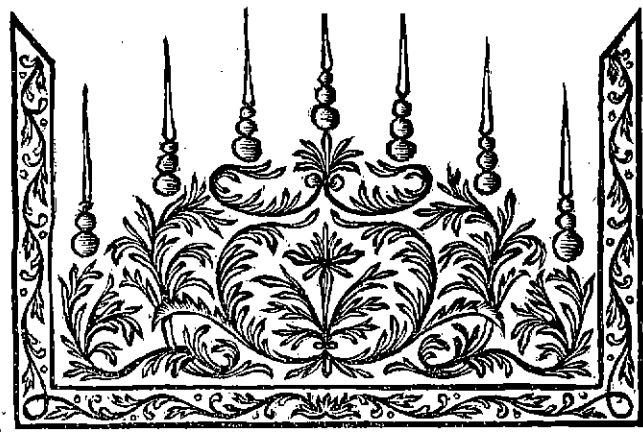


(تذنيب) قد تجرت العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لدلالاتها على معان بعضها حقيقة وبعضها مجاز يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا او تشبيها للظروف بالحروف في البناء وعدم الاستقلال والاول اوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز او اطلاقا للعرف على مطلق الكلمة (من حروف المعاني) الحروف (العاطفة) سميت بها لان وضعها المعان تتميز بها عن حروف المباني التي ثبتت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام او النداء فهي من حروف المعاني والافهيم من حروف المباني



الجلد الثاني من حاشية الفاضل الازميري على مرآة الاصول شرح مرآة الوصول

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله يتوقف شطر من المسائل الفقهية عليها) مثل ان دخلت الدار فانت طالق وطاق وطالق لغير الموطوء والمراد بالشرط البعض مطلقا النصف (قوله في البناء وعدم الاستقلال) فيه اشارة الى ان المراد بالحروف ههنا حروف المعاني لا المباني لان البناء من خواص حروف المعاني لا المباني وكذا عدم الاستقلال في المعنى اذ لا غرض لحروف المباني سوى التركيب (قوله والاول اوجه) او التغليب اوجه من التشبيه لما في التشبيه من الجمع بين الحقيقة والمجاز في لغة الحروف قيل فيه بحث لان هذا الجمع يلزم على الوجه الاول ايضا لان الغلد معنى حقيقي للفظ والمغلب عليه معنى مجازي واجيب بان الكل معنى مجازي اللفظ لم يوضع للكل فلا جمع ورد بانه حينئذ يلزم ان لا يوجد الجمع في شيء من المواضع لجريان هذه العلة في كل صور الجمع ودفع بان الجمع انما يلزم اذا اريدت من المعنيين باللفظ وفي صورة التغليب اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يستعمل اللفظ في واحد منهما بل في المجموع مجازا ولا يلزم جريان ذلك في جميع المعاني الحقيقية والمجازية لجواز ان لا يكون هنالك ارتباطا يجعلها معنى واحدا عرفيا يقصد اليه بازادة واحدة في استعمال اللفظ (قوله

سميت بها) اى بحروف المعاني (قوله اذا قصد بها الاستفهام) اى قصد بها
 الواضع لا المستعمل على ما يشعر به قوله لان وضعها المعان تميز بها عن حروف
 المباني (قوله فالواو لطلق الجمع) معنى المطلق ههنا على ما ذكره الرضى انه يحتمل
 ان يكون الفعل حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد واو لا
 ومن عمرو ثانيا وان يكون حصل من عمرو واو لا ومن زيد ثانيا فهذه احتمالات
 عقلية لا دلائل فى الواو على شئ منها فعلى هذا يكون قوله بلا دلالة على مقارنة
 وترتيب بيانا للاطلاق بعد تفسيره بتشريك الامرين او الامور فى الثبوت
 اوفى الحكم اوفى الذات كما لا يخفى ثم ما ذكره الرضى من الاحتمالات الثلاثة يجرى
 فى كل من التشريك فى الثبوت والتشريك فى الحكم والتشريك فى الذات ثم
 التشريك فى الثبوت يكون فيما كان العطف بين الجملتين والتشريك فى الحكم
 والذات يكون فيما اذا كان العطف بين المفردين (قوله كما نقل عن الشافعى) وله هذا
 قالوا الترتيب واجب فى حق اعضاء الوضوء لاقضاء الواو فى آية الوضوء الترتيب
 والمشهور انهم استدلووا على وجوب الترتيب بالقاء المذكور فيها قلنا الواو لمطلق
 الجمع بلا دلالة على الترتيب والقاء دخل على الجملة التى لا ترتيب بين اجزاها
 فيفيد تعقيب هذه الجملة للقيام الى الصلاة ونحن نقول به وكلا منا فى ترتيب
 الاجزاء ولا دلائل عليه (قوله واستدلوا عليه بوجوه) الاول النقل عن ائمة
 اللغة قال سيويه النقل عن ائمة اللغة حجة فى اللغويات الثانى استقراء موارد
 استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب او المقارنة
 والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون ذلك
 معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين
 زيد وعمرو وجاءنى زيد وعمرو قبله او بعده وامثالها الثالث انهم ذكروا ان الواو بين
 الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لا دلالة لمثل جاءنى رجلان
 على المقارنة والترتيب بالاجماع فكذا جاءنى رجل وامرأة وكذا الواو بين الاسماء
 المتحدة لا يدل على المقارنة والترتيب مثل مسلمون فكذا بين الاسماء المختلفة نحو
 جاءنى زيد وعمرو وبكر والمراد بالاتحاد ههنا هو الاتحاد الظاهرى الرابع ان قولهم
 لا تأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد
 اكل السمك جازاى لا يمكن منك اكل السمك وشرب اللبن فلو كان الواو للترتيب
 لما صح فى هذا المقام كما لا يصح القاء ونم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل
 لا متقدما ولا مقارنا ولا يخفى عليك ان هذا الاستدلال لا يبنى المقارنة وانما يبنى

(فالواو لطلق الجمع) اى جمع الامرين
 وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد
 وقعد عمرو اوفى حكم نحو قام زيد
 وعمرو اوفى ذات نحو قام وقعد زيد (بلا
 دلالة على مقارنة) اى اجتماع المعطوف
 مع المعطوف عليه فى الزمان كما نقل عن
 مالك ونسب الى الاماميين (ولا) دلالة
 على (ترتيب) اى تاخرا ما بعدها عما
 قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى
 ونسب الى ابى حنيفة واستدلوا على
 ذلك بوجوه اختير ههنا اثنا منها واشير
 الى الاول بقوله (للتقل) عن ائمة اللغة حتى
 ذكر ابو على انه يجمع عليه وقد نص عليه
 سيويه فى خمسة عشر موضعا من كتابه
 واشير الى الثانى بقوله (والاستقراء)
 اى استقراء موارد الاستعمال فانا نجدها
 مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب
 او المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة
 ولا دليل على الترتيب او المقارنة حتى يكون
 ذلك معدولا عن الاصل ولما ذهب
 بعضهم الى انه للمقارنة عندهما
 استدلالا بوقوع الثلاث عندهما فى قوله
 لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
 طالق وطالق وطالق وطاقى اراد ان يد فعه
 فقال (فوقوع الثلاث عندهما اذا
 قيل لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
 طالق وطالق وطالق) ليس لدلالته
 على المقارنة بل (لان زمانه) اى زمان
 وقوع الاطلاق هو (زمان وجود
 الشرط) ولا يفرق فى ذلك الزمان

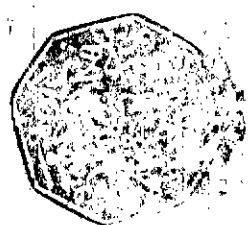
واما التفريق (في ازمة التعليق لا) في ازمة (التطبيق) حتى تعدد الطلاق يتفرق ازمة التطبيق فان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطبيقا (كما اذا كرر الشرطية) بان يقال لغير الموطوءة ان دخلت فانت طالق ثلاث مرات فعند الشرط يقع الثلاث اتفاقا فكذا ههنا (او قدم الاجزئة) بان يقال لغير الموطوءة انت طالق وطالق حيث يقع ان دخلت الدار حيث يقع الثلاث اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت الدار حيث تعلق به الاجزئة المتوقفة دفعة ولما ذهب بعضهم الى انه للترتيب عند ابي حنيفة استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة اراد ان يدفعه ايضا فقال (ووقوع الواحدة عنده) في الصورة المذكورة ليس لدلالته على الترتيب بل (لان الوقوع) اي وقوع الاجزئة انما هو (على التعاقب) دون الاجتماع (كالتعليق) فانه ايضا على التعاقب وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاول فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاول والثالثة بعد هما واذا كان تعليق الاجزئة بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها ايضا كذلك لان المعلق بالشرط كالجزء عند وقوعه

الترتيب الا ان المقصود الاهم نفي الترتيب (قوله لغير الموطوءة) اي لغير المدخول بها انما قيد بعدم الدخول لان في المدخول بها يقع الثلاث بالاتفاق لان صريح الطلاق فيها يكون رجعيا ويلزمها العدة فيصاف الاخيران المحل واما في غير المدخول بها فهو يفيد اليقونة ولا عدة لها فلا يصافان المحل (قوله ثلاث مرات) ظرف لقوله يقال تحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة بوجب تقديرها في الكاملة تكميلا للناقصة وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في الناقصة فيصير بمنزلة ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ففي هذه الصورة يقع الثلاث عند وجود الشرط اتفاقا فكذا فيما نحن فيه (قوله استدلالا بوقوع الواحدة عنده في الصورة المذكورة) واستدل بعضهم على انها للترتيب بوقوع الواحدة عند علمائنا الثلاثة فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها منجزا انت طالق وطالق وطالق فانها تبين بواحدة عندهم فلم يتم كون الواو للترتيب لوقوع الثلاث كاذب اليه الشافعي في قوله القديم ومالك واحمد فان عندهم تطلق ثلاثا بافاضة الواو والمقارنة دون الترتيب قلنا لان سلم ان عدم وقوع الثانية لكون الواو للترتيب بل لما ذكر من انها بانء بالاول ولا عدة لها فلا يصاف الثاني والثالث المحل فيلغو (قوله اراد ان يدفعه ايضا) هذا دفع بطريق الحل وقد يدفع بالنع والتقص ايضا اما المنع فيما ذكرنا في قول الامامين واما التقص فلانها لو كانت للترتيب لما اتفقوا على وقوع الثلاث في انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بناخير الشرط (قوله كالتعليق فانه ايضا على التعاقب) فصار هذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به ولا يخفى عليك ان الضمير المنصوب راجع الى الوقوع لا الى التعليق والالزام جعل المقيس عليه وهو التعليق مقبسا وهو باطل فالاول ترك هذا البيان لعدم الاحتياج اليه (قوله فيحصل بها التعليق) الباء بمعنى في كافي جلست بالمسجد فلا يرد ما يتوهم من انه يلزم كون مجموع الشرط والجزاء معلقا بالشرط ولما قلنا ان بقول ان انفهام تعليق المجموع بالشرط من الباء على تقدير كونه لسببية ممنوع لان سببية المجموع للتعليق قد تكون بكون بعض اجزائه معلقا والبعض الاخر معلقا عليه (قوله كالجزء عند وقوعه) قيل لان سلم صحة اعتبار المعلق بالجزء مطلقا الا ترى ان من قال لامرأته التي لم يدخل بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لابل ثنتين فدخلت الدار تطلق ثلاثا فلونجز هذا اللفظ قبل الدخول يقع لا واحدة واجب بانه يصح اعتبار المعلق بالجزء لان الواو لعطف المطلق

وهذا

وهذا لا يخالف بالتعجز والتعليق وإنما اختلف الحكم في الحال المذكور فالمراد
 لا بل لا يستدرك العطف بأقامة الثاني مقام الاول وقد صح ذلك لبقاء الحمل بعد
 ما تعلق الاول بالشرط فيتعلق الاثنان بالشرط بلا واسطة كالأول فصار كأنه
 اعاد الشرط في حق الشئين مما لا يوجب لابل بخلاف ما اذا تجزى بقول لابل لهما
 بانت بالاول ولم يصح التكلم بالشئين لعدم الحمل (قوله بخلاف صورة التكرار)
 فيه وفي تاليف المسألة الى ترجيح قول أبي حنيفة في المسئلة المذكورة قال سمس
 اللين قاله ابو حنيفة اقرب الى مراعاة حقيقة اللفظ لان الملفوظ يصير طلاقاً
 عند وجود الشرط وثبت من ضرورة العطف اثبات الواسطة ذكر ابن كذا عند
 وجود الشرط وقبول البقاء الوقوع على هذا التكلم لكن ميل نحو الاسلام الى قول
 الامامين حيث ذكر قولهما بعد قول أبي حنيفة ثم ذكر جوابهما عن قول أبي
 حنيفة على خلاف ما ذكره المصنف حيث قال قال ابو حنيفة موجب الواو
 الافتراق لان الثاني اتصل بالشرط بواسطة الثالث بواسطة الاول بلا واسطة
 فلا يتغير هذا الاصل بالواو لانها لا تعرض للقران وقالوا موجه الاجتماع
 والاتحاد لان الثاني جملة ناقصة فيشاركت الاولى انتهى يعني ان الثانية جملة
 ناقصة فيشاركت الاولى فيما عمت به فشاركتهما في الشرط فصار الشرط شرطاً
 للثانية ايضا لتصير كاملة به وكان تعلق الثانية بالشرط كتعلق الاولى به بتغير واسطة
 وترتيب فنزلت الثانية والثالثة عند نزول الاولى بلا ترتيب اذ لم يكن بين الاجزىة
 ما يوجب الترتيب فان الواو لا توجه فصار ذلك كتكرار الشرط وكتقديم الجزاء
 ثم ذكر جوابهما عن قول أبي حنيفة حيث قال وهو في الحال تكلم بالطلاق
 وليس بطلاق فصح الحصول والترتيب في التكلم لاني صيرورته طلاقاً كما اذا حصل
 التعلق بشروط تخللها ازمته كثيرة فان الترتيب لا يجب به واذا كان موجب
 الكلام ما قلنا لم يتغير بالواو لانها لا تعرض للترتيب لا بخالف لا توجه فلا يترك
 المقيد بالمطلق انتهى يعني سلنا ان الثاني تعلق بواسطة فتعلق في الحال انما هو
 تكلم بالطلاق وليس بطلاق فصح تحصيل كونه بالواسطة والترتيب في التكلم
 بان يجعل الثاني مرتباً على الاول في التكلم لاني صيرورته طلاقاً كما اذا حصل
 التعلق بشروط تخللها ازمته مثل ان يقول ان دخلت الدار فانت طلاق ثم بعد
 زمان يقول ان دخلت الدار فانت طلاق فان هذا لا يوجب الترتيب في الوقوع
 واذا ثبت ان موجه الكلام الاجتماع والاتحاد لم يتغير بالواو لانها لا تعرض
 للترتيب لا بخالف ولا توجه فلا يترك المقيد اي موجب الكلام الذي نفسه

وفي المنجزين بالاولى فلا تصادف
 الثانية والثالثة الحمل فكذلك المعلق اذ لو وقع
 (بخلاف) صورة (التكرار) التي
 اوردتها مقسماً عليها



الاجتماع بالطلق الذي هو الواو وميل القاصي ابي زيد الى قول الامامين ايضا
 (قوله فان كل واحد من الاجزئية يتعلق بالشرط بلا واسطة) قيل ان انتفاء
 الواسطة في التعلق لا يوجب المقارنة بينهما فيه فان كونه على سبيل التعاقب
 قطعي لانه اذا تكلم بكل منهما يحصل التعلق لاستقلالها ولا شك في كون التكلم
 على سبيل التعاقب والترتيب فيها ضمني فاذا اعتبر الضمني فالصريح اولي
 واجيب بانه اذا اتنى الواسطة يكون كل واحد من التعلق مستقلا ويكون
 التفريق في ازمة التعلق لاني ازمة التطلق بخلاف ما اذا تحققت الواسطة
 لان تعلق الثاني حينئذ يكون بواسطة الاول ولا تعدد فيه لاحكاما ولاحقيقة
 لانه يمكن ان تتعلق اجزئية كثيرة بشرط متحد فيتعلق وطائق وطائق بعين الشرط
 الاول لا يتقدر بشرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا كما
 زعم ابو يوسف ومحمد واذا كان تعلق الثاني والثالث تابعا للاول كان الوقوع ايضا
 تابعا له (قوله الواو اذا دخلت بين الشئين آه) يعني ان الجملة اذا عطفت على جملة
 اخرى بالواو فلا يخلو لهما ان تكون الجملة المعطوفة تامة او ناقصة فان كانت ناقصة
 فالاصل مباشر كنهها الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كما في قول الزوج ان دخلت الدار
 فانت طالق وطائق فان الجملة الثانية المعطوفة لكونها ناقصة متضمنة الى ضم شئ
 تتم به وذلك الشئ لا يكون غير ما تمت به الاولى لعدم ما يدل عليه وما تتم به الاولى
 لا يخلو اما ان يكون بعينه بالتقدير او بقدر معاد امره اخرى لاسبيل الى الثاني لانه
 انما يصار اليه عند استحالة الاشتراك كما في قولك جاءني زيد وعمر وفانه بقدر جاءني
 معاد امره اخرى لاستحالة تصور الاشتراك في محي واحدا لان العرض الواحد
 لا يمكن ان يقوم بمحلين واما اذا لم تمتع الشركة فمما تمت به الاولى فلا يتقدر معادا
 بل يشتركان فيه لان التقدير خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة
 ولا ضرورة عند عدم امتناع الاشتراك لانها ارفعت بالادنى وهو ابيات الشركة
 فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى وهو التقدير معادا لان ما ثبت بالضرورة
 بقدر بقدرها فتعلق الثانية بعين الشرط الذي تم به الاولى ولا يقتضي العطف
 تفرد الثانية بالشرط بتقديره معادا لعدم الحاجة اليه وفادته تظهر فيمن قال
 كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطائق
 فانه يمين واحد حتى لا يقع الاطلاق واحدة قبل دخول الدار والاشاق ولو كان
 الشرط معادا مقدر الوقت طلقان بمقتضى كمال كونها حينئذ يمين وكذا لو قال
 انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار يتعلق بدخول الدار

فان كل واحد من الاجزئية يتعلق بالشرط
 بلا واسطة الاخرى في هذه الصورة واما
 في محل النزاع فيتعلق الثاني بواسطة
 الاول والثالث بواسطة الثاني كما عرفت
 فاخترا (و) بخلاف صورة (التقديم)
 ايضا فان الكل يتعلق بالشرط دفعة
 لانه اذا كان في آخر الكلام ما يقيراوله
 يتوقف الاول على الاخر فلا يكون
 فيه تعاقب في التعلق حتى يلزم تعاقب
 في الوقوع (وهي) اي الواو اذا دخلت
 بين الشئين فاما ان يتعلق المعطوف
 عليه بشئ مثل ان يقع خبر المبتدأ
 او جزاء للشرط او صفة لموصوف او نحو
 ذلك (نفيد) الواو حينئذ (الجمع)
 بينهما (في) ذلك (التعلق)

الثانية تلك المطلقة الاولى المتعينة بدخول الدار حتى لو دخلت معاً لا تطابق
 الواحدة ولو كان انت طالق معاداً مقدراً طلقته ننتين ولا بد عليه مثل قوله
 هذه طالق ثلاثاً وهذه حيث لا نثبت الشركة في الخبر الاول بل جعل الخبر الاول
 معاداً حتى طلقت الثانية ثلاثاً ايضا على ما صرح حوايه ولو ثبتت الشركة طلق
 كل واحدة منهما ننتين بالقسام الثلاث عليها كما لو قال لفلان على الف ولفلان
 يجعل الاثني عشر عليهما كفي الجماع الكبير لانهم يقول تعدرنا الشركة لان
 في تبيين الزوج على الثلاث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة العالقة
 وسد باب التدارك بالكلية وبالقسام لا يحصل ذلك فيجعل الخبر الاول معاداً
 ضرورة وان كانت الجملة المعطوفة تامة لم تشارك الاولى في الخبر كقول الرجل هذه
 طالق ثلاثاً وهذه طالق فان المرأة الثانية لم تطبق الواحدة ثلاثاً والاولى يذكر
 طالق الثاني بل انما تشاركها في الحصول وثبوت مضمونها فقط من غير اعتبار
 خصوصية الاولى لان الشركة في الخبر انما هي لاحتياج الجملة الثانية الى الاولى
 لعدم افادتها بدونها لاجر العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيداً بنفسه لم يتحقق
 الافتقار الذي هو دليل الشركة ولهذا يسمى بعضهم هذه الواو ولو ابتداء
 وبعضهم واو التضم وبعضهم واو الاستيناف وقال فخر الاسلام هذه التسمية كلها
 فضول من الكلام بل الواو للمطغ على ما هو اصلها لكن الشركة في الخبر ليست
 لجر العطف بل لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصاً ولم يوجد هذا فان قيل
 قد تقدم انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تطبق ثلاثاً عند
 الامامين فكيف يصح قوله ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقاً قلنا هذا الاتفاق بالنظر الى
 تعليقه بالخلف بقوله كما حلفت بطلاقك فانت طالق لا ينظر الى تعليقه بدخول
 الدار كما في الاختلاف السابق فلان ما يتبعها ولذا قلنا لا يقع الواحدة قبل دخول
 الدار (قوله فقوله اه) مبتدأ خبره عين واحدة وذلك لان الواو في قوله وطالق
 يفيد جمع مع المعطوف عليه في التعلق بالشرط المذكور فيكون عينا واحدة
 (قوله وانما افادت ذلك) افادت الواو الجمع بينهما في الحصول فقط في الصورة
 القائمة على ما هو الظاهر من كلاسها لكن الرضي قال الواو مرة يجمع الاممين
 فصاعداً في فعل واحد نحو قام زيد وعمر واي حصل منهما القيم ومرة يجمع
 الفعلين فصاعداً في اسم نحو قام زيد وقعد اي حصل كلا الفعلين من زيد وعمر
 يجمع بين مضموني الجملةين فصاعداً في الحصول نحو قام زيد وقعد عمر ووزيد قام
 وعمر وقاعد فلو لا الواو لتوهم ان الاسم الاول في الصورة الاولى والفعل الاول

فقوله ان دخلت هذه الدار فانت
 طالق وطالق وطالق بعد قوله تلياً
 حلفت بطلاقك فانت طالق يعني
 واحدة ولذا يقع طلقة واحدة اتفاقاً
 لا تكرار الشرط ليكون حلقين فيقع
 نتيان بمقتضى كلاً وكذا انت طالق
 ان دخلت هذه الدار وان دخلت
 هذه يقع به واحدة وان دخلت معاً (او)
 لم يتعلق المعطوف عليه بشئ فيفيد
 الواو حينئذ الجمع بين ذيك الشئين
 (في الحصول) اي حصول مضمونهما
 في الواقع فقط بلا اعتبار خصوصية
 الاول في الثاني او العكس وانما افادت
 ذلك اذ لو لاها لا حمل الرجوع
 والاضراب عن الاول نحو ان دخلت
 الدار فانت طالق وان دخلت الدار
 فانت طالق حيث يقع نتيان

ولا يدل عليها الواو اصلا مثلا اذا قيل هذه طالق ثلاثا وهذه طالق انما تطلق الثانية واحدة لانه لو قصد الثلاث لم يذكر طالق الثاني وعلى هذا فقس (وتستعار) الواو (لحال) لان الواو لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملاته فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الاحتياج (كادالى الفا وانت حرف لا يعنى قبل الابداء) لان الواو للحال اذ لا وجه للعطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والثانية اسمية خبرية وينتهي كمال الانقطاع والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط فتعلق الحرية بالاداء كافي قوله ان دخلت الدار رابكة فانت طالق بتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول فصار كانه قال ان ادبت الى الفافات حرفان قبل ما ذكر عكس ما يقتضيه ذلك الكلام فان الواو لما دخلت في انت حرافقت ان تكون الحرية شرطا للاداء فتكون سابقة عليه لوجوب تقدم الشرط على الشروط فلا يكون معلقا بفتح الحرية في الحال قلنا اولاته من باب القلب والتقدير كن حرا وانت مؤدالى الفا وانما جعل عليه لامتناع تعليق الاداء بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من يصح منه التخيير وليس في وسع المتكلم تخيير الاداء فكيف يصح تعليقه ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف

في الثانية والكلام الاول في الثالثة وقع عن سهو وغلط والثاني تدارك له وتوهم ايضا ان المتكلم في المواضع الثلاثة قصد احدهما فانه كما يحتمل القطع بوقوع الامرين وهو الظاهر يحتمل وقوع احداهما ايضا الواو نصير الجمعية فصالتهمي فالظاهر منه جريان تلك الافادة في الصورة وفيه يمكن ان يقال ما ذكره الرضى فيما كان المظوف والمظوف عليه متغايرين على ما ترى مما نحن فيه في الصورة الاولى ليس كذلك فانها متحدان اعنى طالق وطالق فلامعنى الاحتمال الرجوع والاضراب عن الاول تأمل (قوله اذا دخلتها) هكنا في بعض النسخ فنبه الضمير المنصوب فيلزم ان تكون الداران متغايرتين وفي اكثر النسخ وقع الضمير مفردا مؤنثا فتكون الدار واحدة والمناسبات لقوله السابق اذ لا يهاى الواو لاحتمال الرجوع المنهضة الاولى اذ لا يتصور الرجوع في صورة الدار الواحدة (قوله لم يذكر طالق الثاني) بل يفترض على قوله وهذه فيقيد الواو الجمع بين المظوف والمظوف عليه مع قيوده المذكورة (قوله وتستعار الواو للحال) اعلم ان الاصل ان الواو لا تدخل الجملة الواقعة حالا لتعلقها بالاولى معنى والتعلق المعنوي يعنى عن الربط كما في ضرب زيد راكبا لانها لما كانت لمطلق الجمع والاجتماع الذي بين الحال وذيها من محتملات ذلك المطلق احتمال لمقيداته جاز استعارتها لمعنى الحال فاستعار وهاله عند الاحتياج واختلفت مسائلهم على هذا الاصل اى كون الواو للعطف تارة والحال اخرى استعارة على ان بعد اقسام قسم يكون الواو فيه الحال بالاتفاق لا غير وقسم يحتمل الامر بن بالاتفاق وقسم يكون للعطف لا غير بالاتفاق وقسم مختلف فيه عند ابى حنيفة ليست فيه الحال وعندهما للحال اما الاول فاذا ذكره بقوله ادالى الفا وانت حرفا لا يعنى ما لم يؤد الالف لان جواز العطف مشروط باتفاق الجملة خبرا وطلبا وقد عدم ههنا لان الجملة الاولى طلبية والثانية خبرية فامتنع العطف فيجعل الواو للحال احترازا عن الالف واذا جعلت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلق الحرية بالاداء بتعلق الطلاق بالركوب كتعلقه بالدخول في قوله ان دخلت الدار رابكة فانت طالق فصار كانه قال ان ادبت الى الفافات حرفا وقوله والاحوال شروط شريح اقوله فلا يعنى قبل الاداء وقوله بتعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول بيان لكون الحال بمنزلة الشرط حيث ان الجزاء في ذلك المثال تعلق بالحال تعلقه بالشرط هذا مله كروه في طامة الكتاب واعترض عليه بوجهين الاول ان قولهم الاحوال شروط ليس بمسديد لان

ايضا جعل على القلب الذى هو شعبة من البلاغة وثانيا ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر ﴿ الاحوال ﴾ بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فعنى الكلام ادالى الفا نصر حرافقت كون الحرية متعلقة بالاداء ضرورة

الحال في الشيء صفة لتسبق الجملة والصفة الحقيقية ليست بمعنى الشرط عندنا
فكذلك ما لم يشرح فيها الثاني سلمنا ان يمكن مقتضى الكلام حينئذ
شرطية الحرية للاداء فلا يؤدي حتى يتهيأ فكون سابقا على الاداء لوجوه
تقدم الشرط على الشرط فلا يكون معلقا على الاداء واجبت عن الشرط بان
ذلك من المسلمات عندنا والشك في غير مسجوع وقرئ ما بين ما هو صفة وبين
ما هو في معناه ظاهر فلا تناقض بين القولين وعن الثاني وجوه الاول انه من باب
التكلم كما في عرضت الناقه على الخوضين ورد بان التمسك به في مقام الاستدلال
سخيف وانما هو من الخطا الثاني ان الجملة الواقعة خلافاً تقع مقام جواب
الامر بدلالة حذفه والتكلم فاخذت حكمه فصار معناه ادلى الفاعل صرحا فكانت
الحرية معلقة بالاداء كما ذكره رحمه الله ورد هذا ايضا بانه غير متردد ومقصود
التكلم ليس يثبت لانه مدع والثالث ان قوله وانت من الاحوال المقدره
كما في قوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من
الاحوال الواقعة لان غرض التكلم عدم وقوع الحرية في الحال فيكون معناه
اد الى الفاعل مقدر الحرية في حالة الاداء فيجئ ذلك لتعلق الحرية بالاداء ورد بان
الحال المقدره قبل المقام الرامي فلا يصلح ذلك له وبان قوله ان غرض التكلم عدم
وقوع الحرية في الحال بموجب فان غرضه حصول العوض سواء كان قبل
الحرية او بعدها الزايع ان قوله وانت حر بموجب الحرية للحال لولا قوله اد الى الفاعل
في انضمامه اليه تاخر العنق كما بنا خراب انضمام الشرط فكان كالشرط من
هذا الوجه ورد بان التأخير بالانضمام عين النزاع الخامس انه لما جعلت الحرية
معلقا بالاداء صار وصفه فلا يسفه اذا لان الصفة لا تسبق الموصوف
ورد بانه حال المؤدى لاحال الاداء فلا يكون وصفه الحاد من ان الحاد
قيد لما له فيكون الاداء فيما نحن فيه مقيدا بالحرية والمقيد مسبوقا
بالمطلق فلا جرم يقتضي ذلك سبق اداء تقيد الحرية فيكون مقدها على الحرية
وفيه نظرا ذل خفاء في كون المقيد مسبوقا بالمطلق وكلا من ليس فيه
بل في كون المقيد اعني الاداء مسبوقا بقيده اعني الحرية وما ذكره لا يقتضي
ذلك واما الثاني فكقول من قال لامرأته انت طالق وانت تصلين او وان
مصلحة ما عهد قالوا انه ليعطف الجملة حتى يقع الطلاق في الحال لان كل واحد من
المتكلمين كلام تام بنفسه والعمل بالحقيقة ممكن فيكون للعطف حينئذ لا يتقدم
الطلاق بالصلاة لكن محتمل ان تكون الواو للحال لان الصلاة تصلح ان تكون

شرط للطلاق فاذا نوى الحال صححت نيته ديانة وصار كأنه قال انت طالق في حال
 صلاحك ولكن لا يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وقيد تخفيف عليه واما الثالث
 فكقول الرجل لاخر خذ هذا المال واحمله به مضاربة في البر فانهم قالوا ان هذه
 الواو لعطف الجملة ولا يحتمل الحال لان العمل لا يكون الا بعد الاخذ فلا يمكن
 ان يتقيد الاخذه فلا يصير العمل شرطا بل يصير مشورا والمضاربة تبقى قائمة
 واما الرابع فمثل قول المرأة لزوجها طلقني ولك الف درهم فانهم اختلفوا فيه
 فحمله ابو يوسف ومحمد على المعاوضة حتى اذا طلقها وجب الف وجهه ابو حنيفة
 علي واوعطف الجملة حتى اذا طلقها لم يجب شي اللهم اطره فان احدهما ان الواو
 قد تستعار للباء كما استعيرت له في باب القسم فحمل على هذا المجاز بدلالة حال
 المعاوضة لان الخلع حال المعاوضة لانه من جانب المرأة معاوضة ولهذا صح
 رجوعها قبل قبول الزوج وهذا لان الحقيقة وهو العطف قد تعذرت لاختلاف
 الجملتين خبرا وطلبا وله مجاز صالح وهو ان يكون بمعنى الباء فيصار اليه احترازا
 عن الانفاء والثاني ان يكون الواو للحال بدلالة حال المعاوضة ايضا فانها تقضي
 العوض من الجملتين فيجعل للحال ليصير وجوب الف عليها شرطا للطلاق
 وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار كأنها قالت طلقني في حال كون
 الاول على وقد عرف ان الاحوال شروط فكان مضاه طلقني بشرط ان يكون
 لك على الف فلما قال طلقته كان تقديره بذلك الشرط فيصار نظيره قوله ادالي الفاء
 وانت حر على ما تقدم وخلاف قوله خذ هذا المال واعمل به مضاربة في البر فانه
 لا معنى للباء ههنا لانه لو استعيرت للباء صار معناه خذ هذا المال مضاربة
 بالعمل بالبر فيصير العمل بالبر عوضا عن الاخذ فيجب بالعمل بنفس الاخذ
 والعمل ليس بواجب على المضارب لمجرد العقد بالاجماع ولا يمكن جملة على الحال
 ايضا لان حل الخلفية على الحال كان بدلالة المعاوضة ولم يوجد لان المضاربة
 ليست بمعاوضة لان المضارب امين في البدء ووكيل بعد الاخذ في العمل
 شمريك بعد ظهور الربح ولا يبي حثيفة ان الواو للعطف حقيقة والحقيقة لا تترك
 الايدليل ولا دليل ههنا والمعاوضة لا تصلح دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق
 امر زائد وما كان زائدا كان جائزا لانفكاك فلا يصلح دليلا لترك الاصل وهما
 كانت المعاوضة زائدة في الطلاق لان الطلاق اذا دخله العوض صار يمينا
 من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبول المرأة ويحقق به في قوله ان
 حلقت بطلاقك فكذا ولو كانت المعاوضة اصليا لصار الطلاق يمينا (قوله

والفاء للتعقيب (وه) اعلم ان موجب الفاء ان يكون وجود الثاني بعد وجود الاول بعدية زمانية بغير مهلة سواء كانت للعطف اول بط الجواب بالشرط والالكان مقارنا له وليس القران موجب ولكن تلك التعديت يكون في كل شئ بحسب الاثرى لانه حال تزوج فلان فولده اذا لم يكن بينهما الامدة الحمل وان كانت مدة تطاوله ودخلت البصرة فبعد اذ لم يقع في البصرة ولا بين البلدين فقال الله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فنصبح الارض مخضرة قيل الفاء في هذه الآية السببية لا للعطف وفاء السببية لا تستلزم التعقيب بدليل صحة قولك ان يسلم فهو يدخل الجنة ومعلوم ما بينهما من الترتيب واجب بان فاء السببية ايضا لا تخلو عن الترتيب والتعقيب والفاء في ان يسلم فهو يدخل الجنة مجاز عن ثم كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة عاتمة فخلقنا العاقبة مضغفة فخلقنا المضغفة عظما فكسونا العظام لحما ثم العاطفة ان عطفت مفردا على مفردا تفيد ان ملايسة العطوف لعنى الفعل المنسوب اليه بعد ملايسة العطوف عليه له بلا مهلة فعنى قولك قام زيد فعمرو حصل فقام عمرو وعقب قيام زيد بلا فصل وان دخلت على الصفات المتشابهة والموصوف واحد فالترتيب ليس في ملايستها بل لتناولها كلها كما كان في نحو قام زيد فعمرو بل في مصادر تلك الصفات نحو قولك جاء في زيد الاكل فالشارب فالناجم اى الذى يأكل فيشرب فيقام وان لم يصكن الموصوف واحدا فالترتيب في تعلقه بتناول العامل بموصوفاتها كما في الجوامد نحو قولهم في صلاة الجماعة يقدم الاقرأ فالاقفه فالاقدم هجرة فالاسن وان عطفت جملة على جملة افادت كون مضمون الجملة التي بعدها عقب مضمون الجملة التي قبلها بلا فصل نحو قام زيد فقعد عمرو وقد تفيد فاء العطف في الجمل كون المذكور بعدها كلاما مرتباً بالذکر على ما قبلها كقوله تعالى ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها فمضى عنوى التكبيرين وهذا يسمى الترتيب الذكرى ومن هذا القبيل عطف الفصل على المحمل (قوله وتدخل حكم العلة) لما ذكر ان الفاء مطلقا طائفة اوسببية للتعقيب الزمانى اراد ان يذكر انها على اى شئ تدخل فقال ان الاصل فيها ان تدخل على حكم العلة لان الحكم مرتب على العلة فيكون عقبها فيصح دخول الفاء عليه نحو جاء الشتاء فذهب وهو في الحقيقة جواب شرط محذوف اى اذا كان كذلك فذهب ولهذا يسمى هذا الفاء فاء السببية فان قيل ان اردتم من ترتيب الحكم على العلة ترتيبه عليها في العقل فسلم فان المتكول بعد العلة بالذات لكنه ليس هذا مفهوم

(والفاء للتعقيب) اى لا فاء تكون ما بعده بعد ما قبله بغير مهلة قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرج على ذلك لا يرى انه لا يرى عن الاتباع بوجه وقد يكون الاتباع متجزئا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (عنى) قوله (ان دخلت همة الدار فهذه لا تحت بترك) دخول (احديهما) على (لا بتقديم) دخول (الثانية) على دخول الاولى (و) لا (بأخبرها) اى الثانية عن الاولى (بمهلة) لان الشرط انما هو دخول الثانية عقب الاولى بلا مهلة (وتدخل حكم العلة) يعنى ان الاصل ان تدخل الفاء حكم العلة لترتبه عليها نحو جاء الشتاء فتأهب (فقوله فهو حرفي جواب من قال بعث منك هذا العبد) كذا قول (لبيع (واعناق) للعبد لانه ذكر الحربة بحرف الفاء عقب الايجاب وهى للترتيب

حر حيث لا يكون قبول البيع لعدم ما يوجب التعقيب ففي محتمل الرد الإيجاب بان جعل اخبار عن الحرية الثابتة قبل الإيجاب ولقبول البيع بان جعل انشاء الحرية في الحال فلا يثبت القبول بالسك ويسمى هذا فاء التفرع والسببية (وقد تدخل) الفاء (العلل اذا دامت) تلك العلل فانها اذا كانت دأمة كانت في حالة الدوام مزاجية من ابتداء الحكم كما يقال لمن هو في قيد ظالم اشرف فقد اتاك العوث فان العوث بعد ابتداء الاشارة بان ويسمى هذا فاء التعليل لانها بمعنى لانه (في) قوله (اد) الى الغافلت حر يعتق حالا) لان معناه اد الى الغالالك حر وانما لم يحمل على تعليق الحرية بالاداء كما هو حقيقة الفاء بتقدير ان ادبت الى الغافلت حر لان الاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا ضرورة فان قيل دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلنا فيما ذهبنا عمل بحقيقة الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار وفيه محث لان الاضمار وان كان خلاف الاصل الا ان فيه عملا بحقيقة الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون اولى فاصواب ان يقال تقدير الشرط التساقل الى المستعمل عند التلفظ به لم يعهد مع الماضي نحو انثني اكر فتك

الفاء لان موجه التعقيب الزماني وان اردتم به ترتيبه عليها بالزمان فهو ممنوع لان العلة مع الحكم زمان كما صرح جوابه واجيب عنه في التفرع بان المراجعة الترتيب بالذات قوله ليس ذلك مفهوم القبول لكن كون الفاء حقيقة في الترتيب الذاتي فيلحق فيه ممنوع فيجوز ان يكون مرادهم انها تستعمل في ترتيب المعلول على العلة مجازا نظرا الى وجود الترتيب ولهذا استدلوا بحجة الله عليه بقوله لترتبه عليها مع ان الحقائق لا تحتاج الى الاثبات بتدليل فلا يقال استعمال الاسد في الهيكل المخصوص لكذا بل يقال استعمال الاسد في الرعي الشجاع لوجود الوصف المشهور فيه فعلى هذا الجواب لا يستقيم قوله ان الاصل وقوله الاتي كما هو حقيقة الفاعلان الظاهر منهما كون الفاء حقيقة في الترتيب الذاتي بل الاولى على هذا الجواب ان يقول ان الفاء للتعقيب الزماني وقد تدخل على المعلول وعلى العلة كما في التفرع (قوله الا بعد ثبوت القبول) اي ثلث يقع العتق في غير الملك فيلغو (قوله بطريق الاقتضاء) وصيانته للكلام العاقل عن اللغو وصار كما انه قال قبلت فهو حر (قوله ويسمى هذا فاء التفرع والسببية) اي الداخلة على المسبب على ما اشعر به عطفه على التفرع وبما يتفرع على هذا الاصل ما قال اصحابنا فيمن قال لحيطة النظر الى ههنا التوب الكفني قيصا فظفر فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه ان الخياط يضمن ما نقص لان الفاء للتعقيب فذكره يبين انه شرط للكفاية في القطع لانه امره بقطع مرتب على الكفاية فصار كما انه قال ان كفاية قيصا فاقطعه والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده فاذا لم يكفه كان القطع بغير اذنه فيكون ضامنا بخلاف ما لو قال اقطعه فقطعه وهو لا يكفيه فانما هو لان قوله اقطعه اذن مطلق فلا يكون القطع بعده موجبا للضمان لا يقال قد غره بقوله بكتيك فينبغي ان يجب الضمان لان القروير مجرد الخبر اذالم يكن في ضمن عقد ضمان لا يوجب الضمان كما لو قال اسلك هذا الطريق فانه من فسلكه فاخذ اللص متاعه لا يضمن الخبير ولذلك قالوا حين قال لامرأه ان دخلت الدار فانت طالق فطالق وهي غير مدخول بها قد دخلت الدار انه يقع على الترتيب وتبين بالاول بالاتفاق بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق بالواو على ما تقدم من الخلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه (قوله وقد تدخل الفاء العلة آه) قد عرفت الاصل ان لا تدخل الفاء على العمل لامتناع تأخرها عن المعلول الا انها قد تدخل عليها اذا كانت العلة بمثابة الدوام لانها في حالة الدوام تكون متأخرة عن ابتداء الحكم فتصير

(فعلان على درهم قدرهم) فقدم تقدير الشرط مع الاسمية وهي ائبد من الماضي اولى (ويستعار) الفاء (للوافق) قوله (بمعنى)

معنى الماثلين وتكون بمعنى من مواضعها من وجه كقولك ان هو في
 ظاهرا وقد ظهرت امارات الخلاص ابشر فقه اناك الغوث وقد يحوت باعتبار
 ان الغوث جلة تاجية بعد ابتداء الاشارة الى معنى هذه فاه العليل لانها بمعنى الحزن
 العليل والبشار يستعمل في الاستعداد وههنا بمعنى اللازم اي في الجارية
 وبظهيره ما قالوا في حق قال بعده ادالتي القافيات حران يصدق حاله وتقديره ادالى
 القائلين حران الحرية والعتق بحاله دوام فاشبه المتأخر فتحزبه الحرية وطلب
 يستامالوقال حراني انزل ما نزل من الله آمن نزل اولم ينزل لان الامانة هو الله
 دواما فان قيل انزل يحمل قوله ادالى القافيات حر على تعليق الحر في الابداء حتى
 يكون قوله ادالى القافيات لقوله انزل حر كما هو حقيقة الفاء ليصير كأنه قال ان
 يذبت الى القافيات حر فالجواب ان ذلك يحتاج الى الاضمار فلا يصح اليه
 بلا ضرورة لانه خلاف الاصل فان قيل دخول الفاء على العلة ايضا خلاف
 الاصل فالجواب بان فيما قلنا عمل الحقيقة من وجه لان العلة لما كانت مستداه
 حصل الترتيب فكان اولي من الاضمار ورد بان الاضمار وان كان على خلاف
 الاصل ففيه عمل حقيقة الفاء من كل وجه فيكون اولي واجب منه وجهين
 احد هما من قوله ان تقدير الشرط الناقل الى المستقبل آه والثاني انه على
 تقدير الاضمار لا يبقى الفاء للعطف لان الفاء في جواب الشرط للتعقيب المحض
 لا للعطف وعوض بانها في العلة كذلك واجب بان الفاء في العلة للتعقيب
 المحض وهو عمل من وجه لقوات معنى العطف وفي الجزاء كذلك فتعاضد فترجح
 ما قلنا بعدم الاضمار فان قيل الفاء في العلة ليست للتعقيب من كل وجه
 وفي الجزاء للتعقيب من كل وجه فعارض ذلك جهة الاضمار اوجب بان
 الاضمار اقوى لانه خلاف الاصل من كل وجه فلا يعارضه ذلك هذا وانما
 هذا من وجه الله تعالى في التوضيح من ان المعلول اذا كان مستقودا من العلة يكون
 علة فاجبة فنصير العلة معلولا فلها هذا تدخل على العلة لانه ان اراد ان المعلول علة
 غاية للعلة معنى اولفظا فتشوع وان اراد انه علة لها وجودا فعلى تقدير تسليمه
 يرضى عدم التفرقة بين العلة الدائمة وغيرها (قوله حتى لانه درهمان) قال
 الشارح لانه درهم واحد لان الحقيقة قد تعذرت لا بحالة ولا يمكن صرفه الى
 الجواب اظهر لان وجوب الثاني بعد الاول متصلا به غير متصور الا بالاعتبار
 بما هو سبب آخر لانه في فصل لا بحالة فحمل على جملة متدادا في هذا
 المبدأ ان مضمون الجملة الاولى كلمة قال فهو درهم قلنا في الجملة الثانية

حتى درهمان لان الفاء للترتيب
 ولا يمكن ارجاعه بين العلة والحقيقة
 بين العليلين والبراهم في التبعة في حكم
 العين فلا يتصور جعل الترتيب في جعل
 الفاء محملا عن الواو لشاركتها في نفس
 العطف بل يتصور ان يصر في الترتيب
 الى الوجوب لا للوجوب في الفاء
 على حقيقتها (وتم التراخي) وهو ان
 يكون بين المصطلحين مهلة لكن ذلك
 الترجيحي في الفاء الى حجة (في التكلم)
 ويلزمه التراخي في الحكم بمنزلة ما اوسكت
 ثم استأنف قولا لا يكتمل التراخي اذ لو كان
 التراخي في الحكم دون التكلم لكان
 التراخي موجودا من وجه دون وجه
 ولا نها دخلت في اللفظ فيجب اظهار
 اثر التراخي فيه ايضا (وعندهما في الحكم)
 لا التكلم لانه متصل في التكلم حقيقة
 فكيف يحمل متفصلا والعطف لا يصح
 مع الانفصال فينبغي ان يكون الاتصال
 لفظا مراعاة لحق اللفظ قلنا ليس المراد
 انه لتراخي العطف بل لتراخي الحكم الحاصل
 عند تراخي اللفظ وصحة العطف
 فيتم على الاتصال صورة في النزاع
 في الفاء حتى تم الثاني بما في الاول

وانما التامع في جمعه الاتصال الصوري
 الشروط في العطف بمنزلة الانفصال
 الصوري حتى لا يتعلق الثاني بما يتعلق
 به الاول (فاذا قال الزوج غير الموطوءة
 انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت
 للدار نزل الاول) لعدم تعلقه بالشرط
 الا في حاله كالفصل عنه صورة (ولها
 الثاني) لعدم المحل لان المرأة غير موطوءة
 (ولو قدم الشرط تعلق الاول وفادته
 انه ان لم يكن الشرط ووجد الشرط يقع
 الطلاق (ونزل الثاني) في الحال لعدم
 تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار
 فانت طالق فسكت ثم قال انت طالق
 (ولها الثالث) لعدم المحل فان قيل
 ينبغي ان يلغوا الثاني ايضا لان التراخي
 اعتبر في اللفظ صار كانه سكت ثم قال
 طالق فيكون خبرا بلا مبدأ فيلغو
 ضرورة قلنا انما يبلغ لما عرفت ان صحة
 العطف مبنية على الاتصال صورة
 وذلك موجود ههنا فيعتبر في الثاني
 ماتم به الاول (وفي حق الموطوءة
 ان اخر الشرط نزل الاول والثاني)
 في الحال لعدم تعلقهما بالشرط فكانه
 سكت عليها ثم قال انت طالق ان دخلت
 الدار ولما كانت موطوءة كانت محلا
 فيقع طلقان (وتعلق الثالث) لقره
 بالشرط (وان قدم الشرط (تعلق
 الاول) لا اتصاله (ونزل الثاني) اي الثاني
 والثالث لوجود المحل (وقالا) الجمل
 المذكورة (بتعلقن جيبها) بالشرط
 (وينزلن بالترتيب) عند وجود الشرط

لا يصلح الا باخبار فيه ترك حقيقة القياس وهي العطف والعاو بها من قول
 سبي قوله علي درهم درهم وفيما يهين اليه ترك الحقيقة من وجه واعتبار
 وجه رجوع التعقيب الى الوجوب فلما احق بما قال الشافعي لان في جمعه
 مستعملين الواو رعايه كون العطف مغاير المستوف عليه في الاصل
 واخبار الشافعي بنى التعابير بينهما فكان ما ذهب اليه اولى (قوله
 العطفين مهلة) اي في الفعل المتعلق بهما (قوله بكمال التراخي) يعني انها
 لم تعلق التراخي والمطلق ينصرف الى الكمال وذلك بان ثبت في السبب اي في الحكم
 والحكم محط لا لو كان في الحكم وحده لكان ثابتا من وجه دون وجه ولا يها
 لما دخلت في اللفظ يجب اظهارها فيه كما ظهر في الحكم وايضا التراخي في الحكم
 مع عدمه في التكلم يمتنع في الانشآت لان الاحكام لا تراخي عن التكلم جيبا
 فاذا ظهر التراخي في اللفظ صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله متصل في التكلم
 حقيقة) عرف ذلك حسا فاذا عرف اتصاله حسا فلا يجعل منفصلا لما فيه
 من تغليب الحس ونقض قاعدة العطف من عدم جوازه مع الانفصال (قوله
 الحاصل) صفة التراخي لا الحكم (قوله حتى تم الثاني بما تم به الاول)
 يعني تم طالق بما تم به انت طالق في التام الا في من قوله ان دخلت الدار (قوله
 بمنزلة الانفصال الصوري) حيث قال صار اللفظ كالوفصل بالسكوت (قوله
 نزل الاول) اي في الحال لانه وان وجد في آخر الكلام ما يغيره الا ان من
 شرط التعبير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف اوله على آخره واذا اجتمع
 التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله وفادته)
 كانه قيل ما فائدة تعلق الاول بالشرط بعد نزول الثاني فالحاصل ان الشرط
 تزوجها بعد كونها مطلقة بقوله ثم طالق الاول ووجد الشرط يقع الطلاق
 العلق به ولا يخفى عليك انه لو ذكر بيان هذه الفأدة بعد قوله ونزل الثاني لم يكن
 اولى تأمل (قوله فسكت ثم قال انت طالق) قال في التوضيح وانت طالق
 يا الواو وبين في التلويح فأنة ذكر الواو بعد كونه بمنزلة السكوت بان تم نفضن
 معنى الجمع والتراخي واذا قام السكوت مقام التراخي في الجمع وهو معنى الواو انتهى
 وكان الشارح غفل عن هذه التكنة وترك ذكر الواو (قوله لما عرفت ان صحة
 العطف مبنية آه) الاولى ان يقول ان ثبات المشاركة فيما تم الاول مبنية على
 الاتصال صورة كما وقع في التلويح وهذا لان الكلام في اثبات المشاركة
 في التامع (قوله الجمل المذكورة) اعني التامع ثم طالق ان دخلت

الدار فانها جل ثلاث (قوله في الصور كلها) اى الصور الاربع باعتبار تقدم
 الشرط وتأخره في غير الموطوءة (قوله لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب)
 يعنى ان العمل بحقيقة ثم يقضى وجوب التكفير قبل الحنث عملا بموجب الامر
 وهو خلاف الاجماع ومناقض للرواية المشهورة فلا يجوز فكان المجاز متعينا
 فاستعمل معنى الواو ليندفع المحذور وقال الشافعى اذا كفر بالمال قبل الحنث جاز
 واستدل بالحديث المذكور بان قوله فليكفر عن يمينه ثم ليات يدل على جواز ذلك
 وما روى في الرواية الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر محمول على الوجوب
 فالاول يحمل على الجواز عملا بهما واجب بان الاول ايضا يدل على الوجوب فى
 حله على الجواز ترك العمل بحقيقة الامر وهو لا يجوز فان قيل وفيما ذكرتم ترك
 العمل بحقيقة ثم وان كان العمل فيه بحقيقة الامر وفيما ذكره الخصم عكس ذلك
 فوجه الترجيح اجيب بان المقصود من سوق الكلام هو وجوب الكفارة لفعل
 ما هو راجع الى المقصود على الحقيقة اولى من عكسه فحملنا الامر الدال على
 المقصود على الحقيقة وطم على المجاز واليه اشار الشارح بشو له تحقيقا لما هو المقصود
 وبان فيما ذهبت ترك الحقيقة من وجه وفيما ذهبت تركها من وجوه حل على الجواز
 وترك العمل بالاطلاق لان التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز عندكم ايضا والامر
 بالتكفير ثبت مطلقا غير مقيد بالمال وترك روية الحنث خيرا فان جواز تعجيل الكفارة
 غير موقوف على الخبرية عندكم فكان ما قلنا اولى فان قيل لما صار معنى الواو واجب
 ان يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف اجيب باننا حملناه على الواو ليعنى
 الامر على حقيقته فلو قلنا بالجواز كيف ما كان عاد على موضوعه بالنقض فان
 قيل فيلزم حل المطلق على المقيد ولستم قائلين به اجيب بان حديثنا مشهور فيجوز
 الزيادة به (قوله اى جملة في حكم المسكوت عنه) اعلم ان بل اما ان يليها مفرد
 او جملة وعلى التقديرين فهى للاضراب عما قبلها بان جعل حكم ما قبلها مسكوتا
 عنه ومنسوبا الى ما بعدها فان وليها مفرد فهى حرف عطف فان تقدمها امر
 او اجاب نحو اضرب زيدا بل عمرا او قام زيد بل عمرو ويكون ما قبلها مسكوتا عنه
 فيحتمل ان يكون الخاطب ما مورا بضرب زيد وان لا يكون ما مورا به وان
 تقدمها نهي او نفي نحو ما قام زيد بل عمرو او لا يقيم زيد بل عمرو يكون ما قبلها
 كالمسكوت عنه ايضا ويجعل ما بعدها مثبتا عند الجمهور فكذلك قلت قام عمرو
 ولا يقيم عمرو وعند المبرد يجعل ما بعدها متفيا لانها للاضراب عن الاول فكذلك
 قلت بل ما جاءنى عمرو كما انها تجعل الفعل المثبت في الاثبات مستندا الى ما بعدها

في الصور كلها لان ثم للعطف بالتراخي
 في الحكم فلو جسد العطف يتعلق
 الكل بالشرط ولو جسد التراخي حكما
 يقع مرتبا فاذا كانت عند وجود
 الشرط موطوءة يقع الثلاث والافقع
 واحدة ويلغو الباقي لعدم المحل
 (وتستعار) ثم (للاو) بجماع كونها
 للعطف (كقوله عليه السلام) من حلف
 على يمين ورأى غيرها خيرا منها
 (فليكفر عن يمينه ثم ليات) بالذى
 هو خير وانما حملناه عليه عملا بارواية
 الاخرى فليات بالذى هو خير ثم ليكفر
 عن يمينه فان ثم في هذه الرواية على
 حقيقتهما اذ الكفارة واجبة بعد الحنث
 اجماعا وهذه الرواية هى المشهورة
 ولا يعارضها الرواية الاولى لانها غير
 مشهورة كذا في الاسرار ولو صححت
 لكان ثم نمة بمعنى الواو مجازا لاننا لو قلنا
 بحقيقته لا يمكن العمل بحقيقة الامر
 لان التكفير قبل الحنث ليس بواجب
 بالاجماع فتعين المجاز في ثم دون الامر
 تحقيقا لما هو المقصود وهو الامر
 بالتكفير اذ الكلام سبق له (وبل
 للاضراب عما قبله) اى جملة في حكم
 المسكوت عنه بلا تعرض لتفسيه
 واثباته

وأن وليها جملة فهي الاضراب ايضا بمعنى الانتقال من الجملة الاولى الى الثانية
 لكونها اعم وقد نجي الغلط في الاولى ثم ان ما يليها المفرد تكون عاطفة بخلاف
 واما ما يليها الجملة ففيها اختلاف والتصحيح انها عاطفة ايضا واما ما ذكره في المعنى عن
 الكوفيين من ان بل بعد الايجاب وقد وليها مفرد يجوز ان تكون عاطفة عندهم
 فقد قال في الرضى انه وهم من صاحب المعنى فان الكوفيين يجوزون عطف المفرد
 لكن بعد الايجاب حلا على بل (قوله) واذا انضم اليه لاصار نصا في نفيه اى سواء
 وقع بعد الايجاب او الامر نحو قام زيد لابل عمرو واضرب زيدا لابل عمرا او وقع
 بعد النفي والنهي الا ان معنى لا يرجع في الايجاب والامر الى ذلك الايجاب والامر
 المقدم لال ما بعد بل وفي النفي والنهي يرجع الى معنى ذلك النفي والنهي مؤكدة
 لمعناها وما بعد لابل حينئذ باق على الخلاف المذكور بين الجمهور والمبرد كما
 في الرضى (قوله) وقيل هو الرجوع (اى معنى الاضراب هو الرجوع) (قوله) وهو
 في الاخبار دون الانشاء) فان قيل هذا مخالف لما في الرضى حيث قال ولا يجى
 بل العاطفة للمفرد بعد الاستفهام لانها تدارك الغلط الحاصل عن الجزم
 بحصول مضمون الكلام او طلب تحصيله ولا جزم في الاستفهام لا يحصل شى
 ولا يتحصي له حتى يقع غلط فيتدارك وكذا قيل انها لا تجى بعد التحضيض
 والتنى والترجى والعرض والاولى ان يجوز استعمالها بعد ما يستفاد منه معنى
 الامر والنهي كالتحضيض والعرض انتهى فانه ظاهر في ان الاضراب يكون
 في الامر ايضا الا انه في الامر اضراب عن طلب تحصيل مضمون الكلام لاعن
 الجزم بحصول مضمونه كما في الايجاب قلنا ليس مرادهم بالانشاء ههنا اعم
 من الانشاء الطلبى كالامر والنهي ومن الانشاء الشرعى كالعقود الشرعية من
 البيع والنكاح والطلاق وغيرها بل مرادهم هو الانشاء الشرعى وهو
 لا يحتمل الرد والرجوع (قوله) وهو اعم من الكذب لانه يكون عن سهو
 وخطاء ايضا ولا يخفى عليك ان الانشاء كما لا يحتمل الكذب لا يحتمل السهو والخطا
 ايضا (قوله) ايجاد معنى بلفظ يسارته في الوجود) فان قوله انت طالق واحدة
 في انت طالق واحدة بل ثنتين انشاء فكما شلفظ به يوجد طلقة واحدة فلا يمكن
 اعدام تلك الطلقة بقوله بل ثنتين فيع الثلاث بالضرورة للمدخل به البقاء المحل
 بعد وقوع الواحدة بخلاف قوله له على درهم بل درهمان فانه يلزمه
 درهمان استحسانا للاثلاث لانه اقرار والاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا ان
 التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما قر به أولا لاني اصله على ما بينه رحمه الله

والذا انضم اليه لاصار نصا في نفيه
 نحو جاءني زيد لابل عمرو كذا ذكره
 المحققون فعلى هذا لا يكون معنى
 التدارك في قوله (واثبت ما بعد
 على سبيل التدارك) ان الكلام الاول
 باطل وغلط بل ان التكلم به ما كان
 ينبغي ان يقع وقيل هو الرجوع عن الاول
 وابطاله واثبت الثاني تدارك لما وقع
 او لامن الغلط فلا يقع في كلام الله تعالى
 الاحكامية او بتا ويل ثم الاضراب انما
 يصح اذا احتمل الصدر الرد والرجوع
 وهو في الاخبار دون الانشاء لان
 التدارك للكذب ولا كذب في الانشاء
 كما ظن صاحب التفتيح فانه لتدارك
 الغلط وهو اعم من الكذب بل لان الانشاء
 ايجاد معنى بلفظ يقارنه في الوجود فكما
 يتلفظ بوجد فلا يمكن اعدامه حين
 هو موجود (قوله) انت طالق
 واحدة بل ثنتين تطلق الموطوءة ثلاثا
 لانه لم يمكن ابطال الاول لكونه انشاء
 وقد وقع الاخير ان بقاء المحل (بخلاف)
 قوله (له على درهم بل درهمان)

فانه يلزمه درهم ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد ابطاله فقال بل
 معه درهم آخر كما يقال سني شتون بل سبعون حيث يرد زيادة العشرة فقط
 بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل على الف بل الفانوب حيث يلزمه الجميع
 (قوله فانه يلزمه درهمين استحسانا) ويلزمه ثلاثة دراهم قياسا هو قول زفر
 لانه للاعراض عن الاول وابطاله لكنه لا يملك ابطاله فيلزمه ثلاثة (قوله اى
 التدارك) كذا فسر في التلويح وفيه اشارة الى عدم الفرق بينه وبين
 الاستدراك لكنه قال في التلويح الاستدراك قطع توهم السامع فاذا قال
 ما جاءني زيد والسامع سمعه فقد توهم انه لسالم يحيى زيد لم يحيى عمرو فقطع
 توهمه بقوله لكن عمرو وعلى هذا يكون استدراك غير التدارك لانه انما كان
 باعتبار غلط المتكلم في الكلام لا باعتبار توهم السامع ولان التدارك يأتي بعد
 الاثبات والنفي واما الاستدراك فلا يكون الا بعد النفي وان بل تغيد اثبات ما بعدها
 ونفي الاول والاستدراك يغيد اثبات ما بعده فاما نفي الاول فقد ليه انتهى
 والمراد بدليله هو النفي الموجود فيه صرحا (قوله اذا توهم المخاطب عدم
 محيى عمرو ايضا) هذا هو المشهور وقال في المفتاح انه يقال بل توهم التلويح
 جاءك دون محيى فعلى المشهور ان يكون لقصر الافراد وعلى ما في المفتاح
 لقصر القلب (قوله وهو لا يحتمل النفي) لان حرف النفي انما يدخل على
 الحكم ولا حكم في المفرد (قوله لا احتمال كل من الجملتين النفي) يعنى انها
 اذا دخلت على جملة تلك الجملة تحتمل النفي فيكون ما قبلها متفيا فيكون
 اختلاف الكلامين بالنفي والاثبات سواء كان النفي هو الاول او الثاني لكنها
 ليست نظيرة بل في الواقع بعد النفي والاصح حين دخلت على الجملة كما ظن
 لان بل للاعراض عن الاول ولكن للاعراض فيها اصلا بل لا بد تحقق الحكمين
 معا (قوله يمكن الجمع بينهما) اذ لو اتحد محل الاثبات والنفي لا يمكن جمعهما
 لامتناع اجتماع النقيضين في محل واحد (قوله فان الكلام لما اتسق) انه انظم
 واربط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تدارك كما قبله كما في بيانه زيد لكن
 عمرو لم يحيى وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما اكرمت زيد لكن اهنته بخلاف ما جاء
 زيد لكن كعب الامير زيد قائم لكن عمرو وليس بكاتب وبالجملة لا بد ان يكون
 المذكور معه لكن كما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه
 او يكون فيه تدارك للثبات من مضمون الكلام السابق وههنا ان كلام المفرد
 موافق لكلام المفرد لانها في اصل المال فانه لم يصرح برد اصل الاقراء وهو

فانه يلزمه درهمان استحسانا بل انما
 يمثل هذا الكلام قاعدة التدارك بل
 انفرادا عما اخر به او لا ينفى احدهما كيف
 واصله داخل في الثاني فلو صح التدارك
 ينفى اصله لاجتماع النفي والاثبات في نفس
 واحد فكيفه قال على درهم ليس معه
 غيره ثم تدارك فقال بل معه درهم آخر
 كما يقال سني شتون بل سبعون (ولكن
 الاستدراك) اى التدارك وهو رفع
 التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل
 ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا توهم المخاطب
 عدم محيى عمرو وايضا لمخالفة بينهما
 (بعد النفي ان دخلت المفرد) فانها
 لما وضعت للاستدراك وجب مضارفة
 ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفردا
 وهو لا يحتمل النفي يجب ان يكون ما قبلها
 متفيا لمحصل العبارة (ويجب اختلاف
 طرفيها) نفيا واثباتا لفظيا نحو جاء في
 زيد لكن عمرو لم يحيى او معنى نحو سافر
 زيد لكن عمرو حاضر (ان دخلت الجملة)
 لاحتمال كل من الجملتين النفي والاثبات
 لمحصل معنى الاستدراك ثم ان كونه
 للاقتضاء ليس على الاطلاق بل
 بشرط اتساق الكلام اى انتظامه
 بان يصلح ما بعد لكن تدارك كما قبلها

الالف بل قال لا هو يصلح رد البهجة والاصل فاذا وصل به قوله ولكنه غضب
علم انه نفى السبب لاصل المال ففيه تدارك لما فات من الكلام السابق (قوله
وذلك بطريقتين) ولوقال بشيئين او امرين لكان اولي كما سيظهر لك (قوله
ففي القرض واثبت الغصب) قيل ان مقتضى صحة الاقرار فيما ذكرتم انه اذا
شهد احد هما بان على زيد الفيا بسبب الغصب والاخر بان عليه الفيا بسبب
القرض ان تقبل شهادتهما لانه لا تنساق في ثبوت الحكم عند تعدد السبب اذا
كان مما يثبت به الحكم لكن لا تقبل بالاتساق لاختلاف السبب فوجب
ان لا يقبل الاقرار ايضا اجب ببيان الفرق بان المدعي متمكرا لاحد الشاهدين
ضرورة انه يدعي اما الغصب واما القرض فمقتضى احد الشاهدين عن الاعتبار
فلا يثبت اصل المدعي فان تكذيب المدعي احد شاهديه كانكار اصل ثبوت المال
بمخلاف مسئله الاقرار فان تكذيب المقر له للمقر ليس في اصل الثبوت بل
في الجهة ولا يضره ذلك فافتقا (قوله كقول المولى لامة تزوجت اه) هذا
مثال لفوات الامر للثاني اعني معايرة محل النفي والاثبات ولم يذكر مثال فوات
الامر ومن امثلة هذا ما قالوا في رجل في يده عبد فاقربان العبد زيد فقال المقر
ما كان لي قط لكنه لعمر وانا وصل الكلام فهو لعمر وان فضل يرد على المقر
الاول لان قوله ما كان لي قط تصريح بنفي ملكه عن العبد فيحتمل ان يكون نفيا
عن نفسه اصلا اي من غير تحويل الى آخر فيكون رد الاقرار وهو الظاهر لانه
خرج جوابا له والمقر له يفرد برد الاقرار فيترد برده فيرجع الى المقر له الاول
ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى غير الاول فيكون تحويلا اذ يجوز ان يكون
العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقربانه زيد فقال زيدا العبد وان كان
معروفا بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمر فيكون قوله لكن لعمر وبيان تغير ذلك
النفي وبيان التغير لا يصلح الاموصولا فاذا وصل ثبت حكم صدر الكلام
ومجزؤه مع التوقف الصدر عليه لانه ثبت الحكم في الصدر ثم خرج عنه العجز
فصار وصله به بيانا انه نفي الملك عن نفسه الى عمر ولانه نفاء مطلقا واذا فصل كان
نفيا مطلقا اعني عن نفسه لاني احد فكان رد الاقرار وتكذيب المقر ثم قوله بعد
ذلك لكنه لفلان شهادة للمقر له الثاني بالملك على المقر الاول وشهادة الفرد
لا تثبت الملك فيبيد العبد ملكا للمقر الاول فيكون قوله لكنه لفلان كلاما
مستأنفا كذا في البردوي واستشكل بان لكن المشددة ليس من حروف العطف
بل من الحروف المشبهة بالفعل واجيب بانه ذكره بطريق الاستطراد لا اشتراكهما

وذلك بطريقتين الاول ان يتحقق بين
اجزاء الكلام ارتباط معنوي يحصل
العطف والثاني ان يكون محل الاثبات
غير محل النفي ليكن الجمع بينهما (كلك)
اي كقوله لك (على الف قرض فقال)
المقر له (لا لكن غضب) فان الكلام
لما اتسق صح الوصل ولكن وجب على
الخطاه في السبب لا الواجب ففي القرض
واثبت الغصب (فلولا) اي لولا
الاتساق بان يفوت احد الامرين
الذكورين ولا يصلح ان يكون ما بعدها
تداركا لما قبلها (يكون ما بعدها)
كلاما (مستأنفا) لا تعلق له بما قبله
(كقول المولى لامة تزوجت بغير اذنه)
اي المولى (لا اجيزه النكاح لكن اجيزه
بما شئت) لانه نفي اجازة النكاح عن اصله
فلا معنى لاثباته بمائة او مائتين وانما
يكون مستقيا لو قال لا اجيزه بمائة لكن
اجيزه بما شئت ليكون التدارك في قدر
المهر لاصل النكاح هذا هو الموافق
لرواية الجوامع وكتب الاصول وزعم
صاحب الكشف انه اذا قيل لا اجيزه
النكاح بمائة لكن اجيزه بما شئت كان
كلاما غير متسق لما فيه من نفي فعل
واثباته بعينه وحين اعترض عليه
بعض الافاضل

في الاستدراك ولهذا لم يذكره المصنف (قوله بان النفي في الكلام المقيد) اي
 فقيده لا يلزم في المثال المذكور نفي فعل النكاح واثباته بعينه كما زعمه صاحب
 الكشف بل انما يلزم نفي قيد واثبات قيد آخر ولا يخفى عليك ان هذا الاعتراض
 نقض اجلي فصار الجواب معنا للشاهد (قوله فيه بحث) حاصل الاول ان المنع
 المذكور من قبيل المكابرة لانه منع لمقدمة يشهد بصحتها نقل الامة ومرجع
 الصحة في امثال هذه المقدمة نقل الامة وحاصل الثاني الحل لكنه خارج عن
 قانون المناظرة لان الحل في مقابلة المنع ليس بموجه (قوله في الاعتراض اه)
 اقول الاولى ان يقول علي انا نقول ابتداء لانسلم آه على ما وقع في حاشية علي
 التلويح يعني ان ما اجاب به عن اعتراض بعض الافاضل لا يصلح جوابا لكونه
 منظورا فيه بالوجوه الثلاثة المذكورة ولوسلم ذلك لكن نقول ابتداء لانسلم ان
 قوله لا اجبره بمائة لكن اجبره بما تين يفيد نفي فعل واثباته بعينه على ما زعمه
 صاحب الكشف حتى يكون غير متسق بل يفيد نفي مقيد بمائة واثبات مقيد
 بمائتين فلا يتحدد محل النفي واثبات (قوله واو واحد ما فوقه) ذكر في المعنى ان
 او حرف عطف وله اشعر معنى الشك والابهام والتخيير والاباحة والجمع المطلق
 كالواو والاضراب والتقسيم وبمعنى الان والشرطية والتبعيض ثم قال التحقيق
 ان او موضوعة لاحد الشئيين او الاشياء على ما ذكره المتقدمون واما بقية المعاني
 فستفاد من غيرها فالمصنف اختار مسلك المتقدمين وقال مختصرا او واحد
 ما فوقه بدل قولهم لاحد الشئيين او الاشياء وأشار بجعل الاحد بمعنى الواحد
 الى ان همزته مبدلة من الواو كفي قل هو الله احد وهذا لان احدا قد يجيء
 بمعنى الجمع بتلليل دخول عين عليه وعود ضمير الجمع اليه كافي قوله تعالى لانفرق
 بين احد من رسله وامنكم من احد عنه حاجز بين ولهذا فسروه في قوله تعالى
 استقن كاحد من النساء بمعنى جماعة من جماعات النساء ولا يخفى ان معنى الجمع
 غير مستقيم ههنا (قوله بل بمعنى انه اكثر) اي الشك اكثر مما يحصل من محل
 الكلام لان محل الكلام هو الاخبار والاخبار مجيء احد الشئيين او بالانصاف
 باحد الشئيين يكون غالب الشك المتكلم فيه والا لما اخبر عن احدهما بغير عين
 هذا ما ذكره ولا يخفى عليك انه يلزم على هذا التقرير ان يكون الاخبار مجيء
 احد الشئيين حاصلا من شك المتكلم فيه لان ان يكون الشك حاصلا من اخباره
 مجيء احد الشئيين بغير عين على ما هو المطلوب وانما الحاصل من اخباره مجيء
 احدا الشئيين هو تشكيك المخاطب لاشك المتكلم والجواب عنه ان الشك غرض

بان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد
 والاي يلزم العبث في ذكر القيد اجاب بالمنع
 بل هو راجع الى الذات المقيدة دون مجرد
 القيد وانما يلزم العبث لولم يفيد الاحتراز
 عن مقيد آخر اقول فيه بحث اما اولا
 فلان يكون النفي راجعا الى القيد في مثل
 هذا الموضوع مما شهد به نقل ائمة العربية
 حتى صرح الشيخ عبد القاهر في غير
 موضع من دلائل الامحازن برجوع النفي
 الى القيد مطلقا فلا وجه لمنعه واما ثانيا
 فلان معنى رجوع النفي الى القيد
 رجوعه الى المقيد باعتبار القيد بمعنى انه
 لا يدل على نفي اصله على الاطلاق ولا
 يدعي احد رجوعه الى مجرد القيد بل ربما
 يدعي دلالة على ثبوت الاصل مقيدا
 بقيد آخر واما ثالثا فلانه اذا افاد الاحتراز
 عن مقيد آخر لم يكن الفعل المنفي حين
 الثبوت فيما نحن فيه وقد قال لما فيه من
 نفي فعل واثباته بعينه فالاولى
 في الاعتراض ان يقال ابتداء لانسلم
 ان قوله لا اجبره بمائة لكن اجبره بمائتين
 يفيد نفي فعل واثباته بعينه ليكون غير
 متسق بل يفيد نفي مقيد واثبات مقيد
 آخر (واو واحد ما فوقه) اي فوق الاحد
 بمعنى الواحد وهو شيان فصاعدا
 اخبر هذه العبارة للاختصار (فيوجب
 الشك في الاخبار) لانه في موضوعه
 لان وضع الكلام للافهام فلا يناسبه
 الشك والابهام

بل بمعنى انه اكثر ما يحصل من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار عجيبة احد الشخصين يكون غالباً الشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجأى احدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون تشكيك السامع لغرض له في ذلك وقد يكون مجرد ابهام واظهار نصفه مثل وانما اواباكم لعلى هدى اوفى ضلال مبین وبالجملة الاخبار بالمهم لا يتخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فن ههنا ذهب بعضهم الى انه للشك والظاهر انه لا نزاع فيه لانهم لم يريدوا التبادر بالذهن اليه عند الاطلاق وما ذكره من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه اعتمادا على ان او لم يوضع للتشكيك والا فالشك ايضا معنى بقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بأنه شك في تعيين احد الامرين بخلاف الانشاء

وعلة غاية غابا للاخبار عجيبة احد الشئتين فيكون الشك علة لوجود الاخبار عجيبة احد الشئتين ومعلولا له من حيث العلم فيكون معنى قوله بل بمعنى انه اكثر ما يحصل ان العلم بالشك اكثر ما يحصل من محل الكلام باو (قوله مثل وانما اواباكم لعلى هدى اوفى ضلال مبین) قال في المغنى هذه الآية الكريمة شاهد او الاولى ورد بان وجه التخصيص غير ظاهر اقول يعرف وجهه ملاحظة غرض النبي عليه السلام قيل وههنا بحث وهوان السكاكى جعل هذه الآية من قبيل اسماع المخاطبين الحق على وجه لا يزيد غضبهم وهوترك تخصيص طائفة بالهدى وطائفة اخرى بالضلال ليتفكروا في انفسهم فيؤدبهم النظر الصحيح الى ان يعترفوا انهم هم الكائنون في ضلال مبین فالناسب لهذا المقام هو التشكيك لا الابهام لان الموصوف بالجهل المركب لا يتأتى منه النظر كالموصوف بالعلم اليقيني على ما في الواقف وغيره فلما اراد النبي عليه السلام انجاءهم من ورطة الجهل المركب هداهم الى طريق الشك ليتأتى منهم النظر الصحيح الموصول الى الحق (قوله وبالجملة الاخبار بالمهم) اى الاخبار باحد الشخصين (قوله فن هنا) اى من كون المتبادر منه الى الفهم هو الشك ذهب بعضهم الى انه موضوع للشك حقيقة لكن الظاهر انه لا نزاع بينهم فانهم لم يريدوا بكونه للشك لا لتبادر بالذهن اليه عند الاطلاق والتبادر من امارات الحقيقة وهو لا يستلزم الحقيقة والفرقة الاولى ايضا لم ينكر وهذا التبادر فلا نزاع بينهم فان قيل كيف لا ينكرون وقد قالوا ان وضع الكلام للافهام وهذا يقتضى كون المتبادر منه الافهام لا الشك والابهام فكذا لا ينسب تمام هذا القول كيف وان التشابهات لم توضع للافهام عند السلف ولو سلم تمامه وهو اعتمادا على ان اولم توضع للتشكيك لان الافهام يتلقى التشكيك لا الشك كيف وان الشك ايضا معنى قد يقصد افهامه فلا ينافيه فكذا لا ينافى تبادر الذهن من الاخبار باو الى الشك عند الاطلاق ايضا كذا في التلويح ولقد عليه بان الكلام الذى يستعمل فيه كلمة او كلام وضع للافهام مفهومات اجزائه وكل كلام وضع للافهام لا يكون المقصود بذكره الشك بل الشك بما يحصل من عدم التعيين وعدم افهام التعيين فالشك مع او يحصل من عدم دلالة على التعيين لا لوضعه لذلك فيكون حاصلا في مقامه لانه اما ان التشكيك والشك قد يخبر عنهما بلفظ وضع لهما نحو شككت وشك الامام في نقي الزوم فن حيث يقصد بهما افهام وجود معناه لان يقصد بهما ايجادهما والنفي ههنا هو الثاني لا الاول مع ان الفرق بين الشك والتشكيك في ان قصد الافهام بنافيها بعد لانه اذا

فانه لا يحتمل الشك او التشكيك لانه لا يثبت الحكم ابتداء (و) لهذا يوجب او (التخيير في الانشاء) وقد يفيد الاباحة والتسوية وغير ذلك مما يناسب المقام فالخبر كما

نافى التشكيك اللازم لظاهر الشك فقد نافي الشك فان منافي اللازم منافي للملزوم ايضا انتهى حاصله ان كون الكلام للافهام انما يتنافى بايجاد الشك والتشكيك به لا افهام وجودهما فذكره الشارح من الفرق بينهما بحكم (قوله لا يحتمل الشك او التشكيك) اي لا يوجبهما كما او جهما الاخبار (قوله ولهذا يوجب) فيه اشارة الى ان التخيير ليس معناه الحقيقي في الانشاء بل موجه الذي يتنازع منه في الانشاء كتيار الشك في الاخير والمراد بالانشاء ههنا العم من الطلبي والشرعي كما اشعر به تمثله بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين فانه معنى الامر وتفريعه بقوله ففي هذا حرا وهذا (قوله فوجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام) قال في التقرير هذا الكلام انشاء يحتمل الخبر لانه في وضعه الاصلى خبر الا ان الخبر يقتضى تقدم الخبر عنه على ما عليه وضعه وحيث لم تقدم الحرية فيما نحن فيه لم يصح الاخبار عنها فجعلناه انشاء حذرا من اللغوا وقد راينا ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام اقتضاء تصحيحه لولا انه على ذلك ثم صار انشاء شرطا وعرفنا ان الشك في الكشف فظهر منه ان جعل هذا الكلام انشاء طريقين احدهما ان يجعله انشاء شرطا ابتداء والثاني ان يجعله انشاء بعد تقدير ثبوت الحرية قبيله والشارح اخار الثاني (قوله رجحان احتمال الحرية) يعنى انه يحتمل على الخبر رجحان جهة الحرية بكون احد الامرين حرا فلا يجعل انشاء فلا يعنى العبد (قوله يوجب ولاية تعيين) اي فيما اذا كان كل من الامرين المشار اليهما محلا للحرية بان يكون كل منهما عبدا او محلا للطلاق بان يكون كل منهما زوجة (قوله يعبر عنها) اي عن تلك الولاية (قوله ايضا) اي كما يجمع القول للفرد كقولك الجهتين (قوله فشرط جهة انشائه) اي شرط لانشائه ذلك التعيين والبيان صلاحية المحل للمعنى المبين اعنى الحرية لان ايجاد الشيء في محال مسبوق بصلاحية المحل له (قوله لا يصدق) لعدم صلاحية المحل وهو الميت (قوله ووجه اخباريته) اي اخبارية ذلك البيان (قوله فانه لا جبر في الانشاءات) اذا المراد لا يجبر على انشاء عنق عبده (قوله كما اذا اقر بالمجهول) بان يقول افلان على مال (قوله اذ من ههنا) اي من الصلاحية لا تصافى على السوية لان متاخذ الشك والتخيير استواء الطرفين فكان المشار اليه مذكورا بجمع اجزائه في قوله او لا حسدا فوقه فوجب الشك في الاخبار

اي ليكفر باحد هذه الامور وسيجوز الفرق بينه وبين الاباحة (فى) قوله (هذا حرا وهذا لجمعه) اي يجمع هذا القول وهو علة لقوله لا يصدق ويوجب قد عت عليهما (جهتيا) اي جهة الاخبار والانشاء فانه اخبار لغة وهو ظاهرهما انشاء شرطا وعرفنا انه لا يتحقق الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خيرا محضا لكان كذا فوجب ان يحصل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرطا وعرفنا اخبارا حقيقة واقعة فوجه الاخبارية (لا يعنى العبد في الاشارة اليه والى الحر) رجحان احتمال الحرية ههنا (و) جهة الانشائية (يوجب ولاية تعيين) يعبر عنها بالتخيير فانه مخصوص بالانشاء كما سبق (يجمع) ذلك التعيين ايضا وهو ان يقول اردت هذا (الجهتين) المذكورتين (فشرط) جهة انشائه (صلاحية المحل) عند البيان حتى اذا مات احدهما فقبال اردت الميت لا يصدق (و) جهة اخباريته (صح الخبر عليه) اي على ذلك البيان فانه لا جبر في الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول فانه يجبر على البيان وهذا ما قبل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه

(ولذا) أى ليكون أو لا أحد الشئيين
 فصاعدا الصالح كل منهما للاتصاف
 بالحكم على السوية اذ من ههنا نشأ
 الشك في الخبر والخير في الانشاء (ابطلا)
 أى ابو يوسف ومحمد قول المولى (هذا
 حرا وهذا عبده ودانته) وجعلاه لغوا
 لا يثبت به العتق لعدم صلاحية الدابة
 للاتصاف بالحرية فهذا هو العلة الصحيحة
 لا ما قال صاحب التتبع وغيره ان وضعه
 لاحدهما الذى هو اعم من كل منهما
 وهو غير صالح للعتق لما يرد عليه ان
 ايجاب العتق انما هو على ما يصدق عليه
 انه احد الشئيين لا على المفهوم العام
 اذا الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات
 (وان) صحح ابو حنيفة هذا القول بان
 (جعلله مجازا عن العين) لان خلفية
 المجاز عنده في اللفظ كما سبق

والخير في الانشاء (قوله هذا هو العلة آه) قال ابو يوسف ومحمد في المسئلة
 المذكورة ان هذا القول من المولى لغوا لا يثبت به شئ فعلا اكثر مشايخنا بان
 وضع اول احد الشئيين لا على التعيين وما هو كذلك فهو غير محل للعتق فإيكن
 كلامه مصادقا لمحملة فلغا اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلانه مهم لتردده
 بين ما يصلح وما لا يصلح وما كان مهم الا يصلح محلا لايجب فهذا لا يصلح للايجاب
 واما الصالح له هو الواحد المعين ولم يوجد ههنا واعترض عليه بان ايجاب
 العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشئيين لا على المفهوم العام المهم
 اذا الاحكام تتعلق بالذوات دون المفهومات ولهذا عدل عنه الشارح الى التعليل
 بعدم صلاحية الدابة للاتصاف بالحرية ولا يخفى عليك انه لا حاجة الى هذا
 العدول لما قاله الفاضل الشريف في الجواب عن الاعتراض المذكور ان العتق
 لا يتعلق بالمفهوم العام ولم يقل به احد من الفقهاء بل ما يتعلق به العتق هو الذات
 المهمة أى الفرد المنتشر في الجنس بين الافراد والذات المهمة من حيث انها
 مهمة دائرة بين العبد ودانته ولا تصلح محلا للعتق فبطل ذلك القول وصار لغوا
 من الكلام وهذا معنى كلام المشايخ ان وضع اول احد الشئيين لا على التعيين ثم
 الظاهر من كلام الشارح والمشايخ انه لو نوى العبد خاصة في هذا الكلام لم يفتق
 العبد عندهما لان اللغوم من الكلام لا حكم له اصلا كما صرحوا به لكنه قال
 في الكشف نقلا عن المنسوط اذا جمع بين عبده وبين ما يقع عليه العتق من ميت
 او اسطوانة او جار فقال هذا حرا وهذا اوقال احدهما اخر لا يفتق عبده
 في قول ابى يوسف ومحمد الا ان يعينه لانه ردد كلامه بين عبده وغيره فلا يتعين
 عبده الابنية كما اوجع بين عبده وعبده غيره وقيل احد كما حرفانه لا يتعين عتق
 عبده الابلية لان عبدا الغير ايضا محل لايجب العتق عليه موقوف على اجازة
 المالك (قوله وان صحح ابو حنيفة هذا القول) فيه اشارة الى رجحان قولهما
 وحاصل قول ابى حنيفة القول بموجب العلة يعنى سلنا ان اول احد الشئيين
 لا على التعيين فلا يكون محلا للعتق لكنه لا يلزم من ذلك عدم وقوع العتق
 من جهة اخرى وهى ان هذا الكلام يحتمل التعيين وكل ما كان من محتملات
 اللفظ يجوز ان يستعمل اللفظ فيه مجازا عند وجود القرينة فهذا الكلام يجوز
 ان يستعمل في التعيين مجازا اما ان التعيين من محتملاته فلانه لو كان الايجاب
 في العبد لزمه التعيين واجبر عليه كما في الاقرار ولو لم يكن من محتملاته لما جبر
 عليه وكذا لومات احدهما او باعه او عرض على البيع او وهبه وسله او تصدقه

وسيله تجنب الاثر للعق فعمل انهم من محتملاته واما استعماله فيه مجازا قطا هرا فاذا
 جاز ان يكون مجازا عن التعيين بحمل عليه عند تعذر الحقيقة لان العمل
 بالمحتمل اول من الاهداز بالكلية فليغز كرماضم الى العبد من الدابة ونحوها
 كما في الوصية للمحي والبيعة فصار كأنه قال لعبد هذا حرو سكت فصار ما وضع
 لحقيقته مجازا عما يحتمله وان استحال حقيقته كما هو اصله في العمل بالمجاز من
 ان خلاصة المجاز عن الحقيقة عنده في اللفظ خلافا للمعاني فانها ينكران المجاز عند
 استحصالة الحكم بالحقيقة بناء على ان المجاز عند ههما خلف عن الحقيقة في الحكم
 لاقى اللفظ فاذا لم يكن المحل صالحا لحكم الحقيقة لعا كلامه (قوله وهي) اي
 العين (قوله هو المأخوذ من صدر الكلام) وهو احد هما (قوله ويكفر) اي
 له الخيار بين الاول والاخيرين فان شاء اوقع العتق على الاول وان شاء على
 الثاني والثالث (قوله لان الثالث عطف على ما قبله) اي الثاني لقرينه
 ولذكرة صريح بخلاف المأخوذ من صدر الكلام لانه غير مذكور صريحا
 ويعيد عن الثالث بالنسبة الى الثاني (قوله كما اذا حلف لا يكلم هذا او هذا
 وهذا) اجاب جمهور اصحابنا عن هذه المسئلة بان القيس فيها ان لا يثبت الابان
 يجمع في التكلم بين احد الاولين وبين الثالث كما هو قول زفر ايضا لكننا قلنا ان
 الثابت باوهنا نكرة في موضع النفي فلو جوب للعموم على طريق الافراد فصار
 تقديره لا اكلم هذا ولا هذا فلما قال وهذا عطفه بالاول فصار جامعاه الى الثاني
 نفي واحد فصار كما فصار كأنه قال لا اكلم هذا ولا هذين والجمع في النفي يوجب
 الاتحاد في الحث والتفريق يوجب الافتراق كما نقوله والله لا اكلم فلانا ولا فلانا
 لا يثبت حتى يكلمهما واوقلت والله لا اكلم فلانا ولا فلانا فلهما كمت وجب
 الحث (قوله الاول تقدير الكلام آه) هذا الوجه مأخوذ من كلام شمس
 الأئمة حيث قال لا وجه لتصحيح ما قاله الفراء لان خبر النفي خبر خبر الواحد لفظا
 قاله الواحد خبر والاثنتين حران والمذكور من الخبر في الصدر قوله حر وهو لا يصلح
 خبر الاثنتين ولا وجه لاثبات خبر آخر لان العطف للاشتراك في الخبر المذكور
 ولا يثبت خبر آخر مثل الاول لفظا لاثبات خبر مخالف له لفظا بخلاف
 مسئلة العين لان الخبر المذكور يصلح للمثنى كما يصلح للواحد فانه يقول لا اكلم
 هذولا اكلم هذين انتهى الا ان المصنف جمعه وجهها الاولوية والزوجان كصاحب
 التوضيح وقد جعل شمس الأئمة وجهها لعدم الجواز لعدم صلاحية ما ذكر وجهها
 لعدم الجواز لان المقدّر قد يعاير المذكور لفظا كما في قولك هذا جاس وزيد قائم

فيلتوون كرضيمة كالوصية للمحي وميت
 (وقيل) قوله لميعة الثلاثة (عنهما حر)
 او هذولا وهذا) عطفًا للعاني باو والثالث
 بالواو (يعتق الثالث) في الحال (ويخبر
 في الاولين) لان سوق الكلام لا يجاب
 يعتق في احد الاولين وتشرىك الثالث له
 فيما سبق له الكلام (كما اخذ ههما حر
 وهذا) فالعطف عليه هو المأخوذ
 من صدر الكلام لاحد المذكورين
 بالتعيين وقيل لا يعتق احدهم في الحال
 ويكون الخيار بين الاول والاخيرين
 لان الثالث عطف على ما قبله والجمع
 بالواو بمنزلة الجمع بالالف التثنية فكله
 قال هذا حر او هذان كما اذا حلف
 لا يكلم هذا وهذا وهذا فانه يثبت
 بالاول او بالاخيرين جميعا لا بالثاني
 وحده او الثالث وحده والاولى اول
 لوجه بين الاول ان تقدير الكلام على
 الاول احد هما حر وهذا حر وعلى
 الثاني هذا حر او هذان حران والمذكور
 في المعطوف عليه لفظ حر لا حران
 فتقدره في المعطوف اولى الثاني ان الثاني
 مغير للاول من الجزم الى تردد فيتوقف
 عليه لا الثالث لان الواو والتشريك
 فيقتضى وجود الاول فيثبت التغيير
 بل الاول والثاني بلا توقف على الثالث
 فكله قال احد هما حر وهذا واغترض
 على الاول بجواز تقدير مفرد لكل
 من الاخيرين كان يقال هذا حر
 الثاني بان الشريك لا ينافي التغيير كما في

او هذا حر وهذا حر وعلى الثاني بان الشريك لا ينافي التغيير كما في

لا اكلم هذا وهذا بل بوجهه ههنا اذ
يجب جمع الاخيرين في الاختيار حينئذ
ولا يكفي احدهما واجب عن الاول بان
الظاهر عند تقدير الخبر لكل ان لا يجتمعا
في احد شقي التخيير فانه اذا قال هذا حر
او ههنا حر وهذا حر فللظاهر
قصد الايقاع في الثالث في الحسب لان
اقرار الخبر بالذ كر ولو تقدير الامارة اقراده
بالحكم المستقل لا تشرى به وعن الثاني
بان مفترية الثالث تتوقف على عطفه
على الثاني معنيان فيه النزاع ففيه
لمصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف
على الاول ومغزاه قطعا (وتفيد) او
(العموم) اذا استعملت (في) سياق
(النفي) وما بعناه كالتهي (لفظا) نحو
ما جاني زيدا وعمرواى لاهذا ولا ذلك
ونحو ولا تطع منهم اكما او كفورا اى
لا هذا ولا ذلك فيمثل بان لا يطيعهما
اصلا لان يطيع واحدا منهما فقط
(او معنى)

تقدير جالس فيجوز ان يقدر في المعطوف خبر يخالف لما في المعطوف عليه لفظا
(قوله كما في لا اكلم هذا وهذا) فانه بدون عطف الثاني يوجب الخش بالتكلم
بالاول وحده. ولما عطف الثاني عليه غير وجوب الخش الى التكلم بكليهما فكذا فيما
نحن فيه لو لم يعطف الثالث على الثاني كان له ان يختار الثاني وحده. وبعد العطف
عليه ليس له ذلك بل يجب ان يختار الاول وحده. والآخرين جميعا فكان من
هذا الوجه مغيرا. (قوله واجب عن الاول) وقد اوجب عنه بوجهين آخرين
احدهما انه يلزم كثرة الحذف ودفع بانه مشترك في الالزام اذ التقدير فيما هو المختار
عند الجمهور هذا حر وهذا حر وهذا حر تكميا للجعل الناقصة بتقدير المثال لان
الحرية القائمة بكل تغاير الحرية القائمة بالاخر وبانه معارض بالقراب وكون
المعطوف عليه مذكورا صريحا كما ذكرناه والثاني ان المعطوف في هذا الوجه
هو مجموع الثاني والثالث بعد عطف الثالث فيجب ان يلاحظ فيه جهة الوحدة
المعنوية دون التعدد الصوري. وحينئذ يصير معنى او هذا وهذا في معنى هذان
ولاشك ان هذا يقتضي خبرا مضافا بقافي التنية وهو حران لآخر وحر (قوله ان
لا يجتمعا) اى وقد قال الفراء ان الثاني والثالث يجتمعان في الشق الثاني
للتخيير حيث قال ويكون الخيارين الاول والاخيرين فلا يصلح هو اباه (قوله
لا تشرى به) نظير ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فان الثاني لا يتعلق
بالشرط لافراد خبره بالذكر فان قيل هذا من قبيل قياس عطف المقدر على عطف
المذكور فلا يصح قلنا ممنوع بل من قبيل قياس عطف المقدر على المقدر على
عطف المفظوظ على المفظوظ وذا جزان نسبة المعطوف الى المعطوف عليه نسبة
واحدة اذا كان كلاهما ملفوظين او مقدرين (قوله وعن الثاني) واجاب عنه
السيد الشريف بان الاعتراض على الوجه الثاني مكابرة لانك اذا قلت جاني زيد
فقد اثبت المجي زيدا ثم قولك وعمرو ليس الاثبات المجي لعمرو ونحو مجي زيد على
حاله بلا تفاوت فان قيل انه اذا لم يكن تشارك الثالث للثاني بعطفه عليه كان له ان
يختار الثاني وحده واذا عطف عليه لم يكن له ذلك فكان مغيرا قلنا ذلك امر خارج
عن معنى الواو ولا اعتبار بمثل هذه المغيرات والالزام ان يكون متعلقا مغيرا لزيد
لانك اذا قلت زيد فلان تقول والله ما تلفظت الا بزيد واذا ضمت اليه مطلق
ليس لك ذلك وكذلك كل ثان لاوه (قوله وفيه النزاع) فانه عند الجمهور
معطوف على الماخوذ من صدر الكلام وعند الفراء على الثاني كما تقدم (قوله
تفيد او العموم) اى السلب الكلي (قوله فيمثل) اى يمثل النبي عليه السلام

وذلك

ذلك التامى بان لا يطبعهما الاصلان لا يطبع واحد منهما فقط والاقاب السلب
الكلى ثم الواقع في السخ لا بان يطبع والاولى ان يقول بان لا يطبع بحرف النى
أمل (قوله بان تقع في اليمين المبت) لان هذا اليمين المنع (قوله انها لاحد
الامر بن من غير تعيين) اعلم ان لفظة احد قد تكون اسما للعدد المخصوص بمعنى
الواحد وحينئذ هي من مقلبة عن الواو ويجمع على آحاد وقد تكون اسما لمن يصلح
ان يخاطب وحينئذ يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزة
اصلية وهو في معنى العموم ولا يستعمل في الايجاب الامع كل فقوله ان اول واحد
الامر بن لا يجوز ان يحمل على المعنى الثانى لان احدا على المعنى الثانى لا يستعمل
الا في ذوى العقول اذ لا يصلح غيرهم لان يخاطب ولانه بهذا المعنى لا يستعمل في
الايجاب بدون كل وقوله لاحد الامر بن ايجاب فلا يجوز استعماله فيه فتعين جملته
على الاول فلهذا قال وانتفاء الواحد اشارة الى ذلك وههنا بحث وهو ان قوله
وانتفاء الواحد المهم يشعر بان المراد بقوله ان اول واحد الامر بن الذى هو اعم
من كل هو الفرد المتشبه لا المفهوم الاعم وقد جعله على ذلك فيما سبق عند الدعلى
التفصيح بين كلاميه متافه تأمل (قوله الايا انتفاء المجموع) الاول ان يقول
الايا انتفاء كل واحد لان انتفاء المجموع لا يستلزم السلب الكلى الذى هو المراد
ههنا لجواز انتفاء المجموع بانتفاء جزء منه (قوله لا تطع احدا منهما وهو
نكرة) فان قيل قد ذكر ان اول واحد الامر بن بالاضافة فكيف يفسرها باحد منكر
فالاولى ان يقول لا تطع احدا هما قلنا ان احدا متوسطة في الابهام مثل غير
وبالاضافة الى المعرفة لا تعرف ولا تخصص ولهذا قال من غير تعيين بعد جملة
مضافا الى الامر بن ثم فسرها بالنكرة ولو افادت الاضافة التعريف او التخصيص
لما صح قوله من غير تعيين وتفسيره بالنكرة ولهذا قال في التلويح ان احدا مع
الاضافة بهم غير معين وقال ابن بعش وفي احد من الابهام ما ليس في واحد
يقول جاء في احدهما او احدهم والمراد واحد غير معين ثم اعلم ان اقرب السلب
الكلى في سياق النى مجردا عن قرينة خلافه واما لفظة احدا فاعلم ان كانت
نكرة غير مضافة نحو لا تطع احدا منهما واما اذا كانت مضافا فلا يفيد السلب
الكلى ويدل عليه ما في الجامع لوقال والله لا اقرب هذه او هذه اربعة اشهر كان
موليا منهما جميعا ولو قال لا اقرب احديكما كان موليا من واحدة لانهما جميعا
والقياس عدم الفرق بين او وبين احدا خاصة صيغة ومعنى فلا يعنى بشى من دلائل
العموم فكذا بوقوعها في موضع النى بخلاف كلمة او فانها قد تفيد العموم

بان تقع في اليمين المبت نحو ان فعلت
هذا او هذا بمعنى لا افعل شيا منهما
او في الاستفهام الانكارى نحو افعلت
هذا او هذا بمعنى ما فعلت شيا منهما
والسرى افادتها العموم ههنا انها لاحد
الامر بن من غير تعيين وانتفاء الواحد
المهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله
تعالى ولا تطع منها آثما او كفورا معناه
لا تطع احدا منهما وهو نكرة في سياق
النى فيم وكذا ما جاء في زيد او عمرو
فان معناه ما جاء في احد منهما

بمخلاف الواو فان النبي العموم حتى اذا
قال لا اقل هذا او هذا بحيث يفعل
احدهما واذا قال هذا وهذا بحيث
يفعلهما لا يفعل احدهما لان المراد بمجموع
الفعالين فلا يبحث بالبعض (اللقربنة)
حالية او مقالية تمنع كلمة او عن جعلها
على العموم وتدل على انها لا يتقاع احد
النفيين فيثبت تقيدهم الشهور قال
صاحب التلويح كما ذهب اليه صاحب
الكشاف في قوله تعالى يوم يأتي بعض
آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانا لم تكن
آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا
انها تدل على ان عدم النفع لمن لم يجمع
بين الايمان قبل اشراط الساعة وبين
كسب الخيرة في الايمان ولم يحمله على عموم
النبي بمعنى ان عدم النفع لمن لم يعمل
لا الايمان قبلها ولا كسب الخيرة لان النبي
الايمان يستلزم نفي كسب الخيرة في الايمان
وفيه بحث لان كلام صاحب الكشاف
ليس بقطعي بان او في الآية في سياق
النبي حتى يستفاد نفي العموم من القربنة
بل يحتمل كون او دخلت على النبي
فا فادت ايقاع احد النفيين لاعمومه
والقدر لم تكن آمنت او لم تكن كسبت
وذلك لانه قال قوله كسبت في ايمانها
خيرا عطف على آمنت فتوهموا
من ظاهره ان مراده ان كسبت عطف
على آمنت عطف مفرد على مفرد حتى
ان النبي المستفاد من لم تكن في لم تكن
آمنت متوجه الى كسبت ايضا قطعاً
وليس كذلك

بوقوعها في موضع الاباحة فكذا في موضع النفي كذا في التقرير فان قيل ان
احدا لما كان خاصا صيغة ومعنى لا يقبل العموم بشئ من دلائل العموم فكيف
يفيد العموم في نحو لا تطع احدا منهما قلنا انما لزم العموم من الضمير لان احدا
(قوله بحيث يفعل احدهما) لانها للسلب الكلي (قوله قال صاحب التلويح كما
ذهب اليه صاحب الكشاف) استدلال صاحب الكشاف بهذه الآية على ان مجرد
الايمان بدون ان يكون فيه كسب خيرا ليس بنافع ولا يخلص صاحبه من الخلود
في النار كما هو مذهب المعتزلة حيث قال قوله لم تكن آمنت من قبل صفة لقوله نفسا
وقوله او كسبت في ايمانها خيرا عطف على آمنت والمعنى ان اشراط الساعة اذا
جاءت وهي آيات ملحقة ذهب او ان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا
غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الآيات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا بايمانها
فلم يفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي آمنت
في وقته ولم تكسب خيرا انتهى فقد حل او في او كسبت على نفي العموم ورفع
الايجاب الكلي على معنى لا ينفع نفسا ايمانها اتنى منها مجموع الايمان والعمل
الصالح في الايمان قبل اشراط الساعة ويلزمه المساواة بين النفس الكافرة اذا
آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي آمنت قبلها ولم تكسب خيرا
فيه لان انتفاء مجموع الايمان والعمل الصالح فيه قد يكون بانتفاء المجموع وهو
في النفس الكافرة وقد يكون بانتفاء العمل الصالح مع وجود الايمان وهو
في النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيرا ولم يحمله على عموم النبي والسلب
الكلي كما جعلها عامة اهل السنة على معنى لا ينفع نفسا ايمانها اتنى منها كل من
الايمان والعمل الصالح فيه قبل ظهور اشراط الساعة فلزمه تخصيص عدم نفع
الايمان بالنفس الكافرة التي لم تكن آمنت قبلها بل آمنت بعد ها لان انتفاء كل
واحد من الايمان والعمل الصالح قبلها لا يكون الا في الكافرة ولا يعمل على عدم
نفع الايمان لمن كان آمن قبل اشراط الساعة لكنه لم يكسب خيرا فيه وانما
جاءها صاحب الكشاف على ما حله بناء على انها لو حلت على السلب الكلي لزم
التكرار بلا فائدة في الآية وذلك لان معناها حينئذ لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن
آمنت ولم تكسب خيرا فيه ونفي الايمان يستلزم نفي كسب الخيرة فلا حاجة الى
نفيه مستقلا فيكون ذكره لغوا فحمله على نفي المجموع فاذا التسوية المذكورة
بناء على ان نفي المجموع قد يكون بانتفاء جميع اجزائه وقد يكون بانتفاء بعض
اجزائه واجب عنه بوجوه الاول ان قوله او كسبت في ايمانها خيرا انما يكون

لغوا على تقدير السلب الكلّي لأن لو كان المقصود منه مجرد بيان عموم النفي
 وليس كذلك بل المقصود منه بيان اشتراط النفع باحد الامرين على معنى لا ينفع
 نفسا خلت عن كل من الامرين على السلب الكلّي ايمانها بل شرط النفع انصافها
 قبل ظهور الاشرط باحد الامرين اعني الايمان السابق المكتسب فيه الخبر
 واصل الايمان يعني لا ينفع نفسا ايمانها لم تنصف باحد هذين الامرين قبل
 ظهور الاشرط الثاني لانعلم ان قوله او كسبت عطف على آمنت بل هو
 معطوف على لم تكن والحق لا ينفع نفسا ايمانها الذي حدث حين يأتي بعض
 الاشرط ولم تكن آمنت قبل وكسبت في ذلك الايمان الحادث خيرا فعلى هذا
 يكون او بمعنى الواو وفيه نظر لان مراده بيان كون او للسلب الكلّي وكونه بمعنى
 الواو ينا فيه الثالث ان الآية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها
 ولا كسبها فيه لم تكن آمنت من قبل او كسبت فيه ففيه لفظ استغنى عن ذكره
 بذكر التفسير فتوافق الآيات والاحاديث الدالة على ان مجرد الايمان بنفع وبورث
 العذاب من العذاب ولو بعد حين اذا عرفت بهذا فلا يتنازاني لما قال في التلويح ان
 او اذا استعمل في النفي فهو نفي احدى الامرين فيفيد حصول العدم عند الاطلاق
 الا اننا قلنا في نسخة اخرى او مقلية على انه لا يقع احد النفيين فحينئذ يفيد
 عدم الشمول كما ذكره صاحب الكشاف في الآية المذكورة فانها تدل على عدم
 الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور اشراط الساعة وبين النفس التي
 آمنت قبلها ولم تكسب خيرا ولم يحتمل على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع الايمان
 حينئذ للنفس التي لم تقدم الايمان ولا كسب خيرا فيه لانه اذا نفي الايمان كان
 نفي كسب الخير في الايمان تكرار اوجب حمله على نفي العموم اي النفس التي
 لم يجمع بين الايمان والعمل الصالح انتهى حمل الشارح مراد التنازاني بقوله
 اذا استعملت او في النفي على وقوعها في سياق النفي بان ينسحب النفي على
 العطف باو فاعترض عليه بان هذا القول منه يدل على ان مراد صاحب
 الكشاف باو في الآية المذكورة هي الواقعة في سياق النفي فكان
 الواجب ان يفيد عموم النفي الا ان القرينة المانعة منه دلت على ان المراد نفي
 العموم لكن كون مراد صاحب الكشاف ذلك ممنوع بل يحتمل ان يكون مراده
 ان او دخلت على النفي فافادت ايقاع احد النفيين لا عمومته على معنى لم تكن
 آمنت او لم تكن كسبت ثم ايد ذلك بمادة التنازاني في شرح الكشاف بان
 كلامه بمجة يدل على ان مراد صاحب الكشاف ما ذكرناه فصار بين كلامي

بل يحتمل ان يكون مراده ان كسبت
 عطف على آمنت ولم تكن المقدر عطف
 على لم تكن المذكور عطف المفردات
 على المفردات وبؤيد ما ذكرنا قوله
 في شرح الكشاف ان العموم انما يلزم
 اذا عطف احد الامرين على الاخر باو
 ثم سلط عليه النفي مثل لم تكن آمنت
 او علمت لا اذا عطف باو نفي امر على
 امر كما تقول لم تكن آمنت او لم تكن
 كسبت وههنا قد تعذر الاول للزوم
 التكرار فنعين الثاني تلخيصه العموم
 انما هو في نفي العطف باو لاقى عطف
 النفي باو وقوله او كسبت عطف على
 آمنت بالنظر الى الظاهر واما
 في التحقيق فكسبت خبر لم تكن
 المحذوف على بمعنى لم تكن آمنت
 او لم تكن كسبت ههنا كلامه واذا
 تأملت فيه حق التأمل عرفت ان بينه
 وبين ما ذكره في التلويح تنافيا في غاية
 الظهور ولكن من لم يجعل الله له نورا
 فانه من نور وقد يقبل في كلام القاضل
 بحثان الاول ان صاحب الكشاف
 بعد ما قال قوله او كسبت عطف على
 آمنت لا وجه لان يقال في توجيهه قوله
 او كسبت عطف على آمنت بالنظر
 الى الظاهر واما في التحقيق فكسبت
 خبر لم تكن المحذوف فانه تشويه
 لكلامه لا توجيه لمراده

والثاني ان عطف كسبت على آمنت
 لا ينافي كون كسبت خبر لم تكن المحذوف
 حتى يكون الاول بناء على الظاهر
 والثاني بناء على التحقيق لما عرفت ان
 كسبت مع كونه خبر لم تكن المحذوف
 معطوف على آمنت فليأمل (و) حكم
 (لو كعكس) حكم (الواو) فانها تني
 الشمول لانها للجمع وتني المجموع يجوز
 ان يكون تني واحد الا ان تدل قرينة
 حاوية او مقالية على انها لشمول التني نحو
 لا ترتكب الزنا واكل مال اليتيم وكما
 اذا اتى بلا الزائدة الموكدة للتني مثل
 ما جاء في زيد ولا عمرو فالحاصل ان
 او اذا وقعت في سياق التني وخلت عن
 القرينة تحمل على شمول التني والافعلي
 تني الشمول والواو بالعكس (وقديكون)
 او (للاباحة) كما يكون للتخير على
 ما سبق اعلم ان مثل قولنا فاعل هذا
 او ذاك يستعمل تارة لطلب احد
 الامرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى
 باحة (نحو جالس الفقهاء والمحدثين)
 وتارة في طلبه مع امتناع الجمع ويسمى
 تخييرا كقوله بع عبدي هذا او ذاك
 والاباحة والتخير قد يضافان صيغة
 الى امر وقد يضافان الى كلة او وقد
 عرفت انه لاحد الامرين فيجوز الجمع
 وامتناعه انما هو بحسب القران

التفتازاني تضاف قول لا نسلم ان مراد التفتازاني بما في التلويح وقوع او
 في سياق التني حتى يلزم الثاني بين كلاميه لجواز ان يكون مراده باستعمال او
 في التني ذكرها في صورة التني واجتماعها مع لا وقوعها في سياق التني
 فحاصل كلامه ان او اذا اجتمعت مع التني فالظاهر توجه التني الى العطف باو
 فيثبت يفيد شمول العدم الا اذا قامت قرينة على انه لا يقع احد التنيين فيثبت
 يعتبر التني او لا ثم عطف احد التنيين على الاخر فيفيد تني العموم كما في الآية
 المذكورة على ما ذكره صاحب الكشاف وهذا ما ذكره التفتازاني بعينه في شرح
 الكشاف فلا مخالفة بين كلاميه ولوسلم ان مراده بما في التلويح ما ذكره الشارح
 لكن لا ضير فيه لجواز ان يكون مراده اشارة الى تعدد الطريق الموصول الى
 المطلوب وذلك لان مراد صاحب الكشاف حمل او في الآية على تني العموم وذلك
 يحصل بطريقين احدهما ان يجعل التني مسلطا على العطف باو على ما اشار اليه
 في التلويح والثاني ان يجعل او مسلطا على التني على ما اشار اليه في شرح الكش ف
 والمقصود من الطريقين تني مجموع الامرين الايمان وكسب الخبر فيه اما على الاول
 فظاهر واما على الثاني فلان ان يقع لخدمتهما يستلزم بالضرورة تني المجموع لان
 المراد بالتنيين تني الاصل الايمان وتني مجموع الايمان وكسب الخبر فبايقاع ايهما
 يفتي المجموع (قوله فليأمل) لعله اشارة الى ان ما ذكره بقوله واما ثانياً فيضئ
 الى جواز العطف على معقول عاملين مختلفين بكلمة او وليس له ثبت (قوله
 فانها تني الشمول) اعلم ان حكم او على عكس حكم الواو لان الواو في الاثبات
 للجمع فاذا دخل عليه التني يكون تني ذلك الجمع فلا يكون سلبا كما باو وكلة او في
 سياق التني للسلب الكلي فكان عكسه الا ان تدل قرينة حاوية فهو لا ترتكب
 الزنا واكل مال اليتيم اي لا تفعل واحدا منهما او مقالية نحو ما جاء في زيد ولا عمرو
 زيادة لا فيثبت يكون للسلب الكلي مثل او وقد يجيء الواو في سياق التني تني
 المجموع من حيث المجموع لا لسلب الكلي لالتني واحدا منهما وذلك فيما اذا كان
 للاجتماع تأثير في المنع نحو لا تناول اللبن والسمنك فان المراد تني المجموع اي
 كلاهما معا حتى او تناول واحدا منهما لا يقال انه لم يمتثل (قوله وقد يكون او
 الاباحة) اي في الانشاء (قوله مع جواز الجمع) هذا ما قاله فخر الاسلام في تفريق
 ما بين التخير والاباحة ان الجمع بين الامرين في التخير يجعل المأمور مخالفا للامر
 وفي الاباحة موافقا له (قوله فجواز الجمع وامتناعه) لوقال فجواز الاباحة
 او التخير انما هو بحسب القران لكان اولي كما قال فخر الاسلام وانما تعرف

الاباحة من التخيير بحال تدل على احدهما ومن دلائل الاباحة ان يكون الكلام
 بعد سبق الحظر نحو لا تكلم احدا الا فلانا او فلانا وان تعرف الصفة المرعوبة
 في كل واحد منهما فكان له الحيا في الجمع بينهما كما في نحو جالس الفقهاء او المحمدين
 او يكون مقصودا اظهار السماحة كما في نحو خذ من مالي هذا وهذا ومن هنا قالوا
 فيمن حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا ان يكلمهما جميعا وكذلك اذا قال
 لا اقر بكن الا فلانة او فلانة فليس بما اول منهما ولو قال قد برى فلان من كل حق
 تجهل الادراهم او دنا نيرانه ان يدعى المسالين جميعا لان هذه مواضع اباحة
 والاباحة من دلائل العموم اما الاول فلانه استثنى من الحظر والاستثناء من
 الحظر اباحة واما الثانية فلان الاباحة اطلاق والاطلاق رفع المانع وذلك يوجب
 التوسعة والتعميم (قوله كما في خصال الكفارة) اعلم انهم اختلفوا فيها فذهب
 بعض مشايخنا والمعتزلة الى ان الكل واجب على البدل فاذا فعل احدها سقط
 الباقي وذهب الجمهور الى ان الواجب واحد من هذه الجملة التي نطق بها قوله تعالى
 فاطعام عشرة مساكين الاية وانما يتبين ذلك باختار المكلف فملا ضمنا لا قول
 ثم لو اتى بالكل كان الواجب واحدا وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
 على واحده وهو ما كان ادنى قيمة ثم اختلف الاولون فقال بعضهم المراد بوجوب
 الجميع عدم جواز الاخلال بجمعها ولا يجب الاتيان بالمكلف اختيار واحد
 وهو مذهب الفقهاء فكان النزاع لفظيا وقال بعضهم لو اتى بالجميع يثاب على كل
 واحد ولو ترك الجميع يعاقب على ترك كل واحد فكان الخلاف معنويا واستدلوا
 بان احد الاشياء غير عين اما ان يكون موجبه ثبوت الحكم في واحد غير عين اوفي
 واحد معين اوفي الجميع على سبيل الجمع او على سبيل البديل لا سبيل الى الثاني
 والثالث لانه خلاف الصيغة والاجماع ولا ال اول لانه تكليفه بالمجهول وهو
 محال فبين وجوب الكل على سبيل البديل كما هو الطريق في فرض الكفاية
 واستدل الجمهور بانها ذكرت في موضع الانشاء فتوجب التخيير على احتمال
 الاباحة حتى اذا فعل الكل جاز فالعمل على الكل على البدل الفناء للنص عن
 مقتضاه مع امكان العمل به وذلك باطل فكان الواجب احدها لانه عمل بمقتضاه
 والقياس على فرض الكفاية باطل لانه واجب على سبيل الجمع لكنه يسقط باتيان
 البعض عن الباقيين وقولهم التكليف بالمجهول محال ممنوع لانه التكليف مبنى
 على سبب العلم لا على حقيقة كنهانه على سبب القدرة وهو حاصل لان باختيار
 المكلف وشروعه في الفعل يصير معلوما لان الاجرام والجهالة انما جاء من تعدد

فان قيل قد لا يمتنع الجمع في التخيير كما في
 اخصال الكفارة قلنا المراد امتناع الجمع
 من حيث الامتثال بالامر في امر
 الوجوب لا يكون الامتثال الاباحيا
 وليس جمع الجميع من حيث الامتثال به
 بل بالاباحة الاصلية حتى لو لم تكن لم يجر
 كما اذا قال يع هذا العبد او ذلك وطلق
 هذه الزوجة او تلك وقد يفرق بينهما
 لا يجب في الاباحة الاتيان بواحد ويجب
 في التخيير

فان كان الاصل فيه الخطر وثبت الجواز
 بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى
 هذا او ذلك بمنع الجمع وبجواب الاقتصار
 على الواحد لانه المأثور به وان كان
 الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد
 كما في خصال الكفارة جاز الجمع بالاباحة
 الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل
 الاباحة (م) قد يكون اولاً للعطف
 بل (بمعنى حتى او) بمعنى (الى او)
 بمعنى (الان) اذا وقع بعدها مضارع
 منصوب ولم يكن قبلها مضارع كذلك
 بل فعل ممتد يكون كالعام في كل زمان
 ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعده او
 والمانع من العطف اما لفظى او معنوى
 الاول (كقوله تعالى ليس لك من الامر
 شئ او يتوب عليهم) على احد الاقوال
 اى ليس لك من الامر في عذابهم
 او استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم
 او تعذبهم فان عطف الفعل على الاسم
 غير جائز وتحريم ان يدعوا عليهم بالهلاك
 يحتمل الامتداد فجعل على الغاية (و)
 الثانى (نحو لا زمك او تعطى حتى)
 فان المقصود وهو كون اللزوم لاجل
 الاعطاء لا يحصل مع العطف فسقطت
 حقيقته واستعمل بما يحتمله وهو الغاية
 او الاستثناء

ما صدق عليه المفهوم وذلك يرتفع باختاره واحداً معنا (قوله فان كان الاصل
 فيه) اى في التخيير (قوله وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة) فان قيل لم
 لم يسم الاباحة فقط قلنا لوجوب الاتيان بواحد منهما ولا يجب في الاباحة (قوله
 وقد يكون اولاً للعطف آه) يعنى ان او اذا دخلت على الافعال فله معنى آخر
 لا يوجد فيها اذا دخلت على الاسماء وهو ان يجعل بمعنى حتى او بمعنى الى او بمعنى
 الان مجازاً المناسبة بين او وبين هذه الحروف لان الواحد المذكورين وتعيين
 كل واحد منهما باعتبار الخبر قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية
 في حتى والى قاطع للفعل الممتد الى الغاية وكما ان الفعل الاول ممتد في جمع
 الاوقات الاوقف وقوع الفعل الثانى فتمتد بنقطع امتداده في صورة الاستثناء
 (قوله اذا وقع بعدها مضارع منصوب) هذا بيان لموقع كون او بمعنى احد
 الحروف الثلاثة المذكورة يعنى انها انما تكون بمعنى احد هذه الحروف في محل
 يكون بعدها مضارع منصوب وما قبلها فعل ممتد في كل زمان ويقصد انقطاعه
 بالفعل الواقع بعده او فعبارة اشارة الى وجه المناسبة بينهما ايضا (قوله على احد
 الاقوال) اختلفوا في تفسيره فقيل صاحب الكشف قوله او يتوب عليهم عطف
 على ما قبل ليس لك من الامر شئ وقوله ليس لك من الامر شئ بوجه معترضه
 والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكم او يهنهم او يتوب عليهم
 ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شئ انما انت عبد
 مبعوث لانذارهم ومحامدتهم فعلى هذا يكون او على حقيقته ولا مانع منه لانه
 عطف المضارع على المضارع فلا يكون مما نحن فيه وقيل قوله او يتوب منصوب
 باضمار ان في حكم اسم معطوف باو على الامر او على شئ لئى ليس لك من امرهم
 شئ او التوبة عليهم او تعذيبهم وعلى هذا القول يكون او على حقيقته ايضا وقيل
 انه ليس بعطف على ما قبل ليس لك ولا على الامر او على شئ بتقدير ان بل هو
 بمعنى الغاية على معنى ليس لك من الامر في عذابهم او استصلاحهم شئ حتى
 تقع توبتهم او تعذبهم او بمعنى الان يقع توبتهم او تعذبهم وذلك لان عطفه على
 ما قبل ليس لك خلاف المتبادر وكذا عطفه على الامر او على شئ بتأويل الاسم
 بتقدير ان وعطفه على ما قبل ليس لك بلا تأويل الاسم من قبيل عطف المستقبل
 على الماضى وعلى شئ من قبيل عطف الفعل على الاسم والكل غير مستحسن سيما
 في كلام الله فيكون بمعنى الغاية مجازاً (قوله في عذابهم او استصلاحهم) اشارة
 الى اختلاف الرواية في سبب نزوله فانه روى ان سبب نزوله ان النبي عليه السلام

استأذن ان يدعو عليهم فبقي عن ذلك وروى ايضا انه عليه السلام لما شج وجهه يوم احد سأله اصحابه ان يبلغهم ويدعو باهلاكم فقال عليه السلام ما بعثني الله تعالى لسانا ولا طعنا ولكن بعثني داعيا ورحمة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت ونهى عن سؤال الهداية لهم فان قيل ان او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينسب اليه عند توبتهم فيصبح الدعاء عليهم حينئذ او سؤال الهداية والاول يمنع والثاني تحصيل الحاصل اجيب بان الكلام ساكت عنه والساكت ليس بحجة ولو سلم انه حجة لكني نخار الشق الثاني ونمق لزوم تحصيل الحاصل لجواز ان يكون المراد من سؤال الهداية الدوام عليها وذلك جائز بعد توبتهم (قوله فان عطف الفعل على الاسم غير جائز) للمانع اللفظي في الآية المذكورة ومن قبيل المانع اللفظي ايضا قولهم والله لا ادخل هذه الدار وادخل تلك بالنصب لان اوقية بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب عليه وعطف المنصوب على الرفوع لا يجوز فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها اولاً حيث فلو دخل الثانية اولاً في عينه لانتفاء المحلوف عليه وما يقال ان تعذر العطف فيته من جهة ان الاول مني لبعض مستقيم اذ لا امتناع في عطف المبتدأ على المنفي وبالعكس حتى لو قال وادخل تلك بالرفع كان عطفها الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه احدا الامر من عدم دخول الاولى او دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حيث والا فلا بحث سواء دخلها اولم يدخل واحدة منهما او دخل الثانية دون الاولى ويحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي ويلزم شمول العدم لوقوع اوفى النفي فيبحث بدخول احدي الدارين ابتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا او عمرا (قوله ونحريم ان يدعو عليهم بالهلاك) لو قال ان يدعو عليهم اولهم بالهلاك او الصلاح لكان اولى واوفق (قوله لا يحصل مع العطف) لغو في العطفية المذكورة فيه (قوله لان تناول احد المذكورين) شروع في بيان المناسبة والعلاقة بينهما وبين الغاية والاستثناء (قوله الامتداد وشمول الاوقات) الاول ناظر الى الغاية والثاني الى الاستثناء (قوله فوجب اصهاران) اما في الغاية فلان حرف الجر لا يدخل الاعلى على الاسم واما في الاستثناء فليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقف لان ان تجعل مدخولها في تأويل المصدر (قوله اما حرف الجر) كما في حتى والى (قوله وقد يكون او بمعنى بل) اشترط فيه سبويه امرين

لان تناول احد المذكورين يقتضي تناهي احتمال كلي منهما وارتفاعة بوجود صاحبه وبخلافه الكلام لا احتمال صدره الامتداد وشمول الاوقات فوجب اصهاران اما حرف الجر وليكون المستثنى مصدرا منزلا منزلة الوقت المخرج عن الاوقات المشمولة لصدوره ومنه قول امرئ القيس بكى صاحبي لما رأى الدرب دونه وايقن ان الاحقان بقبصرنا فقلت له لا تبك عينك انما تحاول ملكا وعموت فبعذرا (و) قد يكون او بمعنى بل (قوله تعالى) فهي كالخجارة (واشد قسوة) اي بل اشد قسوة قيل (وعليه قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا) الآية قال مالك لما كان اوفى النساء للخير ثبت الخير في كل نوع من انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض فاجاب بعض ائمتنا بانه تعالى ذكر الاجزئية مقابلة لانواع الجنابة والجزاء مما يزيد بازيد الجنابة وينقص بانقصاصها وجزاء سبعة سبعة مثلها فلا يليق مقابلة اعطال الجنابة باخف الجزاء ولا العكس فلا يجوز العمل بالخير الظاهر من الآية فوز صفت الجملة المذكورة في معرض الجزاء على انواع الجنابة المتفاوتة المعلومة عادة حسب تقضية المناسبة

فانقل جزاؤه القتل والقتل والاخذ
 جزاؤه الصلب والاخذ جزاؤه قطع اليد
 والرجل والنخوف جزاؤه النفي اى
 الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه
 على هذا المثال واجاب بعضهم بما فى المتن
 قال سمي الامة بعد ما ذكر الجواب
 الاول وقيل انها وهما بمعنى بل فيكون
 المراد بل يصلوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل
 النفس واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا
 اخذوا المال فقط بل بنفوا من الارض
 اذا خوفوا الطريق فظاهر بذلك ان خلط
 الكلامين وجعلها جوايا واحد كما فعله
 البعض ليس كما ينبغي اعلم ان كلمة حتى
 لم تذكر ههنا كما ذكرت في سائر الكتب
 لان الاصل فيها هي الجارة لا العاطفة
 كما سيجي فالاحسن ان تذكر في الحروف
 الجارة (ومنها) اى من الجروف (حروف
 الجر) وجه التسمية مشهور (فالباء
 للاصاق) وهو تعليق الشئ بالشئ
 وايضاله اليه مثل مررت بزيداى الصفت
 مرورى بى مكان بلا بيه زيد (فلا تخرج)
 اى اذا كانت الباء للاصاق فقول التولى
 لعده لا تخرج (الاباذنى يوجب لكل
 خروج اذنا) لانه استثناء مفرغ ومعناه
 لا تخرج خروج الاخر وجاباذنى والنكرة
 فى سياق النفي نعم فاذا اخرج منها بعض
 نفي ما عداه على العموم (لا) قوله
 لا تخرج (الا ان اذن لك) فانه لا يوجب
 لكل خروج اذنا

احدهما تقدم نفي او نهى والثانى اجازة السائل نحو ما قام زيد او ما قام
 ولا يغم واجازة الكوفيين مطلقا بلا شرطى فتمثله الالاية المذكورة على
 الكوفيين (قوله على انه ورد فى الحديث) وهو ما روي عن محمد بن ابي يوسف عن
 الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبي عليه السلام
 وادع اباردة هلال بن عويمر الاسلمى فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم
 اصحاب ابردة الطريق فنزل جبرائيل عليه السلام على النبي عليه السلام
 بالحد فيهم ان من قتل واخذ ما لصلب ومن قتل ولم يأخذه قتل ومن اخذ ما لغير
 يقتل قطعت يده ورجله من خلاف وفي رواية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق
 ولم يقتل ولم يأخذ المال نفي فان قيل ان بارادة الاسلام لا يثبت الاسلام ولا يخرج
 بها عن كونه حريا والحد لا يجب على من قطع الطريق على الحربى ولو مستأمن
 فكيف يصح الاحتجاج به اجيب بان معناه يريدون احكام الاسلام فانهم اسلموا
 وهاجروا تعلم احكام الاسلام ولو سلم انه على ظاهره لكن من جاء على قصد
 الاسلام من داره ودخل دارنا فهو بمنزلة اهل الذمة والحد يجب على من قطع
 الطريق على اهل الذمة (قوله قاتل المتن) اى قتل او معنى بل (قوله ان
 خلط الكلامين) اى الجوابين المذكورين (قوله وجه التسمية مشهور) اعني
 انها تخرج مع الفعل وشبهه الى ما يليها وانها تعمل عمل الجر كما سميت به
 الحروف حروف الجزم وحروف النصب لعمل الجزم والنصب (قوله فالباء
 للاصاق) وهو على نوعين حقيقى ان كان مفضيا الى نفس المجرور كما فسكت
 بزيدا اذا قبضت على شئ من جمعه او ثوبه الذى على يده ولو قلت استسكته احتمل
 ذلك وان يكون منعه من التصرف ويجازى ان اقلطى الى ما يتوجب من المجرور
 كمررت بزيدا والشاوخ رجه الله فصره اولا بياصال الشئ بالشئ ثم مثله بالمجرور
 والاولى تمثله بالحقيقى تأمل والمراد بالشئ الاول معنى الفعل وشبهه بالشئ
 الثانى هو الاسم لفظا وتقديرا فلا يرد نحو ما رحبت فانه فى تقدير الاسم ولا يخرج
 همزة التعديبة فى مثل اكرمت زيدا مع كونها موصولة معنى الفعل الى ما يليها فان
 ما يليها هو الفعل لا الاسم لالفاظ لا تقديرا على ان كونها موصولة معنى الفعل الى
 ما يليها ممنوع اعلم انه يتفرع على كون الباء للاصاق مسائل منها ما فى حروف
 الاسلام او قال ان اخبرتنى بقدم فلان فبيدي حروف النصب الكلام الى الخير
 الصادق لان ما صحبه الباء لا يصلح مفعولا للخبر فيكون مفعول الخبر محذوف والباء
 حرف الاصاق فيكون معناه ان اخبرتنى خيرا ملصقا بقدمه والقدم اسم فاعلم

موجود

في قوله ان خبره ان فعله ان مقدمه يتناول الكسرة لا غير
 في الالف فصله مقول وان مع ما قبلها مصدر ومنه ان خبره تنى قدمه
 ومفعول الخبر كلام الجمل فصله المفعول الثاني الكلام في قوله وذلك دليل
 بالوجود لامرجه ان ما وقع مفعول الخبر في المثال المذكور فعل صحبه
 اليه مفعول قبل صحبه البناء لا يصلح مفعول الخبر فيه لا يصلح
 كسرة في المثال اخرى مظهره وانما الكبرى فلان ذكره فخر الاسلام في جامعته ان
 في قوله مقتضى مقولين احد هما الذي بلغه والثاني الكلام الذي يصلح دليلا
 على المعرفة فانه في المثالين في مقدمه فلان كان القيد مفعولا بالخافض
 فلم يصلح مفعول الخبر لان المفعول لا يشتمل على خبره مفعول آخر من
 جنس الكلام كما يقال ان خبره تنى خبره مفعولا بمقدمه فلان في مقدمه على
 خبره مفعولا والمصداق الخبرية المقدم لا يتصور قبل وجوده والياء الاصل في مقتضى
 وجوده انتهى واعترض عليه بان الاصل ان قوله مقدمه فلان لم يصلح مفعولا للخبر من
 حيث المعنى والمحل لجواز ان يكون الخبرية مفعولا بمصوب المحل على المفعول كما
 في اخرى بهذا الخبر فلان في المثالين خبره مفعولا بالمفعول لان المفعول
 لا يشتمل على المقتضى فلان المقدم اسم الفعل ومفعول الخبر لا يكون الا كالمقتضى به
 المعرفة وصحة السيد المذكور باعتبار ان المفعول وقع كلاما وليس الكلام قيد
 واذا لم يصلح ان يكون مفعولا لظن لا يقتضي بطل خبره مفعولا وهو ظاهر
 ومجازه ايضا لان محله الخبر مقتضى محله العلم لانه خلف عن محله في الكلام وهذا
 ادنى الشرطين فيقدر محذوفه ان محله الكلام العاقل فيكون محله الخبر تنى
 خبره مفعولا في المثالين خبره مفعولا بوجوده في المثالين من لا يصلح به الخبر وانما
 اذا قال ان خبره تنى ان مقولما مقدمه فانه مقارن الكسرة اعتبارا لغير مفعول
 بالياء فصله مفعولا بالخبر لفظا بان يجعل ان مع ما بينه وبين مصدره حتى يكون مفعولا
 في خبره تنى فيكون مفعولا لانه لا يصلح معنى لان مفعول الخبر الكلام لا فعل فالحققة وان
 تدهرت فالصير ان الخبر في الكلام فكان خبره مفعولا في الكلام بقوله
 والكلمة المقدمه بوجوب الظن به ومنها التوقال لآخر انما انشأ في قوله بمشقة الله تعالى
 لا يصلح المطلق لانه لا يجعل المطلق ملصقا بمشقة الله تعالى لا يقع قبل المشقة
 اذا لخص في مفعول الملتصق به اكن الاصل في مشقة الله تعالى غير معلوم لنا فلا يقع
 المطلق ومنها في المصنفة يانه ان البناء في الخبر في الاذان في الاصل في
 في مقتضى ملصقا بالاذن وفك الملتصق هو الخروج لانه لا يدين تقديري في مقتضى

الا لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان
 الاذن ليس من جنس الخروج فحمله
 على القيمة المناسبة بينهما قال الغزالي
 في غير الامداد المتباينين والبيان
 في ان الاستثناء قصر المستثنى منه
 وبما ان استثناء حكمه وايضا كل منهما
 اخراج لبعض ما يتناول المصدر فيكون
 مستثناه لا يخرج الى انه كذا لك فيكون
 بطر وحدهما في وقت وجود الاذن
 فاذا وجد خبره ارتفع الخ فاق قيل
 المصدر قد يقع حيثما السبعة الكلام قول
 انك خبر في الخبر اي وقت خوفه
 فيكون تقديره لا يخرج وقتا الا وقت
 ادنى فيجب ان يخرج اذن اجيب بان
 هذا التقدير هو خفيان بحيث ان خرج
 مرة اخرى بلا اذن والتقدير الاول يوجب
 ان لا يخرج فلا يحدث بالنسبة واعترض
 عليه بان هناك وجهان ثالثا يقتضي
 وجوب الاذن لكل خروج

وهو ان يكون على حذف البناء اي الابان
 آذن فيصير بمنزلة الاباذني وحذف
 حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند
 معارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما
 عن المعارض ورد بان قولنا الاخر وجا
 باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
 خروجان ان ذلك فانه محتمل لا يعرف له
 استعمال والجواب ان اختلافه على تقدير
 تسمية انما هو من ترك بعض المقدرات
 وهو البناء وذكر بعضها وهو خروجا
 حتى اذا قدر هكذا لا يخرج الاخر وجا
 ملصقا بان آذن لك لا يبقى اختلال اصلا
 فالصواب في الرد ان يقال انهم صرحوا
 بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى
 لو كان في جانب آية وفي آخر آياتان
 او في جانب حديث وفي آخر حديثان
 لا تترك الآية الواحدة ولا الحديث الواحد
 ولا يقال تعارضت الآيات فثبت الآية
 الاخرى سالمة عن المعارض وكذا الحال
 في الحديث (والاستعانة) اي طلب
 المعونة بشئ على شئ مثل كتبت بالقلم
 وقيل انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك
 الصفت الكتابة (فقد دخل) اي اذا
 كانت البناء للاستعانة تدخل (الوسائل)
 اذ بها يستعان على المقاصد (كالامان)
 في البيع فان المنفرد الاصل من المبيعة
 هو الانتفاء بالملوك وذلك في البيع
 والتمن وسيلة اليه لانه في الغالب من
 العقود التي لا ينفع بها الذات بل بواسطة
 التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الاكالات

المستثنى منه وهو الخروج المدلول عليه بالانخرج وهو عام لكونه نكرة في سياق
 النفي فصار كانه قال لا يخرجني خروجا الا خروجا ملصقا باذني وصار الخروج
 الموصوف بكونه ملصقا بالاذن مستثنى عام لان النكرة الموصوفة بصفة عامة
 تكون عامة فاذا اخرج بعض افرادها اعني الخروجات الموصوفة بالالصاق بالاذن
 بقي ما عداه تحت حكم النفي فاذا خرجت بغير اذنه خنت ومن هذا التقرير اندفع
 ما يشوهه انه لا يلزم من بقاء الخروج الغير الملصق بالاذن على حكم النفي عموم
 الخروج المستثنى لجواز ان يراد به خروج واحد ملصق بالاذن وجه الدلالة فاع
 يظهر من كون النكرة الموصوفة بصفة عامة وكذا الحال في قوله ان خرجت
 الاباذني لان اليمين فيه لمنع فكله قال لا يخرجني الاباذني فان قيل ان ثبوت
 المصدر انما هو بطريق الاقتضاء ولا عموم للمقتضى لانه ثبت ضرورة فكيف يتم
 بوقوعه في سياق النفي اجيب بمنع كونه من باب الاقتضاء بل من باب الحذف
 والمخذف كالمذكور فيم بوقوعه في سياق النفي فصار لا يخرج الاباذني من قبيل
 لا آكل الاكلا من قبيل لا آكل لان الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام لثبوته
 ضرورة ولان المراد هي الماهية من حيث هي لا الفرد بخلاف اكلا لانه للفرد
 لكونه مذكورا صريحا فيم في سياق النفي (قوله اذ لا يمكن حمله على حقيقة
 الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج) فان قيل ان هذا الدليل جار
 بعينه في لا يخرج الاباذني مع انه حمل على حقيقة الاستثناء لاعلى الغاية فلنا نعم
 الا ان هناك ما يقتضى تقدير الملصق بالاذن من جنس المستثنى منه وهو
 البناء فقدر المستثنى من جنس المستثنى منه فعمل على حقيقته بخلاف ما نحن فيه
 اذ ليس همنا ما يقتضى ذلك فيصير المستثنى بالضرورة هو الاذن وهو لا يصلح لذلك
 لعدم المجانسة فيصير الى المجاز فجعل الابعث حتى للعناية التي ذكرها الشارح
 فان قيل لما صير الى المجاز فليجعل المستثنى منقطعاً اجيب بان جعله يعني حتى
 اقرب الى الحقيقة وهي الاتصال لان حتى يكون المعطوف بها ما جراً او ما بلا في
 آخر جزء وفيه معنى الحقيقة فصار اقرب الى الحقيقة فان قيل فليحمل الاستثناء
 في كل ما تعذر الحمل فيه على الحقيقة لاعلى المنقطع اصلاً لكونها اقرب
 الى الحقيقة مع اهم اتفقوا على القول بالاستثناء المنقطع فلنا لما حمل على الغاية
 فيما يمكن جعل ما بعد الاغاية لما قبلها كما فيما نحن فيه ولا يحمل على المنقطع
 كما في نحو جاني القوم الاحرار فان قيل قد صرحوا في قوله تعالى لا تدخلوا بيوت
 التي الا ان يؤذن لكم ان تكرار الاذن شرط في الدخول ولو استلزم سقوط البناء

وهو شرط لزوم التكرار لما شرطوه فليس واجب بان الاسم ان يكرر الا ان كان اللفظ
 الا ان يؤذن كيف وانه لو كان بلفظ حتى كان الحكم ايضا كذلك لكان حرف ذلك من
 قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله المصدر قد يقع جيبا) اي ظرفا يعني
 ان ان مع الفعل في معنى المصدر فيجوز ان يقع (قوله بان هناك وجهان ثالثا) هذا
 الوجه فانه الفراء قاله قال ان مع الفعل مصدر ولا اتصال له بما قبله في لا تخرج
 الا ان آذن الابصلة فوجب تقدير الصلة وهي الباء واجيب بان الاسم ان المصدر
 يحتاج في الاتصال الى صلة ولو سلم فلان اسم تعين الباء لذلك حتى يقتضى ملصقا
 ولو سلم فاضمار الجار قليل وان سلم به اللفظ عن الاختلال (قوله وقيل انها اجمعة
 الى الاصاق) قيل ان الاصاق معنى لا يفارقه الباء ولهذا اقتصر عليه سيبويه
 وفرع فخر الاسلام دخولها في الايمان على كونها للاصاق لكون الملتصق به تبعها
 للملتصق بمنزلة الالة فدخل في الايمان التي بمنزلة الالات (قوله وجود
 المبيع) اي في ملكه لاني مجلس العقد (قوله والمصدر رأس المال) اي الثمن لان
 رأس المال هو الثمن في السلم والمسلم فيه هو المبيع واذا كان الكفر في السلم هو المبيع
 لا يجوز الاستبدال فيه بشر كقوله او تولى او هبة قبل القبض وكذا لا يجوز التصرف
 في رأس المال قبل القبض لانه لما كان مستحق القبض في المجلس لم يجز التصرف
 فيه قبل القبض لانه بقوت القبض المستحق وبدل عليه قوله عليه السلام لا تأخذ
 الاسلك ورأس مالك فانه يمنع التصرف فيهما قطعا حتى لم يجوز اخذ غيرهما
 بدلائمهما ولان رأس المال فيه له شبه بالمبيع حيث لا يجوز فيه تفويت القبض
 بالتخليك او البراء كالبيع فاخذ حكمه فقوله كعدم جواز الاستبدال في الكفر
 قبل القبض ليس على ما ينبغي الاشارة جواز الاستبدال في رأس المال قبل
 القبض مع انه لا يجوز ايضا والجواب عنه ان مراده ان الكفر لا يجوز استبداله قبل
 القبض في صحة السلم لكونه مبيعا فيه بخلافه في الصورة الاولى فانه يجوز
 التصرف فيه في تلك الصورة لكونه ممنا نقل عنه قوله يعني كراهة هذا العقد تسليم يرد
 عليه ان هذا التوجه بزاوية آخر اقوى منه وهو ان يعتبر الكلام مقلوبا
 كما اعتبر اشترت مائة درهم بهذا العقد اتفاقا مع ان في هذا التوجه عملا
 بحقيقة الشراء وحقيقة الباء وحاصل السؤال انه لم تعين السلم انتهى فاذا ذكره
 في الكتاب بناء على تسليم كونه سليما (قوله فلا يجب الاستيعاب في مسح
 الرأس) ذهب الشافعي الى ان الفروض فيه اقل ما يطلق عليه المسح ولو شجرة
 لا يطلق قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم والمطلق بسقط بادن ما يطلق عليه المسح

ولما اشترط وجود المبيع انحصار البيع
 لا يوجد الثمن فان كان الاصل ان يدخل
 الباء في الايمان (فبعت) اي قول
 الطابع يعني (هذا العبد بكذا) من الخطة
 مثلا (بيع) والعبد مبيع والكر من
 يفت في الذمة حال (و) قوله بعت (كرا)
 من الخطة (بهذا) العبد (سلي) والعبد
 رأس المال والكر مسلم فيه (فبراعى
 شرائطه) من التأجيل وبين القبض
 والجنس والصفة وقض رأس المال
 في المجلس ونحو ذلك مما توقف عليه
 السلم ويجب تقديمه عليه (و) براعى
 (اوازمه) التأخر عنه كعدم جواز
 الاستبدال في الكفر قبل القبض (واذا
 دخلت) الباء (المحل) هذا تفريع ثان
 على دخولها الوسائل (لم يجب استيعابه)
 اي استحباب المحل بالفعل (كالاته)
 اي كما لم يجب استيعاب الالات بالفعل
 يعني لما كان الاصل في الباء ان تدخل
 الوسائل والالات نحو مسحت الحائط
 يدي ولم يشترط الاستيعاب في الالة
 لكونها غير مقصودة بالفعل وانما قصد بها
 التوصل الى المقصود بل اشترط استيعاب
 المحل لكونه المقصود شبه المحل الذي من
 شأنه الاستيعاب اذا دخله الباء بالالة
 التي من شأنها عدم الاستيعاب (فلا يجب)
 الاستيعاب (في مسح الرأس) كاذب
 اليه مالك لان الباء دخلت المحل في قوله
 تعالى وامسحوا برؤوسكم

وله ورد على قوله واذا دخلت المحل لم يجب استيعابه ان الباء في التيم قد دخلت المحل وقد وجب استيعابه اجاب بقوله (واما وجوبه) اي وجوب الاستيعاب (في التيم ان صح) انما قال ذلك لما قيل انه لا يجب مسح منابت الشهور الخفيفة بالتراب في الوجه كاللحية الخفيفة ولان مسح الاكثر يكتفي في رويها الحسن قياسا على مسح الخف والرأس (فبالحديث المشهور) وهو قوله عليه السلام لعمر رضي الله عنه يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين فان الوجه اسم للكل فلولا الاستيعاب لزم ان يراد به البعض (ولانه) اي التيم (خلف عن المستوعب) وهو التوضوء فلما وجب استيعاب الوجه في الاصل وجب استيعابه في الخلف لان الخلف لا يخالف الاصل اصلا (ولان) المسح بالصعيد في العضوين قائم مقام الوظائف الاربع وانما نصفت للتخفيف ولا شك ان (كل تصفيف يقتضي بقاء الباقي على ما كان) عليه من الوصف كصلاة المسافر وعدة الاماء وحدود العبد ونحو ذلك (وعلى الاستعلاء) صورة نحو ركب على الفرس او معنى نحو تأمر علينا (و) لان الواجب مستعمل على من عليه كما يقال ركبته دين (يستعمل) على (للوجوب)

قلنا لو كان كذا الفعله عليه السلام ولو مرة في العمر لاسقاط الواجب لكنه لم يفعل ما دون الناصية قطعا وليس في الشرع واجب لم يفعله الشارع في مدة حجرة قصدا ولم يعلم بل ان ما فعله دائما في ضمن السنة اي الربيع والاستيعاب ولانه لا يمكن المسح على شفرة الابازيد زيادة عليها وما لا يمكن الواجب الابه فهو واجب فان زيادة واجبة وذهب مالك الى ان المفروض فيه الاستيعاب مستد لابان الآية مجملة بينها حديث عبدالله بن زيد انه عليه السلام توضأ ومسح رأسه واستوعب والقياس على آية التيم نحو قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم قلنا الحديث مجمل على الاستيعاب جماعين الدليلين والقياس ليس بشيء اذ لقياس بين الاصل والبدل ولو سلم فالقياس على مسح الخف اولي من القياس على التيم لجامع الوضوء فلماذا ذهب اصحابنا الى ان الفرض مقدار الناصية لقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم لان الباء قد تدخل على الالة نحو مسحت الحائط يدي فتكون لاستيعاب المحل لا الالة وقد تدخل على المحل كما في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم فتكون لاستيعاب الالة لا المحل والالة هي اليد وهي غالب مقدار ربيع الرأس فان قيل يجوز ان تكون الباء زائدة كما روي عن مالك فيكون للمعنى وامسحوا برؤوسكم فيفيد الاستيعاب قلنا الغاء الحقيقة مع امكانها لا يجوز وقد امكن ههنا لان حقيقة هو الاصباح وقد امكن ههنا ولو اعتبر الاستعانة كما ذكرناه بخلاف آية التيم فان الباء فيها زائدة شوبت الاستيعاب فيه بالحديث المشهور فتكون الباء زائدة بالضرورة فان قيل يجوز ان تكون للتعويض كما روي عن الشافعي فيفيد جواز الاقل من الربيع اجيب بان جعله للتعويض بفضي الى الترادف والاشراك اما الترادف فكلمة من لانهما موضوعة للتعويض واما الاشتراك فلانهما موضوعة للانصاف فلو كانت حقيقة في التعويض ايضا لم الاشتراك وكلاهما خيرت في اللغة (قوله) فان الوجه اسم للكل (هذا هو المشهور وقيل ان الوجه ذكره في اللام واللام اما العهد والحقيقة والاستغراق اوزائدة لاسبيل الى الاخير لانه الغاء ولا الى الثالث لانه غير متصور لان الاستغراق انما يكون في الافراد والخطاب لشخص واحد ولا الى الاول لانه مائة معهود اصلا والثاني يفيد المطلوب لان الوجه ما يواجه به الانسان وهو من قباص الشعر الى اسفل الذقن ومن شحمة الاذن الى شحمة الاذن (قوله ولانه آه) من قبيل الاستدلال بدلالة الكتاب تأمل (قوله وعلى الاستعلاء) وفي المعنى الاستعلاء اما على الجور وهو الغالب نحو وعليها وعلى الفلك يحملون او على ما يقرب منه نحو واوجد على النار هدي وقد

يكون

ای اذا كان على للوجوب شرما فقول المقر لقلان على ألف

(دين) لا وديعة (الا اذا وصل به) ای
 بقوله على ألف قوله (وديعة) ففصل
 على وجوب الحفظ ترجيحاً للمحصل
 على الموجب يكون اللفظ محكما وهو قوله
 وديعة (ثم) لان الجزاء لا يترجم للشرط
 لزوم الواجب لمن عليه يستعمل
 (في الشرط) ای في معنى يفهم منه
 كون ما بعد هاشرطا لمصاحبا (نحو)
 قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا ان لا يمسك
 بالله شيئا) ای بشرط عدم الاثر الثانيان
 قيل لاختفاء في انها صلة للمبايعة يقال
 بايئناه على كذا فكيف تكون للشرط
 قلنا كونها صلة للمبايعة لا ينافي بشرطية
 مدخولها للمبايعة لتوقفها عليه (ثم)
 لما بين التوضيح والعوض من الزوم
 والوجوب تستعمل (في العوض) ايضا
 كالباء الا ان الشرط لتوقفه على الشرط
 يتعقبه تعقب اللازم للترجم بخلاف
 العوض فانه مقارن للعوض ومقابل
 به لا يعتبر بينهما تقدم وتأخر فلم يكن
 في معنى اللازم مطلقا فلا جرم كان
 الشرط بمنزلة الحقيقة فلم يحمل عند
 ابي حنيفة على معنى الباء الا اذا
 تعذر معنى الشرط (كما في المعاوضات
 المحضة) ای الحالية عن معنى الاسقاط
 كالبيع والاجارة والكاج فانها لا تتحمل
 التعليق بالخطر مثلا يلزم معنى القمار
 ففصل على العوض بالاتفاق تحكما
 للتصرف بقدر الامكان

يكون الاستعلاء معنويا نحو ولهم على ذنب ونحو فضلا بعضهم على بعض
 والاول حقيقي والثاني مجازي وكذا المعنوي ايضا مجازي على طريق التشبيه
 كما في الرضى نحو عليه دين كما يقال ركبته دين كأنه يحمل ثقل الدين على عنقه
 او على ظهره ومنه على قضاء الصلاة وعليه الفصاخص لان الحقوق كأنها اذ كانت
 عليه واليه اشارة بقوله ولان الواجب مستعمل على من عليه لكن الظاهر ان يقول
 ولكون الواجب بدل قوله ولان تأمل (قوله بالوضع الشرعي) ولعله اشارة
 الى ما قاله فخر الاسلام ان كلمة على وضعت لوقوع الشيء على غيره وارتفاعه
 وعلاؤه فوقفه فصار موضوعا للالجاب والالزام في قول الرجل لقلان على ألف
 درهم وقال شراحة ان المعاني الاول اعني وقوع الشيء على غيره وارتفاعه وعلاؤه
 فوقفه معاني لغويات وقوله فصار موضوعا للالجاب والالزام اراد به وضع اهل
 اللغة (قوله دين) وانما صار دينا لان الالزام والالجاب الكامل انما هو في الدين
 والاصل في الشيء الكمال الا اذا وصل به قوله وديعة فثبت لا يصير دينا بل يحمل
 على وجوب الحفظ لان على يحتملها الثانية من وجوب الحفظ فحمل عليه ترجيحاً
 للمحصل على الموجب الاصلى التكون اللفظ محكما حيثما في الوديعة به كلفظها
 (قوله صلة) ای زائفة (قوله لا ينافي شرطية مدخولها) فيه اناسلنا انه لا ينافي
 الشرطية لكنه يلزم منه عدم انفهام الشرطية من على بل معنى يفهم من سوف
 الكلام نفسه والعرض كونها متفهمة من على حيث قال اي في معنى يفهم منه
 كون ما بعد هاشرطا لمصاحبا تأمل (قوله كان الشرط بمنزلة الحقيقة) لكونه
 انساب للزوم والوجوب الذي وضع له على في الشرع (قوله ففصل على العوض
 بالاتفاق) فلو قال بعثك على الف درهم او اجرتك او سكتك على الف درهم
 كان بمعنى بالف درهم لانه لما تعذر حقيقتها كما فيها من القمار والالزام يناسب
 الالصاق فان الشيء متى لم يشأ التصق به استعمل الالصاق محكما الكلام العاقل
 (قوله يجب ثلث الالفت) للتوزيع ويكون الطلاق باسأله لكونه طلاقا على مال
 كما لو قالت طلقني بالف درهم فطلقها او واحدة (قوله ولا شيء عندك) فيكون الطلاق
 رجعي (قوله لان اجزاء الشرطية) اعلم ان دليل ابي حنيفة موقوف على ثلاث
 مقدمات احدها ان العوض يقابل العوض وما كان كذلك ثبت مع مقابلة مقارنا
 والشرط يتعقب الشرط لتوقفه عليه وهذه اتفاقية وثانيتها ان اجزاء العوض
 تنوزع على اجزاء العوض بالاتفاق واجزاء الشرط لا تنوزع على اجزاء الشرط
 بالاتفاق وثالثتها ان الكلام اذا كانه مجازا ن يحمل على اقربهما اذا عرفت هذا فكلمة

(واما) اذا لم يتعدر معنى الشرط كما
 (في الطلاق) فانه يقبل الشرط
 ولا يبطل به (فكذا عندهما) اي تحمل
 على العوض فيه ايضا لان الطلاق على
 المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا
 كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة
 على تحمل معنى الباء فحمل عليها بدلالة
 الحال (والشرط عنده) عملا بالحقيقة
 (ففي) قول المرأة زوجها (طلقتي ثلاثا
 على الف فطلقها واحدة يجب ثلث
 الالف عندهما) لان اجزاء العوض
 تنقسم على اجزاء العوض (ولا شيء
 عنده) لان اجزاء الشرط لا تنقسم على
 اجزاء المشروط وذلك لما عرفت ان
 ثبوت العوض مع العوض من باب
 المقابلة حيث يثبت كل جزء من العوض
 في مقابلة جزء من العوض ويمتنع تقدم
 احدهما على الآخر كالمتضامين وثبوت
 المشروط مع الشرط بطريق المعاينة
 لتوقف المشروط على الشرط بلا
 عكس فلو انقسم اجزاء الشرط على
 اجزاء المشروط لزم تقدم جزء من
 المشروط على الشرط فلا يتحقق المعاينة
 (ومن لا ابتداء الغاية) المراد بالغاية ههنا
 وفي قولهم الى لانتهاء الغاية هو المسافة
 اطلاقا لامم الجزء على الكل اذ الغاية
 هي النهائية

على لما كانت موضوعا للزوم والوجوب في الشرع والمعاوضة مقابلة وليس
 بين الطلاق الواقع وبين المال مقابلة لم يكن بينهما معاوضة اما الاولى فلامر
 في المقدمة الاولى من ان العوض يقابل العوض واما الثانية فلان بينهما معاينة
 لان الطلاق يقع اولاً ثم يجب المال وذلك معنى الشرط لامر في المقدمة الاولى
 من ان المشروط يعقب الشرط ثم حمله على الشرط اولى لقربه من الحقيقة العرفية
 لامر في المقدمة الثالثة وذلك لان الشرط اقرب من الزوم لما بين الشرط والجزاء
 من الزوم بخلاف الالصاق الذي هو معنى الباء فانه ليس في معنى الزوم بل غايته
 انه يناسبه الزوم فاذا حمل على الشرط يصير قولها طاعتني ثلاثا طلبا منها لتعلق
 المال بشرط الثلاث اي يكون الثلاث شرطا للزوم المال عليها فكانها قالت ان
 طاعتني ثلاثا فلك الف واذا خالف الشرط بان طلقها واحدة لا يجب عليها
 شيء ويكون الطلاق رجعي لان اجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط لامر
 في المقدمة الثانية فالشارح رحمه الله اشار بقوله ان ثبوت العوض مع العوض
 من باب المقابلة الى آخره الى المقدمة الاولى والثانية وسكت عن الثالثة اكتفاء
 بما ذكره سابقا من انها لم تحمل على معنى الباء عنده الا اذا تعذر معنى الشرط
 ثم في قوله فلما انقسم اجزاء الشرط على اجزاء المشروط لم تقدم جزء من المشروط
 على الشرط بحيث لا ينحل هذه الملازمة انه لو طلقها واحدة في صورة الشرط
 لزم تقدم جزء من المشروط وهو المطلقة الواحدة على الشرط الذي هو مجموع
 الالف ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على ان الشرط هو الالف وعلى انه شرط
 بالنسبة الى كل جزء من اجزاء المشروط وهو الطلاق الثلاث والافتقار جزء
 المشروط لا يستلزم تقدم كله من حيث هو كل فلا يلزم ثبوت المعاينة وكلا المقدمتين
 ممنوعتان اما الاولى فلان الشرط للزوم الالف هو الطلاق الثلاث لا العكس واما
 الثانية فلان مجموع الالف اتمها هو شرط لمجموع الطلاق الثلاث لا لكل جزء من
 الثلاث قال في الحاشية ان الطلاق الثلاث شرط للزوم المال فاذا طلقها واحدة
 لم يوجد الشرط فلزم المال موافقا لما ذكره ثم قال وفيه نظر لان على داخل
 على المال فيكون المال شرطا للطلاق لا عكسه (قوله هو المسافة) يشير الى
 مذهب البصريين من ان من لا ابتداء الغاية في غير الزمان سواء كان التجريديا
 مكانا نحو سرت من البصرة او غيره نحو هذا الكتاب من زيدي عمرو ولا يستعمل
 في الزمان وهذا لان لفظ المسافة ظاهر في المكان وقد اجاز الكوفيون استعمالها
 في الزمان ايضا مستدلين بقوله تعالى من اول يوم ويقوله تعالى نودي للصلاة من

يوم الجمعة وقال الرضى من ذهب الكوفيين ان لا يمنع من قولك تمت من اول
 الليل الى آخره وصحت من اول الشهر الى آخره وهو كثير الاستعمال وقال في الفرق
 بين من الابتدائية والتبعية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابلتها
 الى اوما يفيد فالتبعية ان من الابتدائية تعرف بان يحسن في مقابلتها
 فالباء هي هنا افتادته معنى الانتهاء والتبعية تعرف بان يكون هناك شئ ظهر
 هو بعض المجزؤ من نحوخذ من اموالهم صدقة لومقدر نحو اخذت من
 الدراهم اى من الدراهم شأ وقال المبرد والخبيري ان اصل من التبعية
 ابتداء الغاية لان الدراهم في قولك اخذت من الدراهم مبدأ الاخذ (قوله
 وليس لها ابتداء وانتهاء) والازم ان لا يكون ما فرطه من غير ان يجزى ما لا
 يجزى (قوله لا من الجزء على الكل) فان قيل ان نهاية الشئ ما ينتهى به
 والشئ انما ينتهى بصدفه فكيف يكون جزءاً منه حتى يطاق الجزء على الكل قلنا
 لانسان ان الشئ انما ينتهى بصدفه بل ينتهى بجزئه الاخير ولو ساد ذلك لكن لانسان
 ان ضد الشيء لا يكون جزءاً منه اذ للضد انصاف الشيء بالضدين معاني حالة
 واحدة من جهة واحدة واما اجتماعها في الوجود اذ كل واحد من الطرفين فلا
 قادح فيه الا يرى ان الياسين والسواضين الملتصقة مع ان كل منهما جزء منها واما
 حتى قولهم كلمة من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية على القلب اى غاية الابتداء
 وغاية الانتهاء فعلى تقدير تسليم صحة بعده وقد يجاب بان الغاية في معناها
 الحقيقية وهي جنس والابتداء والانتهاء فردان له فكان اضافتها اليه اضافة
 الفرد الى الجنس ولا محذور فيه (قوله اى زائدة) قاله في المغنى ان من تأتى
 على خمسة عشر وجهاً الرابع عشر منها التخصيص على العموم وهى الزائدة
 فى نحو ما جاءنى من رجل طاه قبل دخولها فتمثلت فى الجنس ونفى الوحدة ولهذا
 يصح ان يقول زائد جلان ويمتنع ذلك بعد دخول من الخمس عشر وتوكيد العموم
 وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من احدا ومن ديار فان احدا وديارا صيغتا عموم
 وشرطى زيادتها فى النوعين تقدم نهى او نفي او استفهام بهل او يكون
 مجرورها نكرة او يكون مجرورها فعلا او مفعولاً به او مبتدأ والتخصيص
 ان مجرور من الزيادة اذا لم يكن من الاسماء المقصورة على العموم كاحد وديار
 كان من الاستغراق الجنس نحو ما جاءنى من رجل فان اصل من هذه هى
 الابتدائية الا انه لما انبأ الاستغراق ابتدئ بالجانب المتأهى وهو الواحد
 وترك الجانب الاخر الذى لا يتأهى لكونه غير محدود كانه قيل ما جاءنى

وليس لها ابتداء وانتهاء (وتستعمل
 التبعض) وصلبه المحققون وذهب
 بعض الفقهاء الى ان اصل وضعها
 للتبعض دفعا للاشتراك ورد بالطلب في
 ائمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء
 الغاية ولو قيل انها في العرف القائل
 الفقهي التبعض مع رقابة معنى الابتداء
 لم يبعد (والبيان) نحو لقلان على
 صفة من فضة (وبمعنى الباء) كما
 فى قوله تعالى يحفظونه من امر الله اى
 بامره (و) تستعمل (صلة) اى
 زائدة نحو ما جاءنى من احد بخلاف
 ما جاءنى من رجل لان اللفظ به يكون
 نصاب الاستغراق (وحتى للغاية) اى
 للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها
 سواء كان جزءاً منها او لا (نحو)
 اكلت السمكة (حتى رأسها) اى
 نحو (حتى مطلع الفجر)

الجنس من واحد الى ما لا ينتهي اما اذا قلت ما جاءني رجل من غير من فيجوز
 عدم الاستفراق ويكون المعنى ما جاءني رجل واحد بل جاءني رجلان او اكثر
 وانما سميت من هذه من زيادة مع افادتها الاستفراق لانه لا يتغير اصل المعنى
 باسقاطها لان التكرار في سياق النفي تفيد الاستفراق ومن هذه زيدت للتصيص
 عليه واما اذا كان مجزورا من الاسماء المقصورة على العموم فيكون من
 حينئذ مجردا لنا كيد لا للتصيص على الاستفراق فان معنى ما جاءني واحد
 وما جاءني من احد سواء في التصيص على العموم اذا عرفت هذا فالظاهر من
 كلام الشارح ان من الاستفراقية كما في ما جاءني من رجل ليست بزيادة كما صرح
 به في حاشية نقل عنه في تفسير قوله لان القطب به يكون فصلا في الاستفراق اي
 في الصورة الثانية ولهذا لم يحكم بـك ونها زائدة انتهى لكن الحق كونها زائدة
 كما في الصورة الاولى لانهم استدلوا على كونها زائدة في نحو ما جاءني من احد
 بدخولها على الفاعل وهذا الدليل جار بعينه في نحو ما جاءني من رجل (قوله)
 اما عند الاطلاق يعني ان وضعها مطلق الغاية واما في الاستعمال فلذلك لانه على
 ان ما بعدها جزء لما قبلها (قوله بلا سقوط معنى الغاية) فان قيل يلزم الجمع بين
 الحقيقة والمجاز قلنا ان التكلم حينئذ لا يزيد معنى الغاية وان لم يسقط من حيث
 الدلالة والمتع هو الجمع في الارادة لافي الدلالة (قوله وحتى للغاية) اي
 للدلالة على ان ما بعدها قلبية لما قبلها بخلاف قولهم حتى لانتهاء الغاية فان
 الغاية فيه بمعنى المسافة كما في قولهم الى لانتهاء الغاية من ابتداء الغاية
 اعلم ان حتى على ثلاثة اضرب حرف جر وحرف عطف وحرف استئناف فالاول
 يجيء بمعنى الى ومعنى كي ولا يجزى بمعنى كي الا مصدرها ولا ولا اي الفعل المنتصب
 بعدها بان الضمرة نحو اسلمت حتى ادخل الجنة ولا تقول حتى دخول الجنة
 والتي بمعنى الى نجر ذلك نحو سرت حتى تغيب الشمس والاسم الصريح ايضا نحو
 حتى مطلع الفجر واما العاطفة فهي مثل الجارة في معنى الغاية ولا تكون بمعنى
 كي ويجب ان يكون المجرور فيها موقفا لانها لتحديد والتحديد بالمجهول لا يفيد
 وان يكون ما قبلها من ذي اجزاء الا ان ذلك يجب اظهاره في العاطفة نحو
 قدم الخراج حتى المشاة ولا يجب في الجارة بل يجوز تقديره ايضا نحو تمت حتى
 الصباح اي تمت الياحة وتفترقان بان العاطفة يجب ان ما بعدها يكون جزا
 لما قبلها وادخلنا في حكمه نحو ضربت القوم حتى زيدا او كثرته بالاختلاط نحو
 ضربت السادة حتى عبيدهم او كثره لما دل عليه ما قبلها كما في قوله

اما عند الاطلاق فالانكسار على ان
 ما بعدها داخل فيما قبلها (وقد تكون
 عاطفة) ينبع ما بعدها لما قبلها في
 الاعراب (بلا سقوط معنى الغاية)
 لان الاصل هي الجارة والعاطفة فرع
 عليها

التي الصيغة كي تخفف رحله * والازاد حتى نطفه الفاها

عند من قال ان نطفه عطف على الصيغة لان معنى التي الصيغة التي جميع مامعه
واما الجارة فلا كثرون على تجوز كون ما بعدها متصلا باخر اجزاء ما قبلها
نحو تمت الباردة حتى الصباح وصمت رمضان حتى الفطر كما يكون جرأ
منه ايضا نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالجر وعند السير في يجب ان يكون
ما بعدها جزءا لما قبلها كما في العاطفة واما حتى الابتدائية وهي الداخلة على
الجزء الاستينافية اسمية او عطفية في الاسمية تدخل على مبتدأ مذكور الخبر
او مقدر الخبر الذي يكون من جنس الفعل المقدم على حتى على ما اشار اليه رحمه
الله وفي الفعلية وقد تدخل على المضارع كقراءة نافع حتى تقول الرسول بالرفع
وحتى تكمل بالرفع في قول امرئ القيس

مطوت بهم حتى تكمل غزاهم * وحتى الجياد ما يقدن بارسان

مطوت اي صيرت وتكمل من الكلال والنزى جمع غاز ويقدن من القود وارسان
جمع رسن في هذا البيت كلمة حتى في الموضعين ابتدائية في الاول داخلة على
المضارع وفي الثاني على الاسم وانما تدخل عليها الواو لكونها ابتدائية لعاطفة
واليشارة ملة لما دخل حتى على المبتدأ المذكور خبره وجعل الجياد مبتدأ
وما يقدن خبره لا تفاقهم فيه بخلاف حتى في حتى تكمل فانهم اختلفوا فيه فذهب
من جعله جارية على رواية النصب في تكمل باصمارة ومنهم من جعلها عاطفة على
مطوت على رواية الرفع ومنهم من جعلها ابتدائية على رواية الرفع ايضا ثم لا يد
في حتى الابتدائية ان يكون ما قبلها سببا لما بعدها سواء دخلت على الفعل
او على الاسم لان الاتصال اللفظي لما زال بسبب استئناف الكلام شرط فيها
السببية التي هي موجبة للاتصال المعنوي فان السبب متصل بالسبب معنى
حتى يكون جبرا لما فات من الاتصال اللفظي في قول امرئ القيس ان سيره بهم
سبب لكال غزاهم وعدم انقياد جيادهم بالارسان هذا والمصنف لما ذكر
دخول حتى على الاسم جارة او عاطفة او ابتدائية اراد ان يتذكر دخولها على
الافعال فقال واما اذا دخلت الافعال لكنه لم يذكر حتى الابتدائية الداخلة
على الفعل بل ذكر الجارة والعاطفة الداخلتين عليه وسكت عن ذكر الابتدائية
فانه قال لان هذه الافعال منصوبة باصمارة ان فهذا يستقيم في الجارة
لا الابتدائية وقال ايضا ان الجارة الداخلة على الفعل قد تكون الغاية ان اختلف
المصدر الامتداد والآخر الانتهاء والافعال على معنى كي مجازا ان صلح المصدر

(قريب) اي فاذا لم يستطع معنى الغاية
يجب (كون المعطوف جزءا من المعطوف
عليه افضل) الاجزائه (اواخس)
الاجزاء فلا يجوز جأه في الرجاله حتى
هند (و) يجب ايضا (انقضاه الحكم
شأ فشيا) اي بانقضاه مستد رجا بان
ينقضى من الجزء الاول الى الثاني ومنه
الى الثالث ثم وهم حتى ينتهي (الى
المعطوف) الذي هو الافضل والاخس
(لكن) لا يحسب الواقع بل (بالاعتبار)
اي بحسب اعتبار التكلم اذ قد يجوز
ان يتعلق الحكم في الواقع بالمعطوف
اولا كما في قولك مات كل ابي حتى آدم
عليه السلام او في الوسط كما في قولك
مات الناس حتى الانبياء (و) قد تكون
(ابتدائية معها) اي مع رواية معنى
الغاية (فقد دخل على مبتدأ مذكور
الخبر) نحو خرجت النساء حتى هبت
خارجة ولهذا جاز ادخال حرفه
العطف عليها كما في قول امرئ القيس
مطوت بهم حتى تكمل غزاهم
وحتى الجياد ما يقدن بارسان

للسببية والافتكون للعطف المحض مجازاً وكونها للعطف مما انكره اهل العربية
 وانما اخترعه محمد بطريق الاستعارة لعنى الفاء المناسبة بين الغاية
 والتعقيب فان قيل قد ذكر في المعنى والرضى تكون حتى الداخلة على الفعل
 للعطف فكيف يصح انكار اهل العربية ذلك قلنا ذلك قول غير صحيح
 والصحيح انها في المثال الذي ذكره ابتدائية لا عاطفة (قوله اما عند الاطلاق
 فالأكثر) اي عند الاستعمال يعني ان الاطلاق ههنا بمعنى الاستعمال
 لا بمعنى المجرد عن القرينة كما ظن حاصله ان حتى للدلالة على الغاية بحسب
 الوضع مع قطع النظر عن دخول ما بعدها فيما قبلها وعدم دخوله واما عند
 الاستعمال فالأكثر اي أكثر استعمالها للدخول (قوله فيجب كون
 المعطوف جزءاً من المعطوف عليه آه) وفي التلويح هذا الحكم يقضيه
 حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف
 المغايرة والباينة كما في جاء زيد وعمرو ويمنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر
 انتهى فان قيل ان الغاية لا تقتضي الجزئية بخصوصها كما في قوله تعالى حتى
 مطلع الفجر فاعني قوله يجب كون المعطوف جزءاً اجيب بان الغاية
 لما كانت مقتضية لاحد الامرين في مدخول حتى اعني الجزئية او كونه ملاقياً
 لآخر الجزء ومنع استعمال حتى عاطفة في الامر الثاني باعتبار ان خرجها
 من اصلها اعني كونها لغاية اقتضى ان لا تستعمل في اخفى معنيها اعني الامر
 الثاني تعين الامر الاول باقتضاء الغاية اياه (قوله ان احتمال الصدر الامتداد
 آه) يعني ان احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء علامة يعرف بها كون
 حتى للغاية نحو حتى يعطوا الجزية لان صدره وهو قائلوا يحتمل الامتداد
 لان المقابلة تمتد يوماً فاصعدا وقبول الجزية يصلح الانتهاء اليه فتكون حتى
 للغاية فان قيل ما الفرق بين حتى هذه وبين ما في قوله تعالى وقائلوهم حتى
 لا تكون فتنة حيث قالوا ان حتى في الثانية بمعنى لام كي قلنا ان آخر الكلام
 في هذه الآية لا يصلح الانتهاء اليه اذا القتال واجب مع عدم الفتنة ايضاً فانهم وان
 لم يبدأ ونا بالمحاربة وجب علينا محاربتهم لكن الصدر يصلح سبباً لانتفاء الفتنة
 فوجب الحمل على معنى لام كي هذا اذا قسر الفتنة بالمحاربة واذا قسر بالشركة
 تكون حتى للغاية كما في الكشاف (قوله ان صلح الصدر للسببية) قال في الكشف
 ان حمل حتى على المجازة ايها يكون اذا صلح للصدر سبباً ولم يصلح الاخر غاية
 حتى لو صلح الاخر غاية والصدر سبباً يجعل للغاية ايضاً كقوله ان لم ضربك

(او مقدره) اي مقدر الخبر بقرينة ما قبل
 حتى كقولهم اكلت السمكة حتى رأيتها
 بالرفع اي ما كول هذا اذا دخلت الاسماء
 (و) اما (اذا دخلت الافعال) صورة
 وان كانت في الحقيقة داخلة على الاسم
 لان هذه الافعال منصوبة باضمار ان
 (فلا غاية) فانها الاصل والحمل عليه اولي
 لكن (ان احتمال الصدر الامتداد
 والآخر الانتهاء اليه) اي كونه منتهى
 للصدر نحو حتى يعطوا الجزية فان
 القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية
 يصلح منتهى له (والا) اي وان لم يحتمل
 الصدر الامتداد والآخر الانتهاء
 (فمعنى كي ان صلح الصدر للسببية)
 للفعل الواقع بعد حتى فان جزء الشيء
 ومسببه يكون مقصوداً منه بمنزلة الغاية
 من المغيا فيصح استعارتها نحو اسلمت
 حتى ادخل الجنة فانه بمعنى كي لا لغاية لانه
 ان اريد بالاسلام احدائه فهو لا يحتمل
 الامتداد وان اريد به الثبات عليه
 قد دخول الجنة لا يصلح منتهى له اذ
 الاسلام بزاد في الجنة ويتقوى فكيف
 يتصور الانقطاع والانتهاء (والا) اي
 وان لم يصلح الصدر ان يكون سبباً للفعل
 الواقع بعد حتى (فالعطف المحض)
 من غير دلالة على غاية او مجازة ذهب
 فحرم الاسلام الى انه غير موجود في كلام
 العرب بل اخترعه الفقهاء استعارة لعنى
 الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية
 والتعقيب ولا حاجة

حتى تصح فعبدي حر انتهى فعلم منه ان في الجمل على المجاز الشرطين كما في الجمل
على الغاية والاولى ذكرهما ايضا (قوله فانه بمعنى حتى لا لغاية) وههنا بحث
يظهر مما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال ان كلمة حتى في الاصل للغاية
فيحمل عليها اذا امكن وشرط الامكان ان يكون الغيا متندا وان يكون
ما دخلت هي عليه مؤثرا في انتهاء المحلوف عليه فان تعذر حملها على الغاية
يحمل على لام السبب ان امكن وشرط الامكان ان يكون المطلق معقودا على
فعلين احدهما من شخص والاخر من آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله
عادة اذا الجزاء مكافاة للفعل وهو لا يكثر في نفسه فان تعذر ذلك يحتمل على
العطف ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها البر فان كلف قبل الغاية بحث
في عينة ومن حكم لام السبب وجود ما يصلح سببا لوجود السبب ومن حكم
العطف ان يشترط وجودها البر مطلقا انتهى فعمل من قوله وشرط الامكان ان
يكون المطلق معقودا آه ان كون الفعلين من شخصين شرط في صحة حملها على
لام كي فحينئذ لا يصح تشبيهه بنحو اصله حتى ادخل الجنة لان كلا من الاسلام
ودخول الجنة فعل شخص واحد ويمكن ان يقال ان ما في الذخيرة مخصوص
بصورة العطف والمقال المذكور ليس بخلف على ان الاسلام سبب لادخال الله
تعالى اياه الجنة والدخول فرع الادخال ثم لما صلح الاسلام سببا لدخول الجنة
جعل حتى فيه معنى كفي وان لم تعلم انه سبب في الحقيقة لدخوله او لا يكون سببا على
ما هو حكم لام السبب (قوله ولا حاجة في افراد المجاز) كانه قيل لا بد
في المجاز من السماع ولا يسمع هنا فاجاب عنه بالنوع ولو سلم ذلك لم يكن سماع ذلك عن
محمد فهو بمن اخذ عنه العطف (قوله واوله صاحب الكشف) اي اول قول فسر
الاسلام واذا استعير للعطف استعير بمعنى الفاء بان المراد بلا استعارة بمعنى الفاء
انها استعيرت بمعنى حرف يدل على الترتيب مثل الفاء ثم دون الواو ليكون
موافقا لما ذكره محمد في الزادات فانه استعمل حتى فيها بمعنى الفاء
ومعنى ثم في المسئلة التي ذكرها رحمه الله توضيحه ان هذه المسئلة على وجهين اما
ان وقت اليوم اولها وان وقتها بان قال ان لم آتك اليوم حتى تغدى عندك فشرط
البر وجود الفعلين في ذلك اليوم وشرط الخت عدم احدهما فيه حتى اذا اتاه
في اليوم وتغدى عنده في ذلك اليوم متصلا بالاتبان او متراخيا عنه كان بارا
لو جرد شرط البر الا اذا قصد الفور والاتصال فحينئذ بشرط وجود الفعلين
نصفه الاتصال وان لم يوقت كان شرط البر وجود الفعلين في العمر متصلا

في افراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن
الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكيف بقوله
سماعا واوله صاحب الكشف بان المراد
انها حرف يدل على الترتيب مثل الفاء وثم
ليكون موافقا لما ذكر في الزادات آه
لوقال ان لم آتك حتى تغدى عندك فلو
اتي وتغدى عقب الاتيان من غير تراخ
حصل البر والافلا ان نوى الفور
والاتصال والافهي للترتيب سواء كان
مع التراخي او بدونه حتى لو اتى وتغدى
متراخيا حصل البر وانما بحث لولم يحصل
منه التغدى بعد الاتيان متصلا او متراخيا
في جميع العمر ان اطلق الكلام
وفي الوقت الذي ذكر ان عنه مثل
ان لم آتك اليوم حتى تغدى وانما لم يجعل
مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على
ما ذهب اليه الامام الثاني لان الترتيب
انسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة لاخذ
بالمجاز لانسب النسب (وانا وقعت حتى
في اليقين فشرط البر في) صورة كونها
لافاضة (الغاية وجودها) اي الغاية اذ لا
انتهاء بدونها (وشرط البر في) صورة
(السببية وجود ما يصلح سببا) سواء
ترتب عليه السبب او لا (وشرط البر
في) صورة (العطف وجود الفعلين)
المعطوف والمعطوف عليه ليحقق
التشريك وتوضيحا يفروع فلوقال
عدي حر ان لم اصبرك حتى تصح
حتى للغاية لان الضرب بحتم الاتداد
بجهد الامثال وصباح المضروب

او متراخيا اذا لم ينو الفوق و شرط الحث عدم احدهما في العمر (قوله فشرط
 البراه) هذا ما جعله صاحب الذخيرة حكيم حتى في الصور الثلاث على
 ما ذكرناه (قوله لا انتفاء الضرب الى الغاية المذكورة) كلمة الى متعلقة
 بالضرب يعني ان شرط البر في هذه الصورة هو الضرب المنهي الى الغاية المذكورة
 وقد اتنى ذلك فحتمت فان قبل ان شرط البر متصور في الزمان الثاني وان اتنى في
 الحال فانهقاد اليهين باقى على حاله فلما ذاب حث في الحال اجيب عنه بان اليهين يقع
 على الوهلة لان الحامل على اليهين غيظ لحقه من جهته في الحال على ما هو العادة
 فيتميد به وفيه بحث لان هذا حكم بين الفور ولا نسلم ان ما نحن فيه بين
 الفور ولعل الاولى ان يقال شرط البر وان كان متصورا في الزمان الثاني ولكن
 تصور الشرط لا يستلزم وجود المشروط وما هو الموجب للحنث وهو ترك الضرب
 قبل الغاية موجود والموجب لا يخلف عن موجهه فان قيل لان نسلم انه عليه
 تامة حتى يكون موجهه قلنا المراد بالوجب هو المقتضى السالم عن المانع وقد
 وجد ذلك وما ذكرتم موهوم لا يصلح مانعا لان الاصل عدم ما يحدث (قوله فاذا
 اتى بز) لوجود شرط البر وهو موجود ما يصلح سببا عن اتيان التكلم (قوله
 الاحسان) اى تغذية المخاطب فان قيل قد تقدم ان تغذية المخاطب سبب
 داع الى الاتيان فكيف يجعله هنا مسببا عنه قلنا انه سبب الى الاتيان من حيث
 التصور ومسبب عنه من حيث الوجود الخارجى (قوله ان لم آتكم حتى اتعد
 عندك) بحذف الالف في آخر اتعد لانه معطوف على المجرم فيكون مجزوما
 ايضا (قوله لان هذا الفعل احسان) اى التغذى من غذاء الغير عند الاباحة
 احسان ولذا قالوا ان ترك الاكل عند الاباحة اسباب باعثة على العداوة وهذا
 دليل عدم كونها غاية في المثال المذكور وقوله ولا يصلح اتيانه اه دليل عدم
 كونها للسببية والمجازاة (قوله واورد عليه آه) واجاب عنه صاحب الكشف
 بان ظنى ان المسئلة كانت موضوعة في كلام فخر الاسلام في اليوم كما كانت
 موضوعة كذلك في اصول شمس الائمة ونسخ الزبادات فسقط لفظ اليوم والمعنى
 فلم يتعد اى على الفور ثم تغدى من بعد ان لم يتعد على الفور غير متراخ اى عن
 اليوم فقد بز وان لم يتعد في اليوم اصلا حث وانما يرد عليه ذلك الاشكال
 ان لو جرى كلامه على اطلاقه وليس كذلك بل مقيد باليوم لكنه سقط من قلم
 الكاتب ولم يلفت له الشارح لبعده والاسقط الامن من الكتب لا يمكن هذا
 الاحتمال واجاب عنه في بعض الحواشى بان قال ثم تغدى من بعد غير متراخ

يصلح متبى له فلور ترك الضرب قبل
 الصباح عتي عبده لا انتفاء الضرب الى
 الغاية المذكورة ولو قال عبدي كذا
 ان لم آتكم حتى تغدبنى لحنى للسببية
 لا لغاية لان آخر الكلام وهو التغذية
 لا يصلح لانتهاه الاتيان اليه بل هو داع
 الى الاتيان لان المراد بصلوحه له
 ان يكون الفعل في نفسه مع قطع النظر
 عن جعله غاية صالحا لانتهاه الصدر اليه
 وانقطاعه به كالصباح للضرب وظاهر
 ان التغذية مع الاتيان ليس كذلك فاذا اتى
 بز والاحسان لان الاتيان هو السبب
 الاحسان ولو قال عبدي كذا ان لم آتكم
 حتى اتعد عندك كان هذا للعطف
 المحض لان هذا الفعل احسان فلا يصلح
 غاية للاتيان ولا يصلح اتيانه سببا لفعله
 ولا فعله جزاء لاتيان نفسه واذا كان
 كذلك حل على العطف المحض فصار
 كانه قال ان لم آتكم فاتعد عندك حتى
 اذا اتاه فلم يتعد ثم تغدى من بعد غير متراخ
 فقد بز وان لم يتعد اصلا حث كذا قال
 فخر الاسلام واورد عليه انه اذا لم يتعد
 عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان
 متراخيا بل ضرورة فلا معنى لقوله غير
 متراخ واجيب بان المراد ثم تغدى من بعد
 ذلك غير متراخ عن الاتيان بان ياتيه او قنا
 آخر فغدي عقيب الاتيان من غير تراخ
 والاشكال لما نشأ من حل التراخى
 على التراخى عن الاتيان الاول المدلول
 عليه بقوله اذا اتاه

اي قبل الافتراق عن ذلك المجلس ورده في الكسب بان صحته غير معلومة
(قوله وجواز التأخير بعد ز) فعلى هذا يلزم تخصيصه بالمسئلة بصورة العذر
ولم ار من قبله بذلك (قوله كما في النساء) فان الغاء شديد التعقيب لكنه في كل
شيء بحسنة الا ترى انه يقال تزوج فلان فولد له اذ لم يكن بينهما الامدة الحمل وان
كانت مدة متطاولة ودخلت البصرة فيغدوا اذ لم يعم في البصرة ولا بين البلدين
فهذه المدة متطاولة لا تنافي التعقيب على ما في المعنى فتأخير التهدي بعد ز في
نحن فيه لا تنافي التعقيب المذكور عليه بانها بعد لمن تعدى عقيب زوال العذر
ومن هنا سقط ما قيل في كلام فخر الاسلام انه اذا اناه فلم يتقدم تعدي من بعد
لم يوجد شرط البر وهو التهدي عقيب الابان على ما هو معنى الغاء فكيف يصح
فقد بر (قوله وقد مر معناه) اي معنى انتهاء الغاية يريد ان الغاية بمعنى المسافة
كما تقدم تأمل (قوله فيجعل الى عليه آه) اعلم ان الى تستعمل لا انتهاء فائتي
الزمان والمكان بلا خلاف فاذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وقد تكون
للتأجيل والتأخير ومعنى التوقيت ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت
المذكور ولو لا الثابت لمكان ثابتا في احوالها كقولك والله لا اكلم فلانا الى
شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمن ولو لا ذلك كانت مؤبدا ونحوها جرت هذه الدار الى
شهر ونحوها وشرطه ان يكون صدر الكلام قابلا للتوقيت كما في المثال المذكور
فان كلامي عدم التكلم والاجتناب قابلا للتوقيت فعلى هذا يكون الى في نحو بعث
الى شهر لتوقيت التأجيل المقدر في الكلام لا لتأخير البيع المذكور والافسد
بالكلام لعدم قابلية المذكور التوقيت بخلاف انت طالق الى شهر فانه لا يمكن
تحملها على التوقيت على ما سياتي فيجعل على التأخير ومعنى التأجيل ان لا يكون
الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم ثبت بعد وجود الغاية ولو لاها
لكان ثابتا في الحال ايضا كما في قوله انت طالق الى شهر بدون النية الى شيء من
التخير والتأخير توضيحه انه ان نوى التخير طلق في الحال وبلغوا آخر كلامه لانه
نوى حقيقة كلامه لانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضى الشهر
والطلاق لا يقبل التوقيت لانه مما يتجدد فيقع في الحال وبلغوا التوقيت وان نوى
التأخير متأخر الوقوع الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يحتمل
الاضافة كقوله انت طالق غدا الى يستعمل في التأخير فصار تقدير كلامه انت
طالق مؤخرا الى شهر فانه قيل فعلى هذا يكون توقيت التأخير لا لتأخير
الطلاق قلنا ليس الكلام في توقيت التأخير المقدر بل في صدر الكلام او فيما دل

ورد بانه كلام لا يثبت له فقيل بحمله النية
على عدم وجوب الوصل الحسي وجواز
التأخير بعد ز لا بعد تراخيها عما في الغاء
فانه لما كان بمفاه كان حكمه كحكمه
(والى لا انتهاء الغاية) وقد مر معناه
(فيجعل) الى (عليه) اي على انتهاء
الغاية (ان احتمله الصدر) اي احتمل
صدر الكلام بالانتهاء الى الغاية
(كاجلت) ما الى هليك (الى شهر) فان
التأجيل يحتمل الانتهاء الى شهر (والا اي
وان لم يحتمل الصدر انتهاء اليها
(تعلق) الى (بمخذوف) ذل الكلام
عليه (ان امكن) تعلقه بذلك المخذوف
(بعث الى شهر) فان صدر الكلام
وهو البيع لما لم يحتمل انتهاء الى الغاية
وقد امكن تعلق قوله الى شهر بمخذوف
دل الكلام عليه صار بمعنى بعث
مؤجلا الثمن الى شهر (والا اي وان
لم يمكن تعلقه بالمخذوف (بجمل) الى
(على تأخيره) اي تأخير صدر الكلام
(ان احتمل) اي الصدر التأخير (كانت
طالق الى شهر) ولا يسوى التخير
والتأخير فان نوى احدهما فذاك
ولا يقع بعدمضى شهر صرفا لتأجيل
الى الايقاع احترازا عن الالغاء وقال
زفر يقع في الحال لان التأجيل والتوقيت
صفة لموجود فلا بد من الوجود
في الحال ثم بلغوا الوصف لان الطلاق
لا يقبله

عليه صدر الكلام والتأخير المقدر ليس كذلك وان لم يكن له نية فقال زفر وقوع
الطلاق في الحال كما في الصورة الاولى مستدلا بان التأجيل اول التوقيت وكل
منها صفة لوجود فلا بد من وجود الموصوف للحال ثم بلغوا الوصف لان
الطلاق لا يقبله فصار كما لو باع عبده بالف الى شهر ثبت الالف للحال وتأجل
بعد الثبوت وعند تأخر الايقاع والوقوع الى مضي الشهر لان المراد يدخل
في الشيء لتوقيته بدخل لتأجيله ايضا فيصير كما تتعلق به الطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل واما ايقاعه فقبله فانصرف التأجيل الى ايقاعه لاني وقوعه
كيلا يكون ابطلا له كما ابطله زفر فثبوت وقوعه في ضمن الايقاع ايضا والحاصل
ان زفر ابطل الى واعمل العلة منجزا واصححا بنا اعملا كلا منهما وهو اولى من
الابطال كما ان النصاب علة لوجوب الزكاة ولما اجل بحول تأجيل الوجوب
لان الزكاة الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب قبله كوقوع
الطلاق وايقاعه فعمل الاجل عمله فيما يقبله بخلاف البيع بالف الى شهر لان
الالف مما يتأجل قبضه فانصرف اليه ولم ينصرف الى الوجوب والجواب عن
قول زفر فلا بد من وجود الموصوف انه ان اراد ان الصفة الحقيقية لا بد من
وجود موصوفها فسلم لكن الصفة فيما نحن فيه اعتبارية لا حقيقية وان اراد
ان مطلق الصفة يقتضي وجود موصوفها فممنوع وعن قوله ثم بلغوا الوصف
ان اراد ان الوصف بلغ بعد وجوده فباطل وان اراد ان بلغوا ابتداء فلا وجه
له اذ لا يقال للمعدوم حال عدمه ثم بلغوا بدون اعتبار الوجود (قوله ثم ان
تناولها) اعلم ان في الخمسة مذاهب الاول انها لا تفيد الا انتهاء غاية الزمان
او المكان من غير دلالة على دخول ما بعدها في حكم ما قبلها او عدم دخوله
والمرجع في الدخول وعدمه الى القرينة ففي نحو سرت من البصرة الى الكوفة
تبدل على نهايته الى الكوفة مجردا عن الدلالة على دخول الكوفة في السير
فيجوز ان يقع السير على اول حد الكوفة فلا تدخل في السير ويجوز ان يتوغل
السير في الكوفة مكانها حينئذ تدخل الكوفة في السير لكن يمنع مجاوزة
السير من الكوفة لانها غاية للسير فلا يتجاوزها وكذا الحال في الدخول على الزمان
مثل الشهر والثاني دخول ما بعدها في حكم ما قبلها حقيقة لا مجازا والثالث
عكسه كما في المرافق فان دخولها في حكم المغيا يكون مجازا والرابع الاشتراك بين
الدخول وعدم الدخول حقيقة والخامس التفصيل اعني ان كان ما بعدها من
جنس ما قبلها يدخل والا فلا يدخل والمختار هو للذهب الاول وما ذكره

(ثم ان تناولها) اي صدر الكلام
الغاية (تدخل) اي الغاية (في المغيا)
سواء (قامت) الغاية (بنفسها)
اي كانت غاية بحسب الوجود قبل
الكلم (كرأس السمكة) فانه غاية
وطرف لها في نفس الامر (اولا)
اي لم تقم بنفسها بل كانت غاية بحسب
الكلم دون الوجود

المصنف مناسب للخامس لأن قولهم ان الغاية ان كانت من جنس المغيا تدخل
معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية تدخل هي فيه والالم تدخل وانما
اختر هذا المذهب لان الاخذ بهذا المذهب عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة ماعدا
الاول لان تعارض الثاني مع الثالث بوجوب الشك وكذا الاشتراك في الرابع
بوجوب الشك فان كان الصدر يتناول الغاية لا يثبت خروجها عن حكم المغيا
بالشك لثبوت الدخول يقينا وان لم يتناولها لم يثبت دخولها فيه بالشك لثبوت
الخروج يقينا كذا في التوضيح اقول ان ماعدوه مذهبها خامس هو المذهب الاول
بعينه على ما يشعر به قوله الى لانتهاه الغاية فيحمل عليه ما يمكن ثم قال ان
تناولها تدخل اي ثم كون الى لانتهاه الغاية بحسب الوضع ان تناولها تدخل
والا فلا فصار كل من الدخول والخروج خارجا عن معناه الموضوع له مدلول
عليه يتناول الصدر وعدم تناوله وهذا هو المذهب الاول بعينه والفرق بينهما بان
الدليل على الدخول والخروج في المذهب الاول اعم من التناول وعده
وفي الخامس يخص بالتناول وعده ليس بشئ (قوله كالمرافق) لما كان
المختار عند الاكثريين وجوب غسل المرافق في الوضوء مع وقوعها بعد الى
اختلفوا في طريق وجوبها فذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع ورد بان التنازل
الى المنك ولما توجه الخطاب بغسلها وجب غسلها بغيرها الى وقت البيان
وجعل الى بمعنى مع لا يثبت على اسقاط البعض لانه من قبيل التخصيص على
بعض متعلق الحكم باسم وذلك لا يخرج ماعداه فلا يصلح تناولا واخرج كان
الضموم اللب وذلك ليس بحجة عندنا وبعضهم الى انه لا دلالة في الى على الدخول
وعندهم فدخل داخل في الوجوب احتياطا اولان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك
عظمي الذراع والعضد وهذا يرجع الى الاحتياط ايضا اولانه صار مجعلا وقد اذاع
التي عليه السلام الماء على مرفقه فصار بياناه فعلا وبعضهم الى انه غاية
الاسقاط وذلك على وجهين احدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية
كاليد فانه اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ما وراءها لا لمد الحكم
اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا باغسلوا وغاية له لاجل
اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل والثاني انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه
قيل اغسلوا ايديكم مسقطين من جانب الابط الى المرافق فيخرج عن
الاسقاط فتبقى داخلته تحت الغسل ولا يخفى ان الأوجه هو الوجه الأول وهو
الظاهر من كلام المصنف ايضا لكنه فصل وقال ان الصدر ان تناول الغاية

(كالمرافق) في قوله تعالى وايديكم الى
المرافق فان اليد تتناول الابط كما فهم
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
في التيمم وقد جعلت المرافق غاية لها
في التكلم (فتفيد) الى اذا كان ما قبلها
متناولا للغاية (اسقاط ما وراءها)
اي وراء الغاية (ان كان) وراءها
(شئ) كالمرافق بخلاف الرأس اذ ليس
وراءه شئ (لان) الغاية قبل التكلم
تدخل في المغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها
الى جاء الشك في خروجها عنه
ولا شك ان (الخروج) الذي هو ضد
الدخول القطعي (لا يثبت بالشك والا)
اي وان لم يتناول الصدر الغاية
(فلا تدخل) الغاية تحت المغيا سواء
(قامت) الغاية (بنفسها) كما نط
البيستان) فان البيستان لا يتناول الحائط
وهو غاية للبيستان بحسب الوجود قبل
التكلم (اولا كالدليل) في قوله تعالى ثم اعمو
الصابون الى الليل فان الصابون لا يتناول
الليل اذ مطلقه ينصرف الى الامسالك
ساعة بدليل مسألة الحلف وقد جعل
الليل غاية له في التكلم (فتفيد) الى
اذ لم يكن ما قبلها متناولا للغاية (مد
الحكم) الى الغاية لادخولها في المغيا
(لان) الغاية قبل التكلم لم تدخل
في المغيا حينئذ قطعاً فاذا دخلها الى جاء
الشك في دخولها فيه ولا شك ان
(الدخول) الذي هو ضد الخروج
القطعي

باب القياس ولم يدخل في النيبا وكذا
 القاعدتين الثانية تنقض بقوله تعالى
 الى المسجد الأقصى فان مطلق الاسراء
 لا يتناوله وقد دخل في العبارة من الاول
 ان ما ذكرتموه معدول به عن الاول
 بقرينة العسر في ذكر الغاية والافتحار
 يذكر الغيا لان مقام الافتحار يقتضي
 عده من الغيا لوقري وعن القياس في
 ان دخوله في الغيا يثبت بالاستدلال
 لا بموجب الالف لا ينعض والقاضي الامام
 ابي زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن
 بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر
 الاطلاق ثم التقييد بل يشترط التقييد
 مع التقييد جملة واحدة لا يجاب
 لا للايجاب والاسقاط لانها ضللتان
 فلا يثبتان الا بتصين والنص مع الغاية
 نص واحد واجب بان ياذر محقق
 لما وضعه مجموع القيد والتقييد وطعا
 نوعيا باعتبار معاني مفرد به لانه اعتبار
 كل منهما مفردا (وفي النظر في)
 بان يشتمل الجزور على ما في الاستمالة
 زمانيا او مكانيا فالقائلان للمعاني
 والكافي لها وللذوات تحقيقين
 مجموعين في يوم الاثنين وزيد
 او جلوسه في الدار او مجاز بين نحو
 فلان فلان في دولة فلان اذ لم يقدر
 وضاعف في الكتاب اوزيد
 في نمرة وحده كانت الظرفية

تدخل في حكم الصدر سواء كانت غاية بحسب الوجود قبل التكميل كراس
 السمكة او بحسب الكلم كالمراقق وعلى التقديرين قيد الى اسقاط ما وراءها
 لا مطلقا بل ان كان وراءها شيء كالمراقق ثم علل الدخول بانه قطعي لان الفرض
 ان الصدر يتناولها والخروج مشكوك فيه فلا يثبت بالشك وعلى الخروج
 في صورة عدم تناول الصدر بان الخروج قطعي على الفرض والدخول مشكوك
 فيه فلا يثبت بالشك (قوله عن الاول) اي القاعدة الاولى وهي ان الغاية
 تدخل في الغيا ان تناولها الصدر توضحه ان تناول الصدر انما يقتضي دخول
 الغاية في حكم الغيا اذ لم يكن دليل اقوى منه يقتضي خروجها واما اذا وجد
 ذلك فلا تدخل كما في المثال المذكور فانه لا يخالو من ان يكون في مقام العسر
 بعدم قراءته باب القياس وفي مقام الافتحار بقراءته وكل منهما دليل اقوى من
 تناول في الاول يكون خارجا وفي الثاني يكون داخلا وظهر منه ان الاول
 ان يقول او الافتحار يذكر الغاية لان محل كل من العسر والافتحار هو الغاية
 بقراءته وعدم قراءته لا ذكر الغيا هذا ولما ذكره المصنف وجه ليقض كما علم من
 تعليقه تأمل (قوله لا يعتبر الاطلاق ثم التقييد) اي لا يعتبر المطلق على اطلاقه ثم
 يخرج عنه بعض مشاواته بالتقيد بل يعتبر مجموع القيد والتقييد بنص واحد لا يجاب
 الحكم فقط لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا بد في ثبوتهما من التصين
 والنص مع الغاية بنص واحد فلا يثبت به الحكمان المتضادان (قوله بان ما ذكر)
 اعني ان الى ادخال المراقق في الحكم واسقاط ما وراءها في صورة تناول (قوله
 مجموع القيد والتقييد) والمراد بالتقيد قوله الى المراقق وبالتقييد قوله فاغسلوا ايديكم
 هذا واجب عنه بوجهين آخرين ايضا احدهما ان امر ادا القوم انه لولم يذكر الى
 المراقق لا فاذا الكلام ايجاب غسل المجموع ومع ذكره فاذا ايجاب غسل بعضه
 وهو من الكف الى المراقق فكأنه اسقط ما اوجب في الكلام ايجاب واسقاط بهذا
 الاعتبار لان فيه ايجابا واسقاطا حقيقة كما ذكره القاضي الامام والثاني ان
 المراد بقولهم ان الغاية ههنا للاسقاط ليس انها للاسقاط عن الحكم بعد استعماله
 عليه حتى يلزم ان لا يثبت بنص واحد بل المراد بالاسقاط ان يتسحب على الغاية
 حكم الصدر وذلك معني توقف اول الكلام على آخره اذا كان فيه ما يفترق من
 الاستثناء والغاية حتى يثبت بالكلام حكم واحد وهو الحاصل من جميع الكلام
 مع المغير (قوله وضعا نوعيا) لفتارة الى ما سبق من ان وضع المركبات نوعي
 لا شخصي (قوله اذ لم يقدر مضافي) اي في زمان دولة فلان ولا يخفى عليك ان

كالقدر المختص بالظروف في الأمثلة المذكورة أو اعتبارية كما تقدم الأشمل

بحوزته في البلد والصلاة في يوم الجمعة
 فالأقسام اثنا عشر (بوسوب) أي
 الاماين (بأن اثباتها وحذفها)
 أي في عدم اقتضاء الإعتناء لان
 المختص من الشيء في حكم ذلك الشيء
 فلم يشترط الاستيعاب مع وجوده في
 لم يشترطه وانه أيضا (في ظروف
 الزمان) بل به لان الخصال في ثما هو
 فيها (بوفرق) الامام ابو حنيفة
 بين اثباتها وحذفها (بصحة تية
 الآخرة) من الوقت (في) صورة
 (الايضا) أي أثبت في فقو صحت هذه
 السنة يقضى استيعاب السنة بالصوم
 لان الطرفين صار بمنزلة المفعول به
 لا نصتاه بالفعل فيقضى الاستيعاب
 كالمفعول به يقضى تعليق الفعل
 نحو عه الأبدليل بخلاف صحت
 في العنة فانه لا يصدق بصوم يوم بل
 ساحة لان الطرفين قد يكون اوسع
 فلونوبى في انت طالق غدا آخر النهار
 يصدق ديانة لا قضاء وفي انت طالق
 في الغد يصدق قضاء ايضا لكن اذا
 لم يشهد كان الجزء الاول اول لسبقة
 مع عدم المزاج فان قيل ما نقل
 عنهما مخالف لما روى من اجزاهم عن
 محمد انه اذا قال امر بدينه لرمضان
 او في رمضان فهم سواء في الاستيعاب
 وكذا اذا روي غدا فلما كان الأشمل
 عدم اقتضاء الاستيعاب بل في الاستيعاب
 بعرض فان الظروف لما كان مما تقدم
 في نفسه ويستوجب التزوي والتفكر
 من الفروض اليها

الاول ترك هذا القيد بعد تصريح كون طاب الحال في دولة فلان مجازا لأن لكل
 مجاز حقيقة البتة ولا حاجة الى تقييده بتقدير حقيقة على ان القيد المذكور
 يخص المثل المذكور بصورة مجاز الحذف وقد امكن فيه المجاز بوجه آخر ايضا
 اعنى جعل لفظ دولة مجازا عن الزمان (قوله كالعذر المختص بالظروف) يشير الى
 ان المكان عبارة عما يجمع المكين من النزول وهو مذهب الظاهرة ومذهب اهل
 التحقيق انه عبارة عن السطح الناظر للجسم الخاوي المماس للسطح الظاهر من
 الخوى (قوله اي في عدم اقتضاء الاستيعاب) اقول هذا زيادة غير مرضية
 والاولى تركه كما في سائر الكتب لانه يلزمه ان يصدق في قوله نويت آخر الوقت
 حين قال انت طالق في غدا مع انه لا يصدق فيه قضاء عندهما (قوله يصدق
 قضاء) اي عند ابى حنيفة خلافا لهما فانه لا يصدق قضاء عندهما لعدم
 الفرق بين اثبات في وحذفه عندهما فكما لا يصدق عند حذفها لانه حينئذ
 لما شابه المفعول به اقتضى استيعابه بفتح الطلاق في كله وبتعين الجزء الاول
 فاذا نوى آخره فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق القاضى
 لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل الكلامه (قوله مثلا) يشير الى ان اضافة
 التناكح والعساق والبيع الى المكان مثل الطلاق حتى لو قال زو جنك بنتي
 في الكوفة وقال تزوجت وقع النكاح في الحال ويكون في الكوفة لغوا (قوله
 لا ينفذ) اي لا يفيد الطلاق في ذلك المكان اولا يفيد ذلك القيد فائدة ويحتمل
 ان يكون من التقييد بالتعلق اي لا يخص ذلك القيد الطلاق بذلك المكان
 وهو الظاهر مما ذكره صاحب الكشاف حيث قال اذا ضيف قوله انت طالق الى
 المكان فقبل انت طالق في الكوفة مثلا طلقت في الحال حتما كانت لان المكان
 لا يصلح ظرفا لطلاق اذا ظرفية بمعنى الوصف وما كان وصفا لشي لا يد
 وان يكون مخصصا والمكان لا يصلح مخصصا للطلاق بمكان لانه اذا وقع في مكان
 كان واقعا في جميع الامكنة وانصفت به في جميعها واذا لم يصلح مخصصا لا يمكن
 ان يجعل بمعنى الشرط فلا يكون له مقابل تجبر انتهى (قوله ولانه موجود) اي
 ولان المكان موجود بجميع اجزائه والتعلق لا يتصور الا في امر غير موجود
 عند التعلق فلا يتصور التعلق بشي من اجزاء المكان فيكون تجبر بخلاف
 الزمان لان اجزائه توجد شيئا فشيئا فيصح التعلق بجزء من اجزائه الالية
 الاستقبالية (قوله لا ينفذ فعل) اما بطريق حذف المضاف فيكون
 مجازا في الحذف او بطريق اطلاق المحل على الحال فيكون مجازا مر سلا وكذا

اقتضى مدة مديدة فاذا تعلق بمدة
محدودة لا ترجح لبعض اجزائها على
بعض بالنظر الى الغيوب اقتضى
استيعابها بالضرورة سواء ذكرت كلمة
في اول بخلاف الطلاق فانه ليس كذلك
كما لا يخفى (وتفيد) في اذا دخلت
(في المكان التجيز) يعني ان اضافة
الطلاق مثلا الى المكان لا يفيد بل يقع
في الحال لان نسبه الى الامكنة سواء
ولانه موجود فالعقود به تجيز بخلاف
الزمان فاذا قيل انت طالق في الدار
تطلق حالا (الابتداء فعمل كالدخول)
حتى يكون معناه انت طالق في دخولك
الدار بمعنى وقت دخولك على وضع
المصدر موضع الزمان فانه شايع (فيصير)
الفعل الذي بمعنى الوقت (شرطا)
حقيقة لان كلاهما ليس بمؤثر وتعلق
الطلاق مثله (وقيل) لا يصير شرطا
حقيقة بل يصير (كالشرط وهو) اي
كونه كشرط هو (الاصح) اذ
المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط
لامقارناله كاسبق (اذ لامعاقبة) بين
الظرف والمظروف لان من قضية
الظرف الاحتواء على المظروف بجوابه
ولذا تفيد به فلا يكون بينهما المقارنة
وهو يناق الشرطية (و) اذا لا تطلق
اجنبية قيل لها انت طالق في نكاحك
فتزوجت) كما لو قال مع نكاحك ولو كان
مستعارا للشرط طلقت كما تطلق
في ان تزوجتك (ولذا) اي ولكون
الفعل الذي بمعنى الوقت بمنزلة الشرط
في عدم الوقوع قبله (لا تطلق بان
طالق في مشيئة الله)

الحال في ارادة الوقت بالدخول (قوله فانه شائع) اي وضع المصدر موضع الزمان
شائع فيراد بالدخول وقته ووقت الدخول غير موجود فيصح التعليق به فيصير
الفعل الذي بمعنى الوقت شرطا حقيقة عند بعض اي مستعارا للمعنى الشرط
فيصير شرطا حقيقيا لمناسبة بينهما من حيث ان كلا منهما غير مؤثر فعلى
هذا يقع الطلاق متأخرا عن الدخول اي عقبيه على ما هو رسم الشرط
كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وكالشرط عند بعض وهو الصحيح
لوجهين احدهما ان المشروط يجب ان يكون معاقبا للشرط لتوقفه عليه لامقارناله
ولامعاقبة بين الظرف والمظروف لان من قضية الظرف الاحتواء على المظروف
بجوابه والتفيد بمظروفه فلا يكون بينهما المقارنة والمقارنة تناق الشرطية
فلا يكون شرطا حقيقة والثاني انه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك
فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان مستعارا للشرط وجعل شرطا
حقيقه لطالقت تلك الاجنبية كما طلقت في ان تزوجتك فعمل انه ليس بشرط حقيقة
فاذا لم يكن شرطا حقيقة بل كالشرط وقع مع الدخول لامتأخر اعته كافي صورة
الشرط حقيقة (قوله اي ولكون الفعل الذي) اشروع في تفرع مسائل
الزيادات على القول الاصح (قوله لان التعليق بها متعارف) اختلفوا في ان تقييد
الطلاق بمشيئة الله تعالى نحو انت طالق ان شاء الله اوفى مشيئة الله هل هو تعلق
او ابطال فقال ابو حنيفة ومحمد باطلان للصدر بمنزلة الاستثناء واعدام حكمه
من الاصل وقال ابو يوسف تعليق بالشرط لان المشيئة مما يصح وصفه تعالى
بوجوده وعدمه يقال شاء الله ولم يشأ الا ان الشرط مما لا يوقف عليه فلا يقع به
شي من المعلق كما لو علقه بمشيئة نائب عن البصر من الجن والملائكة وهذا
يشترط الاتصال كسائر الشروط فاشار بقوله لان التعليق بها متعارف الى مذهب
ابن يوسف وبقوله مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعدمه الى وجه كونه تعليقا
وبقوله فلم يعلم قطعا الى عدم وقوع المعلق لكن الاولى ولم يعلم بالواو وقوله
كما في العباد قيد للنبي وهو ظاهر وكذا فيما اذا علقه بمشيئة فلان بان قال انت
طالق ان شاء فلان فانه حينئذ تمليك لفلان ويقتصر على المجلس وهو ايضا
تعليق بما لا يوقف عليه ولهما ان التعليق بالشرط وان كان اعداما للعالم لكن له
عرضية الوجود عند وجود الشرط وهذا اعدام للحكم اصلا اذ لا طريق
للاصول الى معرفة مشيئة الله تعالى فكان ابطالا فابو يوسف اعتبر الصيغة وهما
اعتبر المعنى ونمرة الخلاف في مواضع منها انه اذا قدم الشرط ولم يأت بالقائم ان شاء

الله انت طالق فصد هما لا يقع اذ لا فرق بين التقدیم والتأخیر فيما كان ابطالاً
 ويقع عند ابی يوسف لعدم القضاء فلا يصح تعليقاً بل يكون تجبيراً او منها
 اذا جمع بين يمينين بان قال انت طالق ان دخلت الدار وعبدى حران كنت زيدا
 ان شاء الله ينصرف الى الجملة الاخيرة للترتب عند ابی يوسف كسائر الشروط
 وعندهما الى الكل لعدم الاولوية لانه ابطال ولو اتصل بالايه عين نحو انت طالق
 وعبدى حران شاء الله ينصرف اليهما جميعاً بالاتفاق اما عندهما فلما ذكرناه واما عند
 ابی يوسف فلانه كالشرط عنده والشرط اذا دخل على ايقاعين ينصرف اليهما
 جميعاً ومنها انه يمين عنده لا عندهما وهذا الخلاف جار بعينه في قوله انت طالق
 بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه ولا يقع بهاشي أيضاً لانه ابطال او تعليق
 بما لا يوقف عليه وكذا قوله انت طالق ان لم يشاء الله ابطال او تعليق وعلى
 التقديرين لا يقع الطلاق اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان لزوم الحكم
 على تقدير وجود المعلق عليه انما يلزم او كان ممكناً ووقوع الطلاق ههنا على
 تقدير عدم مشيئة الله تعالى محال واختار في شرح الطحاوى انه ابطال وكذا
 في التوازل حيث قال فيه لو قال انت طالق اليوم واحداً ان يشاء الله وان لم يشاء الله
 فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع
 الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل
 مضي اليوم يقع ثنتان لو وقع المعلق عليه اعني عدم مشيئة الله تعالى الواحدة
 اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيد باليوم فقال انت طالق
 واحداً ان شاء الله تعالى وانت طالق ثنتين ان لم يشاء الله فلا يقع شيء اما الواحدة
 فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله انت طالق ثنتين ان لم يشاء الله كلام باطل
 اذ لو صح ليطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود
 الاشياء كلها بمشيئة الله تعالى انتهى وبواقفه ما ذكره في المتنق انه لو قال انت طالق
 ان لم يشاء الله طلاقك لا تطلق ابداً هذا اليمين فان قيل قد ذكر في المتنق بعد هذه
 المسئلة انه لو قال انت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشاء الله في اليوم فانت
 طالق ثلاثاً فمضى اليوم ولم يطلقها طلق ثلاثاً ولو لم يقيد باليوم في اليمين فهو الى
 الموت حتى لو لم يطلقها طلق ثلاثاً في قبيل الموت بلا فصل انتهى ولا يخفى عليك ان
 هذه المسئلة مخالفة لما في التوازل وما يوافقها وعلى كلام التوازل وما يوافقها بدل
 في صورة عدم التقييد باليوم على عدم وقوع المعلق بالشرط الثاني اصلاً وابدأ
 وكلام المتنق يدل على عدم وقوعه الى قبيل الموت اجيب بان هذا ليس مخالفة بل

لان التعليق بهامتا عرف وهي مما يصح وصفه تعالى بوجوده وعنده في يعلم وقوعه قطعاً كما في العباد (وتطلق بنى) اي بقوله انت طالق في (علم الله) اما لان المشهور استعصاه في العلوم فانت طالق في معلوم الله تجبير لان معلومه واقع اولان اتصافه تعالى بصدده محال فيكون تجبيراً كما سيأتي (وفي القدرة روايتان) يعني اذا قال انت طالق في قدرة الله ففيه روايتان الاولى انه يقع كما في العلم ذكرها في الكافي والثانية انه لا يقع كما في المشيئة قال صاحب الهداية في شرح الزيارات اذا قال انت طالق في مشيئة الله او في ارادته او في رضاه او محبته او في امره او في اذنه او في حكمه او في قدرته لا يقع الطلاق اصلاً الا في علم الله فانه يقع الطلاق فيه في الحال فان كلمة في الظرفية حقيقة الا اذا تعذر جعلها على الظرفية بان صحبت الافعال فتحمل على التعليق لتناسبية بينهما من حيث الاتصال والمقارنة غير انه انما يصح جعلها على التعليق اذا كان الفعل مما يصح وصفه بالوجود وبصدده ليصير في معنى الشرط فيكون تعليقاً والمشيئة والارادة والرضاء والمحبة مما يصح وصف الله تعالى به وبصدده فانه يصح ان يقال شاء الله تعالى ولم يشأ كذا فكان اضافة الطلاق اليها تعليقاً والتعليق بها حقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذلك هذا اما العلم فلا يصح وصف الله تعالى بصدده لان عليه محيط بجميع الاشياء فكان التعاقب به محققاً وتجبيراً فيقع الطلاق في الحال

لذا عرفت هذا فاعلم ان القدرة تستعمل
 حارة بمعنى الصفة القديمة وتارة بمعنى
 التقدير ولذا قرئ قوله تعالى فقدرنا
 فنعم القادرون بالتخفيف والتشديد
 وكذا قوله تعالى قدرناها من الغابرين
 والقدرة بالمعنى الاول لا يوصف البارئ
 تعالى بضدها وهو ظاهر وبالغنى
 الثانى يوصف به وبضده فبالنظر
 الى المعنى الاول يكون التعليق بها
 متجيزا كالم فبقع الطلاق وهو وجه
 الرواية الاولى وبالنظر الى المعنى الثانى
 يكون التعليق بها تغيرا فلا يقع وهو
 وجه الرواية الثانية (ومن اسماء الظروف
 مع للمقارنة) سواء وصف به ما قبله
 او ما بعده (فيقع) طلقتان (ثنتان في)
 انت طالق (واحدة مع واحدة او معها
 واحدة مطلقا) اى سواء دخل بها اولا
 (وقبل للتقديم فيقع) طلقه (واحدة في)
 قوله انت طالق (واحدة قبل واحدة)
 اذا قيل هذا الكلام (لغيرها) اى لغير
 الموطوءة وذلك لان القبليته قائمة
 بالواحدة السابقة لان فاعل الظرف
 ضمير عائد اليها فلم يبق محل للآخر
 (و) يقع (ثنتان بقلها) اى بقوله انت
 طالق واحدة قبلها واحدة لان
 القبليته هنا قائمة بالواحدة الثانية لانها
 فاعل الظرف فتكون هي المتصفة
 بالقبليته ولما وصفت الثانية بانها قبل
 السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية
 جعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة
 الإسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت

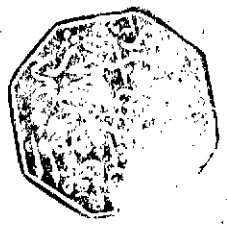
من باب اختلاف الجواب لاختلاف وضع المسئلة في مسئلة المشتق علفت
 الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطبيقين وقد وجد المعلق عليه قيل الموت
 اذ لو شاء الله التطبيقين لا وقعهما الزوج وفي مسئلة التوازل علفت التطبيقان
 بعدم مشيئته اياهما فلا تفعان ابدا (قوله وتطلق) اى في الحال لعدم
 صحة كونه تعليقا اذ لا يصح انت طالق ان علم الله (قوله فانت طالق
 في معلوم الله تجيز) اى هذا المعنى ثابت في جملة معلوماته قيل والحقيق انه
 لا حاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت في علم الله بمعنى ان علمه
 محيط بذلك وانما اختار المشهور لان علمه تعالى محيط بما يقع في المستقبل
 فلا يستلزم وقوعه للحال (قوله لان معلومه واقع) اى في الحال كما هو المتبادر من
 صيغة المفعول (قوله لمناسبة بينهما) اى بين الظرفية والتعليق فان من قضية
 التعليق الاتصال ومن قضية الظرفية المقارنة والاتصال يستلزم المقارنة وكونه
 اعم منها كما في اتصال الشروط بالشرط لا يضر (قوله فانه يصح ان يقال شاء الله
 ولم يشأ) وكذا يصح ان يقال اراد الله ولم يرد ورضى الله ولم يرض واحب الله
 ولم يحب (قوله والتعليق بها بحقيقة الشرط) بان يقال انت طالق ان شاء الله
 او ان اراد الله (قوله ابطال) اى على قولهما واما على قول ابي يوسف فهو
 تعليق لكن الطلاق غير واقع (قوله لا يوصف البارئ بضدها) والاي لم يحجر
 (قوله يوصف به وبضده) يقال يقدر الله ولم يقدر (قوله ومن اسماء الظروف)
 لما كان بعض الظروف لازما للاضافة لا يفيد معناه الا بانضمام الغير جملته من جنس
 حروف المعاني والحقه بها وذكره عقيبها لانه يعمل الجرح كالحروف ولكونها مبنية
 مثلها وقد م معنى مع لاطلاق حكمه بالكناية وصددها وفي الطلاق في الملوسة
 وغيرها (قوله مع للمقارنة) اى موضوعة لها والام صلة الوضع وقد يستعمل
 مجازا بمعنى بعد كما قال الله تعالى فان مع العسر يسرا وكذا التام في قوله وقيل
 للتقديم (قوله لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها) لانه في تقدير ائت طالق واحدة
 حصلت قبل واحدة (قوله لانها) اى الواحدة اعلم ان وقوع ثنتين بقوله انت
 طالق واحدة قبلها واحدة مبنى على مقدمتين احد بهما ان الظرف اذا قيد
 بالكناية كان صفة لما بعده والا كان صفة لما قبله واليهما اشار فيما سبق بقوله
 لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها ويقوله ههنا لانها فاعل الظرف والثانية ان
 الايقاع في الماضي ايقاع في الحال واليهما اشار بقوله جعل ايقاعا في الحال اى
 جعل الثانية ايقاعا في الحال وكذا الضمير في قوله فيثبت راجع الى الثانية (قوله)

تصحيح

الإسناد الى ما سبق الوقوع في الحال فيثبت

صححها لكلامه) لانها لو لم تثبت لزيم الكذب (قوله فيقعدان معا) فصار كأنه
 قال انت طالق ثنتين او قال وقعت عليك اثنتي طلفتين وفي الاول خلاف الحسن
 فانه قال اذا قال انت طالق تين به واحدة لالى عدة لكونها غير مدخول بها وقوله
 ثنتين بصاد فهما وهي اجنبية فلا يقع به شيء (قوله لما ذكر في قبلها واحدة) يعني
 ان البعدية ههنا قائمة بالواحدة الاولى لان فاعل الظرف ضمير راجع اليها
 فتكون هي النصفة بالبعدية ولما وصفت الاولى بالبعدية وليس في وسعه تأخير
 الاولى جعلت الاولى ايضا في الحال والثانية قبلها فقترتان فقععان في الحال
 على عكس ما في قبلها واحدة (قوله لما ذكر في قبل واحدة) من ان البعدية
 قائمة بالواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فلم يبق لها محل بعد وقوع الاولى
 (قوله فيدل على الحفظ لا لزوم) لانه في اصل وضعه للقرب فيحتمل القرب
 من يده فيكون امانة ويحتمل القرب من ذمته فيكون دينا فلا يثبت الا الاقل
 وهو الحفظ امانة (قوله لانه محتمل في الجملة) يعني ان الدين محتمل في الجملة فيحتمل
 عليه ترجحا للحتمل على الموجب يكون اللفظ محكما بشرط الدين (قوله عمها)
 حيث قال كلمات الشرط دون حروف الشرط كما في كلام فخر الاسلام لان بعضها
 اسماء والخرروف غير شاملة لها (قوله ونحوها) مثل الوقت يعني ان ما عدان
 ليس لمحض الشرط بل فيه معنى آخر غير الشرط مثل الظرفية في اذا والوقت
 في متى (قوله اي لتعليق آه) تفسير للشرط اشار به الى ان لفظ الشرط يشتمل
 على ثلاثة معان حصول مضمون الجزاء وحصول مضمون الشرط وتعليق الاول
 بالثاني لكنه تراء في تفسيره فيد الابد من ذكره اعني في المستقبل لانه لتعليق
 حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط في المستقبل لكونه
 معلوما من قوله وتدخل امر اعلى خطر الوجود وقوله لكنه على خطر الوجود
 دفع لما يتوهم من قوله تدخل امر اعدو ما من انها اذا دخلت امر اعدو ما لم
 ان تدخل على قطع الانتفاء وحاصل الدفع ان الزاد بالعدوم ليس بالعدوم
 المنتفع (قوله اي مترددين آه) فيه اشارة الى ما قاله بعض المحققين من ان اصل ان
 عندم الجزم بوقوع الشرط وبلا وقوعه وكذا الاصل في اذا عدم الجزم بلا
 وقوعه الا ان عدم الجزم بلا وقوع الشرط في ان باعتبار التردد فيه وفي اذا باعتبار
 الجزم بانتفاء اللا وقوع لكن التردد وعدم الجزم فيه انما هو في اعتقاد التكلم
 لا في نفس الامر ولذا لا يقع في كلام الله الاعلى طريق الكتابة او على ضرب
 من التأويل (قوله في شيء منهما) اي فيما هو قطعي الوجود او قطعي الانتفاء

صححها لكلامه كما اذا قال انت طالق
 امس حيث يقع حالا فيقعدان معا
 بالضرورة (وبعد بالعكس) اي لو قال
 لغير الموطوءة انت طالق واحدة بعد
 واحدة يقع ثنات لما ذكر في قبلها واحدة
 ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها
 واحدة لا يقع الا واحدة لما ذكر في قبل
 واحدة (وعند الحضرة) الحقيقية
 فيدل على الحفظ لا للزوم في الذمة
 (فندي الف ودبعة) لادين الا اذا
 وصل به المقدربنا فيحتمل عليه لانه محتمل
 في الجملة او الحكمية نحو ان الدين عند الله
 الاسلام اي في حكمه (ومن كلمات
 الشرط) عمها لان بعضها اسماء (ان
 وهو اصل فيه) اي في الشرط لانه
 لمحض الشرط من غير ظرفية ونحوها
 اي لتعليق حصول مضمون جملة
 بحصول مضمون اخرى (وتدخل ان
 امر) معد وما لكنه (على خطر
 الوجود) اي مترددين ان يكون وان
 لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي
 الوجود او قطعي الانتفاء الاعلى تنزلهما
 منزلة المشكوك لكنك اذا المنع والجل
 المقصود ان من اليقين لا يتحقق في شيء
 منهما (فالشرط في) قول الزوج
 لها (ان لم اطلقك فانت طالق لا يوجد
 الا عند الموت) اي موت الزوج او الزوجة



لان المتع عن قطعي الانتفاء والجل على قطعي الوجود لغو (قوله بوجود الشرط)
اعني عدم تطبيقه (قوله الا عندئذ) اي قبيله على وجه لا يوسع فيه انت طالق
ويوسع انت طالق (قوله حقيقة) قيد الايقاع (قوله للفرار) لانه تطبيق
في مرض الموت (قوله وكون التعليق) دفع لما يقال ان التعليق اذا كان
كالعجز عند وجود الشرط لزمه الايقاع حقيقة عند وجود الشرط ولكنه محال
لعجزه عنه لعدم قدرته عليه في تلك الحالة اعني قبيل الموت (قوله فان قيل سلطنا
وقوعه بموته) قال في النوادر لا يقع الطلاق اذا ماتت الزوجة لانها ماتت ففعل
التعليق من الزوج ممكن وانما العجز بموتها فلو وقع وقع بعد الموت بخلاف الزوج فانه
لما اشرف على الموت وقع اليأس من التطلق انتهى واجاب عنه بما طصله لانسم
ان فعل التطلق من الزوج ممكن فيما اذا ماتت بل العجز عنه متحقق قبيل الموت لان
من حكم الايقاع ان يقع الوقوع عقبيه ولا يتصور ذلك لعدم بقاء المحل بموت المرأة
اذ لا يقع الطلاق على الميت واذ لم يتصور الوقوع تحقق العجز عن الايقاع لان انتفاء
اللازم يستلزم انتفاء الملزوم (قوله ولو للمضى لغة) اي لتعلق حصول مضمون
الجزاء بحصول مضمون الشرط في الماضي فرضامع القطع بانتفاء الشرط فيلزمه
انتفاء الجزاء وهذا معني قوله لانه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول في قولك لودخلت
الدار لعنتت نصير معلقا العتق بدخولها الدار في الماضي مع القطع بانتفاء الدخول
في الماضي فيلزمه انتفاء العتق لكن جعل قوله هذا تعليلا لانه دخول لوعلى
الماضي وكونه للامتناع كل منهما بحسب الوضع والغلو لا يصح تعليل احدهما
بالآخر فالاولى ان يقول ولا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول ثم دلالة على انتفاء الاول
بالمطابقة وعلى انتفاء الثاني بالالتزام اعلم ان لوعند اهل اللغة لا امتناع الثاني
لا امتناع الاول سواء كانا اثباتا او نفيًا او احدهما اثباتا والاخر نفيًا فامتناع النفي
اثبات وامتناع اثبات نفي ففي نحو لولم تأتني لم اكرمك لا امتناع عدم الاكرام
لا امتناع عدم الاتيان فيفيد ثبوت الاكرام لثبوت الاتيان واعترض عليه بان
الشرط اما سبب للجزاء او ملزوم له وعلى التقدير لا يلزم من انتفاء السبب والملزوم
انتفاء السبب واللازم لان السبب قد يكون اعم من السبب كالاشراق الحاصل
من النار والشمس وكذا اللازم قد يكون اعم من الملزوم وانتفاء الخاص لا يستلزم
انتفاء العام بل الامر بالعكس فالحق انه لا انتفاء الاول لا انتفاء الثاني كما في قوله
تعالى لو كان فيهما الالهة الا الله لفسدتا فانه سبق ليستبدل بامتناع الفساد على
امتناع تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء تعدد الالهة انتفاء الفساد

لان التيقن بوجود الشرط لم يحصل
الا عندئذ لانه حال العجز عن الايقاع
حقيقة ففي موت الزوج للمطووءة
الميراث للفرار وغيرها لا وفي موت
الزوجة لاميراث له لان الفرقة من قبله
وكون التعليق كما استجيز عند
وجود الشرط امر حكيم فلا يشترط
فيه ما يشترط لحقيقة التخيير من القدرة
كما اذا وجد الشرط حال الجنون بعد
ما علق ما قلا فان قيل سلطنا وقوعه
بموته لكن ينبغي ان لا يقع بموتها
لان التطلق ممكن ما لم تمت والعجز
انما يتحقق بالموت وحيث
لا يتصور الوقوع قلنا بل يتحقق العجز
عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه
ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك
(ولو للمضى) لغة لانه لا انتفاء الثاني
لا انتفاء الاول في لودخلت الدار
لعنتت ولم يدخل فيما مضى ينبغي
ان لا يعنى (و) لكن الفقهاء

اى خروج عن هذا النظام وفناؤه لجواز ان يفعل الله تعالى بسبب آخر ويؤيده
 ما قال المنطقيون ان رفع التالى يوجب رفع المقدم ورفع المقدم لا يوجب رفع
 التالى فقولنا لو كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس
 بانسان وقولنا لكنه ليس بانسان لا ينتج انه ليس بحيوان واجيب عنه بأنه ليس
 معنى قول اهل اللغة ان لو لامتناع الثانى لامتناع الاول انه يستدل بامتناع
 الاول على امتناع الثانى حتى يرد عليه ان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء
 المسبب او اللزوم بل معناه انه للدلالة على ان انتفاء الثانى فى الخارج انما هو بسبب
 انتفاء الاول الا ترى ان معنى لو شاء لهد بكم ان انتفاء الهداية انما هو بسبب
 انتفاء المشيئة فكانت لو عندهم تستعمل للدلالة على ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج هي انتفاء الشرط من غير التفات الى ان علة العمل بانتفاء الجزاء
 ما هي واما المنطقيون فقد جعلوا الوان ونحوها اداة للتلازم دالة على لزوم
 الجزاء للشرط من غير قصد الى القطع بانتفائهما ولهذا صح عندهم استثناء
 عين المقدم فهم يستعملونها للدلالة على ان العمل بانتفاء الثانى علة للعمل بانتفاء
 الاول ضرورة انتفاء الملزوم بانتفائه اللازم من غير التفات الى ان علة انتفاء الجزاء
 فى الخارج ما هي لانهم يستعملونها فى القياسات لاكتساب التصديقات والعلم
 بانتفاء الملزوم لا يوجب العلم بانتفاء اللازم بل الامر بالعكس واكثر استعمالها على
 قاعدة اهل اللغة فان قيل ان ما ذكره اهل اللغة لا يصح فى نحو قوله عليه السلام
 نعم العبد صهيب لولم يخف الله لي بعصه والاي لزم ثبوت عصيانه على تقدير الخوف
 لان نفي النبي اثبات وبهذا فاسد لان الغرض مدح صهيب بعدم العصيان اجيب
 بان لو قد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود فى جميع الازمنة فى قصد
 المتكلم وذلك اذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نفي
 ذلك الشرط انسب واليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على
 تقدير وجود الشرط وعدمه فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو
 او اهنى لانيت عليك او منفين نحو لولم يخف الله لي بعصه او مختلفين نحو لو ان
 ما فى الارض من شجرة اقليم والبحر عمده من بعده سبعة ابحر ما نفذت كلمات
 الله ونحو لولم تكرمي لانيت عليك فى هذه الامثلة اذا ادعا لزوم وجود الجزاء
 لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق
 الاولى وهذا ما قال فى المعنى ان لو قدر اذبه تقرير الجواب وجد الشرط او فقد
 وليس كنه مع فقده اولى وذلك كفى لولم يخف الله لي بعصه فى نحو صهيب فانه

يدل على تقدير عدم العصيان على كل حال وعلى ان انتفاء العصبية مع ثبوت
 الخوف اولى فان قيل هل يجوز ان يحمل لولم يخف الله لم يعضه على قاعدة
 اهل اللغة بناء على ان الجزاء هو عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف لا مطلق عدم
 العصيان فيجوز ان يكون هذا منقيا وعدم العصيان المرتبط بالخوف ثابتا لان
 انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام وانتفاء المقيد لا يستلزم انتفاء المطلق اجيب
 بان الارتباط بالشرط ليس بمعتبر في مفهوم الجزاء وانما جيء ذلك من قبيل
 ذكر الشرط والا لكان تقييده بالشرط تكرار في مثل لو جئتني لا كرمك
 اكراما مرتبطا بالحيجي وتعلم قطعا ان المنفي في قولنا لو جئتني لا كرمك هو نفس
 الاكرام لا الاكرام المرتبط بالحيجي وليس كل ماله دخل في لزوم شيء او ثبوته له
 بحسب ان يكون ملا حظا في العقل عند انكساركم وقيدا لذلك الشيء فالجزاء فيما
 نحن فيه هو عدم العصيان مطلقا لا عدم العصيان المرتبط بعدم الخوف
 فلا يجوز حمله على قاعدة اهل العربية ثم اعلم ان قولهم انها الانتفاء الثاني لان انتفاء
 الاول ليس معناه انها تفيد امتناع الشرط وامتناع الجزاء على ان يكون انتفاء
 الاول حلة في الخارج لان انتفاء الثاني كاز عمة بعضهم بل معناه انها تفيد امتناع
 الشرط وضعا خاصا ولا دلالة لها على امتناع الجزاء ولا على ثبوته ولكنه
 ان كان مساويا للشرط في العموم كافي قولك لو كانت الشمس طالعة كان النهار
 موجودا لزم انتفاؤه ايضا لاستلزام انتفاء السبب المساوي انتفاء مسببه وان كان
 اعم منه لا يلزم انتفاؤه وانما يلزم انتفاء القدس المساوي للشرط كافي المنفي وقيل
 انها لا تفيد الامتناع اصلا لامتناع الشرط ولامتناع الجزاء بل تفيد
 تعليق الثاني على الاول في الماضي وهو باطل كما بين في محله **استعاروه**
 لان كافي قوله تعالى ولو اعجبك (اقول ههنا بحث لانهم قالوا في تفسير قوله تعالى
 قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو اعجبك كثرة الخبيث لن قوله ولو اعجبك عطف
 على مثلها المقدر او الواو للحال والمعنى على التقديرين قل لا يستوي الخبيث
 والطيب لولم تعجبك كثرة الخبيث ولو اعجبك وكاف الخطاب لكل واحد من
 الذين امر النبي عليه السلام بخطابهم وكلنا الجملتين في موقع الحال من فاعل
 لا يستوي اي كان عدم استواء الخبيث والطيب ثابتا في كل حال سواء تسرك
 كثرة الخبيث اولم تسرك كافي قولك احسن الى فلان ان لم يسرك وان اساء لك اي
 احسن اليه في كلا الحالتين الان الجملة الاولى حذف حذفا مطردا للدلالة الثانية
 عليها فان الشيء اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدونه اول وعلى هذا السير

(استعاروه لان) كافي قوله تعالى
 ولو اعجبك ولو كره الكافرون كعكسه
 في قوله تعالى

ان كنت قلته فقد علمته فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لا يقع حتى تدخل (هو البروي) في نواحيه ان يخاطبه (عن ابى
 ابي يوسف) ولا نص عنها (و) **٥٧٤** قد (مدخل اللام في جوابه) نحو ولقد تادوا وقد لا تدخل نحو جعلناه اجابا
 (لا الفاء اصلا) حتى قالوا اذا قال

لودخلت الدار فانت طالق يقع
 في الحال كما يقع في ان دخلت الدار
 وانت طالق بالواو (ولو لا في التبع
 كالاستثناء) يعني ان لولا ما دل على
 امتناع الشيء لوجود غيره جعل
 مانعا عن وقوع ما يرتب عليه فصار
 كالاتثناء (حتى) قال محمد
 (لا تطلق) المرأة (في) قول الزوج
 لها (انت طالق لولا دخولك الدار)
 اذ معناه ان عدم وقوع طلاقك
 لوجود دخولك الدار ذكره الكرخي
 في مختصره (واذا عند الكوفيين)
 مشترك لفظا لانه موضوع (للظرف)
 فقط بحيث لا يحازاه ولا يجزم
 للمضارع ويستعمل في القطعي
 كقوله * واذا تكون كربة ادى
 لها * واذا يحاس الحيس يدعى جناب
 (و) موضوع ايضا عندهم
 (للشرط) فقط من غير ملا حظنة
 ظرفية اصلا ويجزم به المضارع
 ويستعمل في امر على خطر الوجود
 كقوله * واستغن ما ائناك ربك بالغنى
 * واذا ائناك خصاصة فعمل *
 (وهو مختار) اي ابى حنيفة قال فخر
 الاسلام ولا يصح طريق ابى حنيفة
 الا ان ثبت ان اذا قد يكون بمعنى
 الشرط يعني ان وقد ادعى ذلك اهل
 الكوفة وقد اخرج الفراء لذلك يقولهم

يدور ما في لو وان الوصلتين من المبالغة والتاكيد وجواب لوقى هذه الآية اما
 ما قبلها او محذوف بقرينة ما قبلها هذا ما ذكره في تفسير الآية فظهر منه ان لو
 في هذه الآية وصلية لا شرطية فلا يناسب تفرع قوله فاذا قال انت طالق
 لودخلت الدار لانه انما يخشى على تقدير كون لوالشرط في المستقبل فالاولى ان
 يقال واستعاروه لان الشرطية فاذا قال انت طالق لودخلت الدار لم يقع حتى
 تدخل كما استعاروه لان الوصلية كما في قوله تعالى ولو اخرجك وانكر ابن الحاجب
 كونها مستعارة لان وقال الاتقول لو يقوم زيد فمرو منطلق كما تقول ذلك مع
 ان وكذلك انكر ابن مالك وقال وغاية ما يستدل به على ذلك كون ما جعل شرطا
 للو مستقبلا في نفسه او مقيدا لمستقبل وذلك لا ينافي امتناعه فيما مضى
 لامتناع غيره ولا يخرج لوجماعه فيهما من المعنى (قوله ان كنت قلته) يعني
 ان هذه مستعارة للو (قوله لا يقع حتى تدخل) فانها تعلق الطلاق للدخول
 في المستقبل (قوله على امتناعه الشيء لوجود غيره) يعني لامتناع الثاني لوجود
 الاول بمعنى ان وجود الاول سبب لامتناع الثاني لا ان وجوده دليل على امتناع
 الثاني نحو لو لا غنى لهلاك عمر فان معناه ان وجوده على سبب لعدم هلاك
 عمر وقد يستعمل للدلالة على ان الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد
 التكلم نحو لو لا اكرامك اباى لا نيت عليك على معنى اني عليك على تقدير عدم
 الاكرام فكيف على تقدير وجوده ولو لا في قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي
 لامرئهم بالسواك عند كل صلاة لربط امتناع الثاني بوجود الاول كما في لو لا على
 لهلاك عمر تقديره لو لا مخالفة ان اشق على امتي لامرئهم وقد يحى لولا للتخصيص
 والعرض فيه مثل على المضارع او ما في تأويله نحو لولا استغفرون الله ولو لا اخرني
 الى اجل قريب والفرق بين التخصيص والعرض ان التخصيص طلب بحيث
 وازواج والعرض طلب بليين وتأديب وقد يحى للتويج ايضا فيدخل على الماضي
 (قوله ما يرتب عليه) اعني الجزاء (قوله للظرف) اي لوقت حصول
 مضمون ما دخل عليه (قوله بحيث لا يحازاه) اي لجزاءه لانه للظرف فقط
 فلا جزاء له ومقصوده نفي كونه للشرط لكنه اتخذ الطريق البرهاني فاستدل
 بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وهو الشرط (قوله ولا يجزم للمضارع) لان الجزم
 من آثار الشرطية (قوله واذا تكون كربة) الكربة الحرب والحيس الخلط
 ومنه سمي الحيس حبسا وهو تمر يخلط بسمن واقط يقل حاس الحيس اتخذ
 ويجذب علم شخص (قوله فيجاب) عطف على رد (قوله وههنا ان تحققت آه)

استغن ما ائناك ربك بالغنى وجه الاحجاج ان اذا هذه قد جزم المضارع ودخل الفاء في جوابها ودخلت
 على امر متردد وهو اصابة الخصاصة وهذه علامة ان وخصا صهما فيكون بمعنى ان واليه ذهب شمس الأئمة وسار

علماء الأصول وما ذكرناه هو وجه الاستدلال ولا يخرج بمجرد دخولها على أمر متدد حتى يزد عليه ان الشكوك منزل منزلة المقطوع للشيء على ان شية الزمان هو رد المواهب وحط المراتب **٥٨٤** حتى كانه لا شك في اصابة المكاره

ليوطن النفوس عليها ويحجب عنه بان القول بالنزول انما هو عند عدم الحقيقة والاصل تحققها فانه ليس بصواب لان تحقق الحقيقة انما يكون اصلا اذا لم يستلزم خلاف الاصل كالاشترائك كما ثبت في موضعه وههنا ان تحققت يلزم اشتراكه بين الظرف والشرط الذي هو معنى ان (و) اذا (عند البصريين) موضوع (للظرف) يضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال (و) لكنها (قد تستعمل مجردة) اي مجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعلق كقوله تعالى والليل اذا بعثني اي وقت عشيانه على انه بدل من الليل (و) تستعمل ايضا (للشرط بلا سقوطه) اي سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت اي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعلق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجز مواهب المضارع لقوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيتك اذا احر البسر بمنزلة آتيتك الوقت الذي يحمر البسرفه فيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه بمعنى ان تخرج اليوم اخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك ولا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز

لانه لم يستعمل الا في معنى الظرف لكنه تضمن معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول **٥٨٥** (واحد هما) مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ التضمن معنى الشرط مثل الذي يا تيني فله كذا ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له اصلا

(وهو) اي كونه للظرف فقط (قولهما) اي الامامين (في) اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنك (اي عند ابي حنيفة) (ما لم يمت احدهما) اي احد ٥٩ الزوجين لان اذا كانا عرفتهما مشتركة بين الطرفين والشرط فاذا حل على

الاحد هما بمنع بطلان الا لازم بان يقال ان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز اتماهو باعتبار التناق بينهما ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا والثاني انه من قبيل عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الجواب والشرط استعمال الجزئية في الكل ولا يخفى عليك بطلان كل منهما اما الاول فلان الجمع بينهما ممنوع مطلقا على المختار واما الثاني فلان قطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع اسماء الارض ولهذا لم تعرضه الشارح (قوله كونه للظرف فقط قولهما) يعني ان اذا مثل متى عندهما في انه لا يسقط عنه معنى الظرف كما هو مذهب البصريين وعند ابي حنيفة مثل ان في التخصيص للشرطية كما هو مذهب الكوفيين في قوله اذا لم اطلقك انت طالق يقع الطلاق بادنى سكوت كما في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت لم تطلق فيه فجملا اذا في هذا المثال على متى كما حل عليه بالاتفاق في قوله طلق نفسك اذا شئت فانه مثل طلق نفسك متى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالجلس وحل ابو حنيفة على ان لم اطلقك فانت طالق فاجتاج الى الفرق بين ان لم اطلقك انت طالق وبين طلق نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق عنده الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس فالفرق ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع بالشك بجملة في الاول للشرط والاصل في التعليق الاستمرار فلا ينقطع بالشك وجملة في الثاني للظرف مثل متى (قوله فلا يقع بالشك) اي لا يقع في الحال بسبب الشك فيه (قوله انها صالحة) اي زائدة (قوله فان كلا منه حله) اي من الدخول على الخطر وجزم الفعل (قوله متى تأنه تعشو) يقال عشوت اليه نظرت اليه بصر ضعيف وهو في محل النصب على الحال والمعنى متى تأنه ايها المخاطب عاشيا الى ضوء ناره التي توقد للاضياف ترى ناره خير نارا عند تلك النار خير موقد لها وهو المدح (قوله خبر داخل في نوع ماسبق) فان قيل ان كيف قد يجيء للشرط فيكون داخلا في كليات الشرط قلنا هو زاده انه ليس بداخل فيها من حيث تتعلق به المباحث الامة لا مطلقا (قوله كيف للسؤال عن الحال) اعلم ان كيف تستعمل على وجهين احدهما ان يكون شرطا فيقتضي فعلين متفيين اللفظ والمعنى غير مجذومين نحو كيف تصنع اصنع ولا يجوز كيف تجلس اذهب ولا كيف اجلس بالجزم لمخالفتها سائر ادوات الشرط الا عند بعضهم والثاني ان يكون استفهاما وهو الغالب والاول ليس بمراد ههنا لانها تدل على احوال لا تكون في يد العبد

الشرط لم يقع الطلاق حتى يموت احدهما كما في ان وان حمل على الوقت يقع في الحال كما في متى فلا يقع بالشك (ويقع عندهما كما فرغ) مثل متى لم اطلقك لانه اصناف الطلاق الى وقت حال عن التطلق واذا سكت يوجد كذلك الوقت فتطلق (ونحوه اذا ما الا في تحضه للمجازاة) فان حصول ما يحقق معنى المجازاة يتوافق النجاة وتسمى ما هذه سلطة لجعلها الكلمة التي لا تعمل فيما بعدها صالحة فيه تقول اذا ما تأنى اكرمك فاهي التي سلطت اذا على الجزم لانه كان اسما يضاف الى الجمل غير عامل فجعلته ما حرفا من حروف المجازاة ما ملاكتي وقيل انها صالحة (ومتي للوقت اللازم المبهم) فرغ على كونه للوقت بقوله (فتطلق) المرأة (بادنى سكوت) من الزوج (في) قوله (انت طالق متى لم اطلقك) فانه لما كان للوقت وقد علق به الطلاق وقع عقيب وقت حال عن الايقاع لوجود الشرط وفرغ على كونه لازما بقوله (ولا يسقط حين المجازاة) اي اذا لم معنى الوقت لم لا يسقط معنى الوقت عنه حين قصد الشرطية وفرغ على كونه مبهما بقوله (ولا يدخل الاعلى خطر) اي متردد بين الوجود والعدم

(ويجزم) الفعل فان كلا منهما اثر الابهام نحو قوله * متى تأنه تعشوا الى ضوء ناره * نجد خير نارا عندها خير موقد * (انت طالق متى شئت لم يقتصر) على المجلس وهو ايضا اثر الابهام (ومثله متى ما) فيما ذكر من الاحكام لكنه

غير داخل في نوع ما سبق ولكنه
مما لا بد من بيان حاله في حق
بعض المسائل الفقهية كسائر الكلمات
فخصته (كيف للسؤال عن الحال)
يعني باعتبار اصل الوضع فان معنى
كيف زيد على اي حال هو اصح
ام سقيم الى غير ذلك ويستعمل
لتفويض الوصف بعد وقوع الاصل
(فان استقام) السؤال عن الحال بان
يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام
يعتبر ذكر كيف جواب ان محذوف
(والا) اي وان لم يستقم السؤال
(لغا) ذكر كيف (فيعتق) العبد
عند ابي حنيفة (في) قول المولى له
(انت حر كيف شئت) بلا تفويض
الى مشيئة امالانه تفويض لحال العتق
بعد وقوع اصله ولا مساع لذلك فلفظ
واما لان العتق لا كيفية له لان المراد
بالكيفية كيفية شرعية معنى الوقوف
على خطاب الشارع ولا كيفية له
بهذا المعنى فان كونه معلقا ومجزا
على مال وبدونه على وجه التسدير
وضيره مطلقا ومقيدا بما يأتي من الزمان
لا يتوقف على خطاب الشارع
بل العقل مستقل بذكره بخلاف
الرجعية واليسونية وكونه واحدة
واثنين وثلاثا فانها امور لا مجال
للعقل بذكرها كما لا يخفى على من له
انصاف (و) كذا (تطلق غير

كالصحة والسقم اذ قد يقال كيف زيد بمعنى على اي حال هو اصح ام سقيم وكل
من الصحة والسقم ليس في يده حتى يصح التعلق بان يقال من الصحة والسقم
بخلاف قوله كيف ما تجلس اجلس بالخاق ما فانها تخصها بالشرط فتستعمل
للشرط حينئذ فمعين الثاني فيكون للسؤال عن الحال فان استقام السؤال عن
الحال بان كان له حال يصح ان يسأل عنها يحمل عليه كما في كيف زيد بمعنى اصح
ام سقيم والايحتمل على تفويض الوصف بعد وقوع الاصل مجازا كما في قوله
لامر آه المدخول به انت طالق كيف شئت وان لم يستقم حله على تفويض
الوصف ايضا لغازد ككيف عند ابي حنيفة كما في قول المولى لعبد انت حر
كيف شئت وكقول الزوج لامر آه غير الموطوءة انت طالق كيف شئت ويكون
لتفويض الاصل عندهما كما سياتي ومنه ظهر الحال في كلامه اما اولاً فلانه قال
فان استقام فيها والالغا وترك بيان الجمل على تفويض الوصف مجازا مع انه اشار الى
جواز هذا الجمل اولاً بقوله ويستعمل لتفويض الوصف وثانياً بقوله بلا تفويض
الى مشيئة امالانه تفويض لحال العتق فالاولى ان يقال فان استقام فيها والايحتمل
على تفويض الوصف مجازا والالغا واعلمنا اننا فلانه بين استقامة السؤال عن
الحال بقوله بان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام مع انه يصلح بيان الاستقامة الجمل
على تفويض الوصف ايضا كما في قوله لامر آه الموطوءة انت طالق كيف شئت
فان قيل حينئذ يجوز ان يكون بيانا لكليهما معا فيصير في كلامه اشارة الى جواز
الجمل على تفويض الوصف ايضا قلت بآية ظاهر عبارته لان الظاهر حينئذ ان
يقول فان استقام ذكر كيف بان يصح آه (قوله جواب ان محذوف) اعني قوله
يعتبر ذكر كيف (قوله امالانه تفويض) يعني ان قوله انت حر كيف شئت ايقاع
للعتق في الحال وذكر كيف لفظ اذ لو لم يكن كذلك لكان اما سؤال عن حال العتق
او تفويض الكيفية للعبد وكلاهما باطل اما الاول فلان العتق لا حال ولا كيفية
له بعد الوقوع حتى يسئل عنه لانه معنى شرعي ثبت بدون الوصف واما الثاني فلانه
لما لم يكن له كيفية فلامعنى لتفويضها اليه فان قيل لان لم يكن له كيفية له كيف
وانه قد يكون مجزاً وقد يكون معلقاً وبدون مال ومال ومقيداً بالزمان
المستقبل ومطلقاً وكل منها كيفية فلنا هذه المعاني كصفات للاعتاق لا للعق
لانه بعد وقوعه يثبت بكيفية مخصوصة غير مختلفة فان قيل ثبوته بكيفية
مخصوصة بعد وقوعه لا ينافي صحة اتصافه بكل من تلك الكيفيات والمولى
لا يفوضه الى العبد بعد وقوعه حتى يقال انه لا يتصرف بعد الوقوع بكيفيات

الموطوءة (في) قول الزوج لها (انت طالق كيف شئت) بلا تفويض للكيفية كاليسونية والغلظة والتعدد
الى مشيئتها في المجلس اذ لا مساع لتفويض حال الطلاق بعد وقوع اصله في غير الموطوءة لا تنفاه المحل
مختلفة

(و) تطلق (الموطوءة) وتفوض الكيفية
 الى مشيتها في المجلس (ان لم ينو) الزوج
 (وان نوى فان اتفاقاً) اي يتاهما فذلك
 (والا) اي وان لم تتفق النيسان
 (فرجعية) لان الكيفية كما فوضت اليها
 فان لم ينو الزوج اعجزت بهما وان نوى
 فان اتفقت نيتاهما يقع ما نويان وان
 اختلفتا فلا بد من اعتبار النيتين اعانتها
 فلتنفوض اليها وامانتها فلا يهمل الاصل
 في الايقاع فاذا تعارضتا سقطتا في
 اصل الطلاق وهو الرجعي (وقال فيما
 لايتأتى الاشارة اليه) بان لم يكن عينا
 (ترجع) كيف (الى الاصل) وتفيد
 تفويضه الى المشيئة فتوجب تفويض
 الاوصاف بالضرورة لان جعلها على
 السؤال عن الحال متذر لانه لا يكون
 قبل وجود الاصل ولو لم يرجع اليه
 احتج الى الغائبة واعماله على وجه من
 وجوه الجواز اول من الغائبة فاذا رجع
 كيف الى الاصل (فلا يقع) شيء
 في مستلقي الطلاق والعناق ما لم يتأكل
 من المرأة والعبد (في المجلس) فاذا شاءت
 فكما قال ابو حنيفة رحمه الله واذا شاء
 العبد عتق اعلى مال اوالى اجل لو بشرط
 او شاء التدبير فله لك باطل

مختلفة بل انما يفوضه قوله هو واحدة من تلك الكيفيات قلنا ان الوقوع بمطوعة
 الايقاع فانصافه بتلك الكيفيات انما هو تبعاً لاصلا فلا معتبره ولو سئل فردنا
 بالكيفية المنفية ههنا هي الكيفية الشرعية بمعنى الوقوف على خطاب الشرع
 وتلك الكيفيات ليست كذلك وان كانت من الكيفيات الثابتة في الشرع لان
 العقل مستقل في دركها فلا يتوقف على خطاب الشرع ومن ههنا ظهر خلل
 في كلام الشارح حيث قال امالاه تفويض حال العتق والفرق بينه وبين مقابله
 قليل بل الاولى ان يقول امالاه سؤال عن حال العتق على ما ذكرناه ليكون اشارة
 الى نفي الجمل على حقيقته كما ان مقابله اشارة الى نفي الجمل على مجاز (قوله وتطلق
 الموطوءة ام) وهذا مثال لاستعماله في تفويض الوصف بعد وقوع الاصل كما ان
 قوله انت حر كيف شئت وقوله انت طالق كيف شئت لغير الموطوءة مثال
 لكونه لغوا على اصل ابى حنيفة رحمه الله توضيحه لوقال انت طالق كيف شئت
 يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخول بها بانت فلا مشيئة لها لعدم الجمل
 فيلغو ذكر كيف وان مدخولاً بها فالكيفية مفوضة اليها في المجلس بان يجعلها
 بائنة او ثلاثا لبقاء الجمل ان لم تكن للزوج نية وان نوى فان اتفقت نيتاهما فذلك
 والافرجعية فان قيسل اللفظ صريح في الرجعي فيقع البتة وان لم ينو الزوج
 ولاناً ثبر لنته حتى لو نوى البتونة او العدد لا يقع ما نوى بل يقع الرجعي كما صرح
 في الفروع قلنا هذا في المنجز لا في المعلق ونحن في المعلق (قوله ان لم ينو الزوج)
 فان قيل ان الموقوف ان لا يحتاج الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها يجب
 ان يستقل بائنة المفوض اليها اعتبار ابعامة التفويضات اجيب عنه بانه
 انما فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين البتونة والعدد فيحتاج الى نية
 الزوج لتعيين احد هما ورد بان اختيار المرأة كاف في التمين بلا حاجة الى نية
 الزوج ولهذا اقل الرازي والحاوي ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان يجعل
 المطلق بائنة او ثلاثا في قول ابى حنيفة وقال بعض اصحابنا وهو الظاهر الذي
 يجب التعويل عليه والقائل ان يقول لانسل وجوب التعويل عليه لاذلما مناسبة
 بين هذا التفويض وسائر التفويضات لان المفوض ههنا متنوع الى نوعين
 دون سائر التفويضات فالقياس عليها باطل بحقيقة ان المتأخر الى المشيئة ههنا
 ليس اصل الطلاق لانه مجزئ بل وصفه التنوع المبهم وبيان المبهم اما بلفظ مبين
 او من المبهم والاول منتف فمبني الثاني فيحتاج الى نية الزوج ويمكن ان يقال
 لانسل الابهام في الوصف كيف وانواعه معلومة وانما فيه نوع خفاء يزول بتعيين

والرأ: (قوله وقال في الإبتائي الإشارة إليه آه) تحقيق كلاهما ان مالا يكون
 محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعناق والبيع والتكاح ونحوها
 فخاله في وصفه بمنزلة اصله في تعلقهما بالمشيئة حتى لا يقع العتق بلا مشيئته
 في المجلس في مسألة العتق ولا الطلاق بلا مشيئتها في المجلس فان شاء يقع وذلك
 لانه لما فوض اليه كل حال حتى الرجعية في الطلاق يكون ذلك تفويضاً لنفس
 الطلاق والعناق ايضاً ضرورة ان الوصف لا ينفك عن الاصل ولان وجوده لما
 لم يكن معاً محسوساً كان معرفة وجوده بآثاره واوصافه من ثبوت الحل
 في التكاح والملك في البيع فمعرفة وجوده كانت مضمرة الى وصفه كافتقار وصفه
 في وجوده اليه فكان وصفه بمنزلة اصله من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق
 الاصل ايضاً وبالعكس للاستواء بينهما في الاحتياج هذا ما ذكره القوم وقال
 صاحب التوضيح واظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان
 العرض الاول ليس محلاً للثاني بل كلاهما حال في الجسم وليس احدهما اولي
 بكونه اصلاً ومحلاً والاخر فرعاً وحالاً فقيماً نحن فيه لانقول ان الطلاق اصل
 والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء في
 الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذا الطلاق لا يوجد الا
 وان يكون رجعياً او بائناً فاذا تعلق احدهما بمشيئتها تعلق الاخر انتهى واعترض
 عليه بوجوه اما اولها فلانه لاجهة تخصيص ذلك بما ليس بمحسوس واما ثانياً
 فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضاً واما ثالثاً فلانه لما ثبت
 عدم انفكاكه عن الاخر لم من تعلق احدهما بالمشيئة تعلق الاخر بها سواء
 قام احدهما بالاخر او قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض
 في ذلك واما رابعاً فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق والكيفية ما
 لا بخصوصها والتعلق بمشيئتها انما هو بخصوص الكيفية اذا عرفت هذا فلنأت
 الى شرح كلامه فقوله وتفيد تفويضه الضمير فيه راجع الى الاصل وقوله فتوجب
 تفويض الاوصاف آه لان الاوصاف تابعة الى الاصل وقوله لان جعلها متعلق
 بقوله ترجع الى الاصل الاولى ان يقول لان جعلها على تفويض الحال والصفة
 متعذر لانه لا يكون قبل وجود الاصل ولو لم يحمل على تفويض الاصل لزم
 الالتقاء فوجب الحمل على تفويض الاصل ويلزمه تفويض الوصف بالضرورة فاذا
 وجب الحمل على تفويض الاصل لا يقع شئ في مسئلتى الطلاق والعناق ما لم يشأ
 كل من المرأة والعد في المجلس فاذا شأت المرأة تطلق كما قال ابو حنيفة في غير

وهو حر عنده كما سبق وعلى قياس
 قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء بشرط
 ارادة المولى ذلك وما رأته في كتاب
 كذلك في الكشف (وله) اي لابي
 حنيفة (ان الاستيصال) الذي معناه
 الوضعي لا يتصور الا (بعد) وجود
 (الاصل) كما قال الشاعر * بقول خليلي
 كيف صبرك بعدنا * فقلت فهل صبر
 فتسأل عن كيف * واذا كان
 الاستيصال يستدعي وجود الموصوف
 (فيقع) اصل الطلاق (قبل المشيئة)
 قضية للاستيصال لكن يثبت ادنى
 اوصافه ضرورة ان اصله لا ينفك عنه
 فان قيل كيف قد تدخل على موجود
 فيصير استيصالاً وقد تدخل على معدوم
 فيصير تفويضاً الى الاصل واوصافه
 بالمشيئة كما في قولك افعل كيف شئت
 وطلق نفسك كيف شئت وما نحن فيه
 من قبيل الثاني قلنا الفرق باطل بل هو
 مطلق الاستيصال وتفويض بعض
 الاوصاف من غير تعرض للاصل
 وقوله افعل وطلق لطلب الفعل
 والتفويض حاصل قبل دخول كيف
 عليه ولا تعلق له بكيف بخلاف قوله
 انت طالق فانه يقع في الحال ولا يتغير
 بدخول كيف فاقاله ابو حنيفة رحمه الله
 تعالى حقيقة الكلام وما قاله المعنى الكلام
 عرفاً واستعمالاً كذا في الاسرار
 والبسوط اقول ههنا اشكال وهو ان
 كيف شئت مثلاً قيد لما قبله ومغيره
 بلا مربية فكيف يعطى لما قبله حكم
 قبله ولعل هذا هو المدارك الكلام الامامين فليأمل فانه الهادي الى سواء السبيل

الى الطلاق فقط اما مطلقا فلا دلالة له على وقوع شيء من المدعوات (ففي قوله (انت طالق كم شئت لم تطلق قبل المشيئة) لان العدد هو الواقع في الطلاق اما متضمن كما في قوله انت طالق اذ التقدير انت طالق طلقه او تطلقه واحدة واما مذكورا كما في قوله انت طالق ثلاثا او اثنتين او واحدة ولما كان كذلك وقد دخلت المشيئة على نفس الواقع تعلق اصله بالمشيئة بخلاف كيف كانه قال انت طالق اى عدد شئت (و) لما لم يكن في الكلام دلالة على الوقت (تقيدت) المشيئة (بالمجلس) ولما كانت هذه الكلمة للعدد المهم صارت عامة (حتى كان لها ان تطلق) نفسها (واحدة فصاعدا) لكن لا مطلقا بل (ان طابق) فعلها (ارادته) اى الزوج (وغير يستعمل صفة للنكرة) بحيث لا يعرف بالاضافة الى المعرفة (و) يستعمل (استثناء) لشابهة بينه وبين الاخر حيث ان ما بعد كل واحد منهما مغاير لما قبله والفرق بين الاستعمالين بوجهين الاول ان استعماله صفة مخصن بالنكرة بخلاف الاستثناء الثاني انه لو قال جاءني رجل غير زيد لم يكن فيه ان زيدا جاء ولم يجئ بل كان خبرا ان غيره جاء ولو قال جاءني القوم غير زيد بالنصب زيدا فهم ان زيدا لم يجئ سيما في العرف وعلى هذا (ففي) قوله (له على درهم غير داني)

الموطوءة والموطوءة واذا شاء العبد عتقا مجزا يعتق بالاتفاق واذا شاء عتقا على مال او الى اجل او بشرط او شاء التدبير فذلك باطل ويقع العتق عند ابي حنيفة وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء بشرط ارادة المولى ذلك كما ذكره في الكشف وقال وما رأيت في كتاب اقول وعلى قياس قولهما ينبغي ان ثبت ما شاء العبد بلا شرط ارادة المولى تأمل (قوله لكن ثبت ادنى اوصافه) فنثبت الرجعة في الطلاق لانها ادنى اوصافه (قوله لطلب الفعل والتفويض) اى تفويض اصل الفعل لانه امر لا يوجب وجود الفعل بل لطلب حصوله في الاستقبال وتفويضه الى المخاطب ولا تعلق بتفويض اصل الفعل بكيف بل هو لتفويض وصفه بعد وجود الاصل بخلاف ان طالق لانه يقع في الحال ولا يتغير بدخول كيف بل كيف لتفويض الوصف في المدخول بها فكان ما قاله ابو حنيفة حقيقة الكلام حيث قال ان قوله انت طالق يوجب وقوع الطلاق في الحال قبل دخول كيف عليه فكذلك بعد دخوله ولا يغيره كيف عن حقيقته كما ان قوله طلق نفسك كيف شئت يوجب تفويض اصل الطلاق قبل دخول كيف وبعد دخوله ولا يغيره كيف بل انما يفيد تفويض الوصف وكان ما قال الامامان معنى الكلام عرفا واستعمالا حيث جعلاه لتفويض الاصل والوصف معا وقال لا يقع شيء ما لم يشأ في المجلس وجعلنا كيف مقبرا لاول الكلام (قوله قيد لما قبله ومغبراه بلا مربية فكيف يعطى لما قبله حكم قبله) كانه يريد ترجيح قول الامامين والجواب عنه بوجهين احدهما ان كيف شئت انما يكون قيدا ومغبرا لما قبله فيما يصلح ان يكون قيدا كما في انت طالق كيف شئت للموطوءة بخلافه لغير الموطوءة وبخلاف انت حر كيف شئت فانه لغو فهما كما تقدم لا قيد لعدم صلاحية له وفي صورة الموطوءة انما يصير قيدا بالنظر الى الوصف لا بالنظر الى الاصل ولا ينبغي عليك انه لا يعطى وصف قبل ذكره والشاق ان قولهما ان ما لا يقبل الاشارة خاله في وصفه بمنزلة اصله ليس بصحيح لان صحته تستلزم انتفاء الاحكام الفاسدة وبطلانها على مذهبينا واللازم باطل لان الاحكام عندنا تنقسم الى جائز وفاسد وباطل بيان الملازمة ان الربا مثلا وسائر البياعات الفاسدة مشروعة باصلها غير مشروعة بوصفها بالاتفاق وهي مما لا يقبل الاشارة فلو كان ما ذكره صحيحا لكان الاصل فيه مثل الوصف والوصف غير مشروع وما كان غير مشروع بحسب الاصل والوصف باطل بالاتفاق لا فاسد او كان الوصف مثل الاصل والاصل مشروع فكان الراجح الافساد

وهو ربيع الدرهم (بالرفع) أي رفع
غير يميزه (درهم) تام لانه حينئذ صفة
للدراهم أي درهم مغاير للدائق
(وبالنصب) يلزمه (ثلاثة ارباع)
من الدرهم لانه حينئذ استثناء فاللازم
الدرهم الخارج منه دائق وهو ثلاثة
ارباع درهم (واما الصريح) أي لفظ
(ظهر) المعنى (المراد به ظهورا بينا)
أي انكشف انكشافا تاما بسبب كثرة
الاستعمال فخرج اقسام الظهور
من جهة البيان لانها باعتبار الدلالة
والماترك هذا القيد اعتمادا على القسم
وقيل لاحاجة اليه لان ما عدا الظاهر
من اقسام الصريح فلا بد من دخوله
والظاهر قد خرج بقوله بينا لان
الظهور فيه ليس بنام والاول اصح
(حقيقة) كان ذلك الصريح
(او مجازا) فان المجاز بسبب اشتغاره
او ظهور قرينه يكون ظاهرا المراد
ظهورا بينا (وحكمه ثبوت موجه بلا)
توقف على (نية) لانه لو ضوحه قام
مقام معناه في إيجاب الحكم بحيث صار
المنظور اليه نفس العبارة لامتناعها
كما اقيم السفر مقام المشقة في احكامها
فصارت بحيث ثبت الحكم باى وجه
ذكرت من نداء او وصف او خبر سواء
نوى اوله بنو (قضاء) فيدبه لانه ان يريد
صرف الكلام عن موجهه بالنية
الى محتمله جاز ديانة كما اذا نوى بان
طالق رفع القيد المحسى بصديق ديانة
لا قضاء

وهو باطل بالاجماع ولعله اشار بالتأمل الى ما ذكرناه والثاني جواب عن دليل
الامامين والاول جواب عما ذكره الشارح (قوله كما قال القوم) قال فخر الاسلام
واما كم فاسم للعدد الذي هو الواقع التام عدل عنه لانه لما ينشئ في الطلاق فقط
لا في غيره اذ دلالة على وقوع شيء من المعدودات واما الطلاق فلا يخلو في وقوعه
عن العدد اما بطريق الاقتضاء كما في قوله انت طالق اذا التقدير انت طالق
طلقة او طلقين او طلقتا بقرينة قوله كم شئت وفي بيان الشارح فظهر واما
بطريق الذكر كما في قوله انت طالق واحدة او اثنتين او ثلاثا فالذي يخل عن العدد
والعدد مقوض الى مشيئتها لم تطلق قبل المشيئة هذا في كم الاستفهامية ولهذا
قال انت طالق اي عدد شئت لان كم الخبرية بمعنى كثيرة لا بمعنى اي عدد لكن المراد
بها ههنا التعويض الى مشيئتها مجازا ويشتركان في الاسمى والابهام والافتقار
الى التمييز والبناء ولزوم التصدير وشترقان في ان الكلام يحتمل الصدق والكذب
في الخبرية دون الاستفهامية وفي ان المنكلم في الخبرية مخبر وفي الاستفهامية
مستخبر من المخاطب وفي ان الاسم المبدل من الخبرية لا يقترب بالهزئة
بخلاف المبدل من الاستفهامية يقال في الخبرية كم عبيدلى خمسون بل ستون
وفي الاستفهامية كم مالك أعشرون ام ثلاثون وفي ان تمييز الخبرية يكون مفردا
وجما نحو كم عبد ملكك وكم عبيد ملكك وتيميز الاستفهامية لا يكون
الامفردا وفي ان تمييز الخبرية واجب الخفض وتيميز الاستفهامية واجب النصب
(قوله على نفس الواقع) وهو العدد (قوله تعلق اصله) اي اصل الطلاق
(قوله بخلاف كيف) فانه لتعويض الوصف لا الأصل كما هو (قوله بل ان طابق
فعلها آه) كذا في الكشف وعلا في التفرير بانه لما كان للعدد الابهام كان له التعيين
الى مبهم (قوله لا تعرف بالاضافة الى المعرفة) لشدة ابهامه (قوله اعتمادا
على المقسم) لان كلا من الصريح والكناية قسم من اقسام التقسيم الثالث
باعتبار استعمال اللفظ في معناه (قوله والاول اصح) لان مورد التقسيم يوجب
اشتراك الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر اللذين هما من اقسام
التقسيم الثاني كالظاهر لان ظهورهما باللغة لا بالاستعمال على ما في الكشف
فلا بد من خروجهما عن الصريح (قوله لانه لو ضوحه قام مقام معناه) فهو صحيح
ان الحكم الصريح تعلق الحكم الشرعي بعين الكلام وثبوت به بوقفاً من الكلام
الذي هو الصريح مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ارادة
المنكلم ونبه فصان اللفظ بحيث ثبت الحكم باى وجه ذكر من نداء او وصف

او حر نوى اول بنو فاذا قال بحر او باطس لى او انت حره او حررتك او طلقك
 كان ايقاعا وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله جرى على لسانه انت حر او انت
 طالق وقع العتق والطلاق ولكنه لو اراد ان يصرقه من موجه بالنية الى محتمله
 فله ذلك وصدق ديانة لا قضاء (قوله واما الكناية) وهي في اللغة ان يتكلم بشئ
 يستدل به على المكنى عنه كالرقم والنسائط وفي صرف اليبانيين ان يذكروا لفظ
 ويراد معناه لذاته بل لينقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول ومبتدوع
 له والانتقال من السابع الى المبتدوع مما لا يخفى فيه ومناسط الاثبات والنفي
 والصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فصح ان يقال فلان طويل التجار
 قصدا به الى طول القائمة وان لم يكن له تجار اصلا بل وان استعمال المعنى الحقيقي
 كافي قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه والرحمن على العرش استوى فان
 هذه كلها كتابات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ في معناه
 الحقيقي وطول دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه لا لكونه
 مقصود لذاته فلا يلزم الكذب باستعمال المعنى الحقيقي او عدمه لان مرجع
 الصدق والكذب هو المعنى الثاني لا الاول فتمت ان امكان المعنى الحقيقي ليس
 بشرط في الكناية وان كان مستعملا فيه وانما اشترط ذلك لو كان استعماله فيه
 لكونه مقصودا لذاته وليس فليس وفي عرف الاصوليين ما استبرأ المراد به في نفسه
 حقيقة ومحازا فاحقيقة التي لم يحرر والتي هربت وغلب معناها المجازي
 في الاستعمال كناية والمجازي في الصريح وغير التماثل كناية عندهم وقد
 استعملوا فيهم اطلاق لفظ الكناية على الفاظ يقع بها الطلاق اعني اعتدى استبرأ
 رجعي ان يشهد ان غير ذلك كما ذكره وفي كتب القروع واختلفوا في الطلاق
 الواقع بها فقال الشافعي انه رجعي لانها كتابات عن الطلاق والطلاق بمعنى
 الرجعية فكذا ما كنى به عند لان الكناية لا تفيد الا ما يفيد المكنى عنه وقال اصحابنا
 ان كان يصرق الابنة صدر من اهله مضافا الى محله قصدا عن ولاية شرعية
 فيكون صحيحا لا محالة اما الاهلية والمحلية فظاهر واما المقصد فلما سألني عن
 الشرع فيها ودلالة الحال لمحة بالنية واما الولاية الشرعية فلان الحاجة الى الطلاق
 البائن فليس كمالا يند عليه باب تدارك دفع المرأة عن نفسه ولا يقع في عهدتها
 بالراجعة من غير قصد والجواب عن قولهم انها كتابات عن الطلاق والطلاق
 بمعنى الرجعية انما هو ان الكناية على هذه الالفاظ محازا لاحقيقة لان معانيها
 غير مستترة بل ظاهرة فان كل احد من اهل اللسان يعرف معانيها لكنها مشتملة

(واما الكناية) اي لفظ (استبرأ) المعنى
 (المراد به) والمراد بالاستبرأ الاستبرأ
 بحسب الاستعمال بان يستعملوه على
 قصده فانه قد يقصد لاخر ارض صحبة
 وان كان معناه ظاهرا في اللغة كما
 ان الانكشاف يحصل في الصريح
 يستعملهم وان كان خفيا في اللغة
 ومن لا يشترطه في الصريح لا يشترطه
 ههنا

فقد خل فيه المشترك والمجمل ونحوهما
والصحيح ايضا هو الاول (حقيقة)
كانت الكتابة (او مجازا) فان الحقيقة
المهجورة والمجاز قبل التعارف بعدان
من الكتابة اعلم ان الطلاق الواقع
بالفاظ الكتابة بان عندنا قال الشافعي
رحمه الله تعالى لا يقع بها الا الرجعي لانها
كبايات عن الطلاق فيكون الواقع بها
رجعيا كما في الصريح لان الكتابة لا تفيد
الا ما يفيد المكتنى عنه واجاب عنه مشايخنا
بان الكتابة انما يطلق عليها مجازا
لان معانيها غير مستقرة لكنها شابهت
الكتابة من جهة الابهام فيما اتصل به
هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا البائن معلوم
المراد الا ان محل الينونة هي الوصلة
وهي متنوعة كوصلة النكاح وغيره
فاستتر المراد لاقى نفسه بل باعتبار ابهام
المحل الذي يظهر اثر الينونة فيه
فاستعيرت لها اللفظة الكتابة واحتاجت
الى التنية ليزول ابهام المحل وتعيين
الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق
البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بان كناية عن انت طالق
حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولما
ورد عليه انه ان اريد ان مفهوماتها
القنوية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا يتناق
الكتابة واستتر مراد التكلم بها كما
يقى جميع الكتابات وان اريد ان ما اراد
التكلم بها ظاهر لاستتار فيه فمتنوع

الكتابة من جهة الابهام فيما اتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثلا لفظ البائن
معلوم المعنى وهو الينونة الا ان محل الينونة هي الوصلة وهي متنوعة كوصلة
النكاح ووصلة الملك وغيرها فاستتر المراد لاقى نفسه بل باعتبار ابهام المحل
الذي يظهر اثر الينونة فيه فاستعير لهذه الالفاظ لفظ الكتابة مجازا وانما
احتاجت الى التنية وان كانت صريحة في الحقيقة ليزول ابهام المحل وتعيين
الينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير ان
يجعل انت بان كناية عن انت طالق حتى يلزم كون الطلاق الواقع به رجعيا
كما قاله الشافعي واعترض عليه بوجهين احدهما انه لا حاجة الى هذا التكلف
في الصحيح الينونة بهذه الالفاظ لجواز ان تكون كتابات عن صريح الطلاق
حقيقة ويكون المعنى الحقيقي وهو الينونة عن وصلة النكاح مراد ايضا معه
فان الجمع بين المعنى الحقيقي وغيره جائز في الكتابة سيما عند اللسانيين والثاني
انهم ان ارادوا ان معانيها القنوية ظاهرة غير مستقرة فهذا لا يتناق الكتابة
لجواز استتار المعنى المراد مع ظهور المعنى القنوي كما هو كذلك في الكتابات وان
ارادوا ان المعنى المراد بها ظاهر متنوع فكيف ولا يمكن التوصل اليه الا بتكلم
من التكلم وقد صرحوا باستتار المعنى المراد بها باعتبار المحل ولم يخصوا الكتابة
بما استتر المراد بجهة خاصة غير المحل ولم يشترطوا في الكتابة ارادة الا لازم ثم
الانتقال منه الى المزموم كما اشترط اللسانيون حتى راد بهذه الالفاظ معانيها
الحقيقية وهو الينونة ثم ينتقل منه الى معنى آخر ويقع الينونة واجب عن الاول
بان جواز الجمع بين المعنيين انما يكون عند عدم التناق وهذا التناق حاصله لان
المعنى الحقيقي يقتضي الينونة والمعنى المكتنى عنه يعقب الرجعة والجمع بينهما
بين المتناقضين ولهذا اجاب بعض اصحابنا عن الشافعي بان هذه الالفاظ كتابات
حقيقة عن الفرقة والينونة عن وصلة النكاح لاستتارها فتفيد الينونة
بالضرورة لاصح صريح الطلاق حتى يقال انه يعقب الرجعة فكذا ما كنى عنه
واضافتها الى الطلاق في قولهم كتابات الطلاق مجاز وحقيقتها كتابات عن
الفرقة الحاصلة بسبب الطلاق ولما كان هذا الجواب اسما اختاره الشراح الاول
في كلامه مناقشة اما اول فلان قوله بان يستعملوه على قصده ليس على ما ينبغي
لان منشا الاستتار في الكتابة ليس قصد التكلم الاستتار بل قصد الاستعمال كما ان
منشا الظهور في الصريح كثرة الاستعمال والاستتار وان كان قد يفصد
لاغراض صحيحة لكنه لا يصلح منشا الكتابة لان المعنى المراد من استتار

كيف ولا يمكن التوصل اليه الايمان
 من جهة التكلم وهم مصرحون بانها
 من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
 الكنايات الابيه سواء كان ذلك باعتبار
 المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية)
 الى الطلاق كقولهم كناية الطلاق
 او الكنايات عن الطلاق (مجازية)
 لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق
 بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان
 كانت) تلك (الالفاظ) في نفسها
 (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها
 كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما
 يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن
 صريح الطلاق وليس كذلك فان
 الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة
 عن النيونة عن وصلة النكاح لان
 اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها
 بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الا
 لفاظ بالضرورة (النيونة) لا الطلاق
 الرجعي (الاعتدي واستبرئي رحك
 وانت واحدة) فان الواقع بهما رجعي
 لان شياً منها لا يبي عن قطع الوصلة
 اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب
 ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي
 عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى
 الاعتماد من النكاح اودل عليه الحال
 زال الابهام ووجب به الطلاق بعد
 الدخول اقتضاء كانه قال طلقك
 اوانت طالق فاعتدي

كيف ولا يمكن التوصل اليه الايمان
 من جهة التكلم وهم مصرحون بانها
 من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا
 الكنايات الابيه سواء كان ذلك باعتبار
 المحل او غيره قلت (ونسبة الكناية)
 الى الطلاق كقولهم كناية الطلاق
 او الكنايات عن الطلاق (مجازية)
 لانها ليست بكناية عن صريح الطلاق
 بل عن الفرقة بطريق الطلاق (وان
 كانت) تلك (الالفاظ) في نفسها
 (كنايات حقيقة) لاستتار المراد بها
 كما مر يعني ان ما ذكره الشافعي انما
 يصح لو كان هذه الالفاظ كنايات عن
 صريح الطلاق وليس كذلك فان
 الاضافة مجازية بل كنايات حقيقة
 عن النيونة عن وصلة النكاح لان
 اللفظ يحتملها وغيرها وتتميز عن غيرها
 بالنية اودلالة الحال (فتفيد) تلك الا
 لفاظ بالضرورة (النيونة) لا الطلاق
 الرجعي (الاعتدي واستبرئي رحك
 وانت واحدة) فان الواقع بهما رجعي
 لان شياً منها لا يبي عن قطع الوصلة
 اما الاول فلان حقيقته الامر بالحساب
 ويحتمل ان يراد به اعتدي نعم الله او نعمي
 عليك او اعتدي من النكاح فاذا نوى
 الاعتماد من النكاح اودل عليه الحال
 زال الابهام ووجب به الطلاق بعد
 الدخول اقتضاء كانه قال طلقك
 اوانت طالق فاعتدي

مجازا بطريق اطلاق المسبب على السبب على اصطلاح البيان لكن هذا الاطلاق
 لما كان مشروطا يكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية
 فيتحقق اصالته على ما تقدم في باب المجاز قال رحمه الله ويجوز استعارة الحكم
 للسبب اذا كان مختصا به وكتابة ايضا على اصطلاح الاصول لاستتار المراد به
 ما تطلق الشارح كونه مجازا ليس على ما ينبغي واما قوله استبرئ رجك فلانه
 تفسير لا اعتدى وتصريح لما هو المقصود من العدة الا انه يحتمل ان يكون للوطى
 وطلب الولد وان يكون للزوج بزواج فاذا نوى ذلك او دل عليه الحال ثبت
 الطلاق الرجعي اقتضاء ان بعد الدخول ومجازا ان قبل الدخول كما في اعتدى
 فلا دلالة فيه ايضا على النيونة واما قوله انت واحدة فلانه يحتمل انت واحدة
 في قومك او في الجمال او اعتدى او تطلقه واحدة فاذا نوى ذلك وقع الرجعي اذ
 لا دلالة فيه ايضا على النيونة ولا معتبر باعراب واحد عند عامة المشايخ وقيل
 يقع بها اذا نصبت وان لم ينو لكونه صفة لا تطلق ولا يقع اذا رفعت وان نوى لانها
 حينئذ صفة شخص والصحیح قول العامة ولهذا اختاره الشارح (قوله كما في حال
 الرضاء او دلالة الحال كحال مذاكرة الطلاق) اعلم ان الاحوال ثلاثة حالة الرضاء
 وحالة مذاكرة الطلاق وحالة الغضب والكتابة على ثلاثة اقسام منها ما يصلح
 جوابا ورد الاسباب وشتما نحو اخرجي اذهبي اعزني فومي تقبلي استترى تخمري
 ومنها ما يصلح جوابا وشتما لاردنا نحو خلية برية بان تته حرام ومنها ما يصلح
 جوابا لاردا ولا شتما نحو اعتدى واستبرئ رجك ففي حالة الرضاء لا يكون شي منها
 طلاقا الابائية لانها محتمل طلاقا وغيره والحالة ليست حالة مذاكرة الطلاق
 وان غضب فلا بد لتعيين الطلاق من النية ويكون القول قوله في انكار النية مع
 يمينه وفي حالة المذاكرة لا يصدق قضاء في انكار النية فيما يصلح جوابا لاردا
 ويصدق فيما يصلح جوابا وردا وفي حالة الغضب يصدق في القسم الاول والثاني
 لاحتمال الرد والشتم ولا يصدق في الثالث لان الغضب يدل على الطلاق وعن ابي
 يوسف انه اذا قال في حالة الغضب لامك لي عليك ولا سبيل لي عليك وخليت سبيلك
 وفارقك وقال ولم اتوا الطلاق صدق لما فيها من احتمال معنى السب (قوله بناء
 على استتار المراد بها وقصورها في البيان) اي استتاره باعتبار ايهما لم يحتمل كما مر
 ولا يخفى ان الاول ان يجعل الاستتار منشا للحكم الاول اعني وجوب العمل
 لان الاحتياج الى النية نشأ من الاستتار كما تقدم ويجعل قصورها في البيان منشا للحكم
 الثاني اعني عدم اثبات الحدود بهذه الالفاظ لكن الامر فيه سهل تأمل (قوله محرم)

وقبل الدخول جعل مستعارا عن
 الطلاق لانه سببه في الجملة ويجوز
 استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به
 والطلاق معقب للرجعة واما الثاني
 فلانه تصريح بما هو المقصود بالعدة
 اعني طلب براءة الرحم من الحمل لكنه
 يحتمل ان يكون للوطى وطلب الولد
 وان يكون للزوج بزواج آخر فاذا نوى
 ذلك ثبت الطلاق اقتضاء وما سبق
 في اعتدى يأتي ههنا واما الثالث فلان
 قولهم انت واحدة سواء قرئت واحدة
 مرفوعة او منصوبة او موقوفة يحتمل
 ان يراد به انت واحدة في قومك او واحدة
 النساء في الجمال او مفردة عندى ليس لي
 غيرك او تطلقه واحدة على انها صفة
 للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق
 بمنزلة انت طالق تطلقه واحدة
 فلا دلالة فيه ايضا على النيونة
 (وحكمها) اي الكناية (وجوب العمل
 بها) بالنية كما في حال الرضاء (او دلالة
 الجمال) كحال مذاكرة الطلاق (و)
 حكمها ايضا بناء على استتار المراد بها
 وقصورها في البيان (عدم اثباتها
 ما يندري) اي يندفع (بالشبهات)
 فلا يجب حد الفذف نحو جامعته فلانة
 او واقعتها ولا يجب اذا اقر على نفسه
 بموجب الحد بطريق الكناية

جامعة قلانة او واقعتها) اي يكل ما ليس بصريح في الزنا قيد نخل فيه قوله
 صدقت لمن قال يازاني لاخر فانه لاحد عليه بقوله صدقت لعدم كونه صريحا
 في الزنا ويدخل فيه ايضا قوله وانا اشهد لمن قال لاخر اشهد انك زان لعدم كونه
 صريحا في الزنا ايضا بخلاف ما لو قال وانا اشهد بمن عمل ما شهدت به فانه يحده به
 لكونه صريحا في الزنا لعدم احتماله غيره (قوله ولا يحده بالتعريض ايضا) وهو
 ان يدكر شي يدل على شي لم يذكر فكان نوعا من الكناية فلا يحده به وبه قال الشافعي
 ايضا وقال مالك يحده بالتعريض لما روى سالم عن ابن عمر قال كان عمر يضرب
 الحد في التعريض قلنا ان الشارع لم يعتبر التعريض فانه حرم صريح خطبة
 التوفي عنها زوجهما في العدة وابعاح التعريض فيها حيث قال ولا تواعدوهن سرا
 وقال ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء فاذا ثبت من الشرع نفى
 اتحاد حكمهما في غير الحد لم يجز ان يعتبر مثله على وجه يوجب الحد المحتاط
 في درئه ومارواه يحمل على التعزير لا على الحد والفظ الحد يجوز ان يكون مجازا
 عن التعزير (قوله كاف التشبيه قيد العموم عندنا) كذا قاله شمس الأئمة
 ثم قال ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه لكون دماؤهم كدمائنا انه مجرى
 على عمومته فيما يندرى بالشبهات كالحدود وما ثبت بالشبهات ايضا كالاموال
 فكان الكاف يوجب العموم في محل يحتمله فكان نسبة الى الزنا قطعاً بمنزلة
 الكلام الاول لان العام يفيد القطع لمداؤه عندنا فلن قيل هذا منقوض بقوله
 لعدوه انت كالحران المخاطب لم يتعلق به ولو كان الكاف يفيد العموم لعلق قلنا
 ان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات فلا يصار الى
 المجاز وهو الايشاء ولو قلنا بعمومه لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز (قوله في بيان
 اقسام التقسيم الرابع) وهو التقسيم باعتبار ادراك المخاطب المعنى من اللفظ
 وهي اربعة حاصلة باعتبار دلالة اللفظ على معناه مطابقة وتضمنها التزاما (قوله
 امور لا عبرة لها) ومن هذا القبيل مفهوم المخالفة والخصر المفهوم من التقديم
 (قوله او صحة صدقه) بالرفع عطوف على قوله صحته والصبر المجرور راجع الى
 الحكم المطلوب (قوله كالتملك لصحة وقوع آه) فان وقوع الاعتناق عن الامر
 لا يصح بدون التملك له فكله قال ملكتك ثم اعتقت لك (قوله كالاهل) فانه
 يتوقف عليه صحة السؤال عن القرينة عقلا (قوله كالحكم) اي كلفظ الحكم
 فانه يتوقف عليه صحة صدق الحكم المطلوب وهو الخبر برفع الخطاء والتسيان عن
 الامة في قوله عليه السلام يدفع عن امي الخطاء والتسيان اذ لا بد من تقدير لصحة

ولا يحده بالتعريض ايضا بان قال نست
 بانما زان تعريضاً بان المخاطب زان فانه
 كناية ايضا فان قيل لو قذف رجل رجلا
 فقال آخر هو كما قلت يحدمع انه ليس
 بصريح قلنا كاف التشبيه قيد العموم
 عندنا في محل يقبله وهذا المحل قابل
 فيكون نسبة له الى الزنا بلا احتمال كالاول
 لما فرغ من اقسام التقسيم الثالث شرع
 في بيان اقسام التقسيم الرابع فقيل
 (واما الدال بعبارة) لا بد قبل الشروع
 في المقصود من تمهيد مقدمات الاولى
 ان المفهوم من اللفظ المعبر في مقام
 الاستدلال اما عين الموضوع له او جزؤه
 اولازمه واللازم اما عن آخر عن اللزوم
 كالمطلوب ونحوه او متقدم عليه كالعلة
 ونحوها او مقارن كاحد معلولي العلة
 الموجهة بالنظر الى الآخر وقد يفهم
 في المقام الخطابى امور لا عبرة لها
 في الاحكام وانما يعتبرها علماء البيان
 الثانية ان اللازم التأخر لا يتوقف عليه
 صحة الحكم المطلوب والام يكن متأخرا
 اما المتقدم فقد يتوقف عليه صحته شرطا
 كالتملك لصحة وقوع الاعتناق عن
 الامر في اعتق عبدك عنى بالقضاء وعقلا
 كالاهل لصحة تعلق السؤال في اسئلة
 القرية او صحة صدقه كالحكم لصحة
 تعلق الرفع في دفع عن امي الخطاء
 والتسيان

صدق هذا الخبر لان نفس الخطاء والتسيان واقعان لا يصح اسناد الرفع اليهما
وانما الرفوع حكمهما فيقدر الحكم لتصحح خبر الصادق ومن هنا اختلفوا في ان
هذا الحديث مجمل ولا فذهب بعضهم الى انه مجمل لانه لا يدمن تقدير الحكم وفيه
ازدحام لتكثره والكل لا يراذل تعذره ولان الضرورة تندفع بزيادة بعضه وليس
ذلك البعض بمعين لعدم المرجح فلم تتضح دلالة فكان مجمولا وذهب الجمهور الى انه
لا اجال فيه لوضوح دلالة على المقصود بقرينة عرف اهل اللغة لانهم استعملوا
هذا اللفظ قبل ورود الشرع في رفع المؤاخذة والعقاب وهو المتبادر الى الفهم
ايضا فان قيل لو كان العرف كذلك لزم ارتفاع الضمان بالخطاء والتسيان ايضا لانه
من المؤاخذة قلنا لانسلم انه من المؤاخذة والعقاب لان المراد بالمؤاخذة ما يتعلق
بالنفس من المضار والضمان يتعلق بالمال لا بالنفس ولو سلم ذلك لكانه يجوز
تخصيص عموم الخبر الدال على نفي كل مؤاخذة وتخصيص اولى من الاجال
(قوله والاول) اي ما يتوقف عليه صحة الحكم المطلوب شرعا وقوله مقضى
على صيغة المفعول (قوله على معناه) الجار متعلق باطلاق والصمير راجع
الى البعض (قوله كزوال الملك) فان صحة اطلاق لفظ الفقير على الغني يتوقف
على زوال ملكه وهو من قبيل الدال بالاشارة وكذا قوله ولتسمه ذاتيا من
قبيل الدال بالاشارة (قوله اي لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية) وذلك
من قبيل الدلالة (قوله عليها) اي على مقدمة شرعية كافي القياس الشرعي
(قوله ان معنى الدلالة) اي الدلالة اللفظية الوضعية لامطلق الدلالة كما دل
عليه قوله فهم المعنى من اللفظ واعتراض عليه بان الدلالة صفة اللفظ والفهم صفة
الفاهم اوصفة المفهوم واما ما كان لا يصح حمله على الدلالة ولا للتعريف به
فالاولى ان يقول كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى عند الاطلاق للعلم بالوضع
اجيب بوجهين احدهما ان الدلالة اضافة ونسبة بين اللفظ والمعنى تابعة
لاضافة اخرى هي الوضع فاذا قيست تلك الاضافة الى الدلالة الى اللفظ كانت
مبدأ وصفه وهو كونه بحيث يفهم منه المعنى للعلم بالوضع واذ قيست
الى المعنى كانت مبدأ وصف آخره وهو كونه بحيث يفهم من اللفظ وكلا
الوصفين لازم للدلالة فكما جاز تعريفها باللازم الذي هو وصف اللفظ جاز ايضا
باللازم الذي هو وصف المعنى والفهم المذكور في تعريف الدلالة مضاف الى
المفعول فهو مصدر المبنى للمفعول وصفه للمعنى فيكون تعريفا للدلالة بلازمها
بالقياس الى المعنى كما ان قولهم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى تعريف لها

والاول مقضى بالاتفاق وكذا الثاني
والثالث عند جمهور المتقدمين وعند
بعض المتأخرين يسميان محذوفين ومضمرين
ولذا قالوا بعمومها الا باليسر كما سيأتي
ان شاء الله تعالى وقد تتوقف عليه صحة
اطلاق بعض المفردات على معناه كزوال
الملك لصحة اطلاق الفقير على الغني الثالثة
ان اللازم المتأخر للحكم قد لا يكون
بواسطة مناط ذلك الحكم ولتسمه ذاتيا
وقد يكون بها فذلك المنطوق اما مفهوم
لغة اي لا يتوقف فهمه على مقدمة
شرعية او لا بل يتوقف عليها كافي القياس
الرابعة ان معنى الدلالة عند علماء الاصول
والبيان فهم المعنى من اللفظ اذا اطلق

بلازمها بالقياس الى اللفظ والثاني ان الفهم وحده صفة للسامع والالتفات
 وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع المعنى من اللفظ صفة اللفظ وكذا ان فهم المعنى
 من اللفظ صفة اللفظ لان المصدر التعدى بحرف الجر صفة المجرور فيصح تعريف
 الدلالة بالفهم سواء كان مصدرا من المبني للفاعل او من المبني للمفعول فان قيل
 لو كان الفهم صفة اللفظ وعبارة عن الدلالة لصح ان يشتق منه ما يصح حمله على
 اللفظ كما اشتق من الدلالة لفظ الدال يقال لفظ دال قلنا هذا عما يرد لو كان الفهم
 وحده صفة اللفظ لكانه ليس كذلك بل صفة اللفظ هو الامر المركب اعني
 فهم المعنى من اللفظ واللفظ المركب لا يشتق منه ما يحل على الموصوف وانما
 يصح ذلك في الصفات المفردة مثل الدلالة واعترض الشريف العلامة على
 الوجه الثاني بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى وبغير واسطة
 وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك
 ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخير ان
 صفتان للفهم فان اراد هذا المحجب ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين
 صفة اللفظ فظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقه بصفته له
 فكذلك فظاهر البطلان مع ان السقاة من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون
 المجموع المركب فيكون حلا للتعريف على خلاف التبادر وان اراد ان تعلق
 الفهم بالمعنى او باللفظ صفة لللفظ فباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له
 هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه
 ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او ان فهم المعنى من اللفظ هو معنى كون
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى نظير صحة اللفظ الا ان يؤول بان القوم وان حرف فوا
 الدلالة بما ذكرنا لكنهم تسموا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم
 منه مما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على
 ظهور ان الدلالة صفة اللفظ والفهم ليس كذلك فلا بد ان يقصد بما ذكر
 في تعريفها معنى هو صفة ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم
 منه المعنى واضحة فالمقصود من قولهم فهم المعنى من اللفظ كون اللفظ بحيث
 يفهم منه المعنى فاستفهام الكلام (قوله بالنسبة الى العالم بالوضع) احتريزة
 عن الدلالة الطبيعية والعقلية لعدم توقفهما على العلم بالوضع والمراد بالوضع
 ههنا هو الوضع في الجملة لا الوضع لذلك المعنى بعينه لئلا يخرج عنه التضحية
 والالتزامية فان قيل ان العلم بالوضع يتوقف على فهم المعنى ضرورة توقف العلم

بالنسبة الى العالم بالوضع

بالنسبة على تصور الطرفين فلو توقف فهم المعنى من اللفظ عليه لزم الدوراجيب
 عنه بوجهين احدهما ان فهم المعنى في حال اطلاق اللفظ موقوف على العلم
 السابق بالوضع ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك العلم السابق لا يتوقف على فهم
 المعنى في حال الاطلاق بل على فهمه في الزمان السابق فلا دور لتغير الفهمين
 والثاني ان فهم المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع وليس العلم بالوضع
 موقوفا على فهمه من اللفظ بل على فهمه مطلقا فتغيرا الفهمان بحسب
 الاطلاق والتقييد كما تغيرا في الاول بحسب الزمان (قوله لافهمه منه متى
 اطلق) اي مع قطع النظر عن العلم بالوضع يعني ان تقييده بالعلم بالوضع اشارة الى
 ان مجرد اطلاق اللفظ واستعماله لا يكفي في الدلالة كما ان تقييده بالاطلاق حيث
 قال اذا اطلق اشارة الى ان مجرد العلم بالوضع لا يكفي فيها بل لابد في تحققها من
 مجموع الامر بن اطلاق المتكلم وعلم السامع بالوضع وتحقيقه ان الدلالة اي كون
 اللفظ بحيث يفهم منه المعنى صفة قائمة باللفظ ولا يتحقق ذلك في الخارج ما
 لم يوجد الامر ان المذكور ان هذا بناء على ان قوله لافهمه منه مرتبط بقوله
 بالنسبة الى العلم بالوضع وبيان لزوم هذا القيد في التعريف ولوجعل عطفا
 على قوله فهم المعنى ومرتبنا بقوله اذا اطلق اشارة الى ان العلم لم يعتبروا الكلية
 في الدلالة كما اعتبرها اهل العقول بل اعتبروا الجزئية ولهذا الواحد وان تعربها
 الدلالة على الجزئية لتكان اولى توضيحه ان اهل العقول اعتبروا في الدلالة
 الوضعية بعد اعتبارهم العلم بالوضع الكلية حيث قالوا دلالة اللفظ على معناه
 بالوضع كونه بحيث كلما اطلق فهم منه معناه بعد العلم بالوضع وقال بعضهم متى
 اطلق وهي دالة على الكلية ايضا فاضطروا في الدلالة التزامية الى اشتراط
 اللزوم العقلي بمعنى امتناع الانفكاك لتصحيح الكلية المذكورة ولزمهم خروج
 اكثر المجازات عن الدلالات الثلاث فالترمز مواخر وجهها وقالوا دلالة اللفظ الاسد
 مثلا وحده على المعنى المجازي اعني الرجل الشجاع بل الدال عليه هو المجموع
 المركب منه ومن القرينة الحالية او المقالية واعترض عليه بان الدال على
 المعنى المجازي ان كان هو المجموع المركب لم يكن المجاز في رأيت اسدا في الجم
 مثلا مجازا في المفرد بل لم يوجد فيه مجاز اصلا وهو خلاف ما صرحوا به واجيب
 بان المجاز هو اللفظ المستعمل في غير الموضوع له ولا شك ان المستعمل في المثال
 المذكور في المعنى المجازي هو لفظ الاسد ولا دخل للقرينة في ذلك الاستعمال
 وانما هي لاجل فهم المعنى المجازي منه والحاصل انه لا يلزم من كون القرينة

لا فهمه منه متى اطلق والمعتبر عندهم
 في دلالة الالتزام مطلق اللزوم عقليا
 كان او غيره بينا كان او غيره

من الدال على المعنى المجازي ان يكون المجاز هو المجموع المركب لجواز ان يكون
المجاز جزءاً من الدال واما اهل العربية والاصول فقد اکتفوا في الدلالة بالجزئية
وقالوا هي كون اللفظ بحيث اذا اطلق فهم مضاف بعد العلم بالوضع فلم يشترطوا
اللزوم العقلي في الدلالة الالتزامية بل اکتفوا بمطلق اللزوم عقلياً او غير بيان يكون
اللزوم مما يشبه في اعتقاد المخاطب يعرف عام كما بين الاستدوا الجرافة او يعرف خاص
كما بين التسلسل والبطلان عند الحكماء اول هذا ولاذالك كما بين اقدم زيد على امر
هاثل وجرة ته وبين احمامه وجبته وكما بين الخلل والجود في مقام التلميح
او التهكم الى غير ذلك من التعلقات المتفاوتة الصحيحة للانتقال من امر الى آخر
والضابط عندهم ان يعتقد المخاطب ان بين التهمين ارتباطاً يصح به الانتقال
من احد هما الى الاخر سواء كان ذلك الارتباط مستندا الى العقل او العرف
او غيرهما (قوله ولهذا) اي ولكون للمعتبر عندهم في الدلالة الالتزامية مطلق
اللزوم يجري فيها الوضوح والخفاء وان كانت قطعية اذا الخفاء لا ينافي القطعية
لعدم كونه ناشئاً عن دليل حتى لو كان الزوم فيها عقلياً لم يجر فيها الوضوح والخفاء
لانه حينئذ اذا كان الشيء واحداً لوزم متعدداً فكل واحد منهما يمتنع انفساً كما عن
الملزوم فيصعب ان كل منهما مساوياً للملزوم واللازم ايضا في الوجود فلا يتصور
في الدلالة على تلك اللوازم وضوح بالنسبة الى بعضها او غيباً بالنسبة الى الاخر
واعترض عليه الشريف العلامة بان لازم لازم الشيء وان كان لازماً له لكن دلالة
لفظه على لازمه اظهر من دلالة على لازم لازمه لان الذهن ينتقل عن اللفظ الى
ملاحظة اللزوم اولاً وان ملاحظة اللزوم تاتيها الى ملاحظة لازم اللزوم ثالثاً
فبسبب هذه الملاحظات ولو بالذات متفاوت الدلالات واجب عند بيان هذا
التمائم بناء على ان لازم لازم الشيء لازم له ولكنه ليس بل لازم سواء كان الزوم يتنا
بالمعنى الاعم او بالمعنى الاخص ام في الاول فظاهر اذ كفاية تصور (ا) وتصور
(ب) في الجزم باللزوم بينهما وكفاية تصور (ب) وتصور (ج) في الجزم
باللزوم بين (ب) و (ج) لا يستلزم كفاية تصور (ا) وتصور (ج)
في الجزم باللزوم بينهما بل يحتاج في هذا الجزم الى اعتبار لزوم (ب) لالف
ولزوم (ج) ل (ب) واما في الثاني فلان تصور الشيء لهما يستلزم تصور لازمه تبعاً
غير مقصود والمستلزم لتصور اللزوم الثاني تصور اللزوم الاول مقصوداً ملحوظاً
في نفسه اللهم الا ان يثبت لازم يستلزم تصوره ولو تبعاً غير ملتفت اليه فقصداً
تصور لازم له في بعض المواد وان لم يكن كلياً (قوله ولذا تمهدت هذه المقدمات)

ولهذا يجري فيها الوضوح والخفاء
وان لم يكن الخفاء منافياً للقطعية واما
يتأفها الاحتمال الناشئ عن الدليل واذا
تمهدت هذه المقدمات فنقول اما الدال
بمعرفته (خا) اي لفظ (دل باحدى
الدلالات) الثلاث المطابقة والتضمن
والالتزام (على ما) اي معنى (سبق)
ذلك اللفظ (له) اي لذلك المعنى ذهب
بعض الاصوليين الى ان معنى المسوق
له ههنا كونه مقصوداً في الجملة

سواء كان اصليا كالمعد في آية النكاح
 وغير اصلي كإباحة النكاح فيها والمفهوم
 من كلام صاحب التنقيح ان المراد به
 ما سبق في النص المقابل للظاهر من كونه
 مقصودا اصليا حتى ان غير المسوق له بهذا
 المعنى جازان يكون نفس الموضوع له كما
 في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا
 بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى واقول
 هذا هو الصواب لان الثابت بالاشارة على
 ما ذكره لا يكون مقصودا اصلا كما
 صرحوا به وهو باطل لان الخواص
 والمزايا التي بها تتم البلاغة ويظهر
 الاعجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به الامام
 شمس الأئمة وقد قرر في كتب المعاني ان
 الخواص يجب ان تكون مقصودة للمتكلم
 حتى ان ما لا يكون مقصودا اصلا
 لا يعتد به قطعا على ان كثيرا من الاحكام
 ثبتت بالاشارة والقول بثبوت الحكم
 الشرعي بما لا يقصده الشارع ذلك الحكم
 ظاهر الضعف وقولهم كم من شيء ثبت
 ولا يقصد ليس في مثل هذا المقام مثال
 الدال بالمطابقة (نحو الفقراء المهاجرين)
 فانه عبارة (في اجاب السهم) من الغنية
 لهم وهو المعنى المطابق له (و) مثال الدال
 بالضمن (نحو كل امرأه) فكذا حال
 كون ذلك الكلام من الزوج (جواب
 ارضاء لقولها تكنت علي) امرأة
 (فطلقها) فانه في طلاق تلك المرأة عبارة
 وهي جزء مدلول كل امرأه وان طلقت
 كلهن قضاء

توقف كل من الاقسام الآتية على هذه المقدمات سيظهر في اثنائها انها واعلم انهم
 حصروا التقسيم الرابع في تلك الاقسام الآتية وذكرنا وجه الحصر ان الحكم
 المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاو ان كان النظم
 مسوقا له فهو العبارة والافهوا الاشارة والثاني ان كان الحكم مفهوما منه لغة
 فهي الدلالة او شرعا فهو الاقتضاء والافهوا التمسكات الفاسدة كالمفهوم المخالفة
 ويجوز ارجاع الضمير في هذه المواضع الاربعة الى الحكم المستفاد من النظم والحكم
 المفهوم منه والى نفس النظم ايضا لانهم يطبقون هذه الالفاظ اى العبارة
 والاشارة والدلالة والاقتضاء على النظم وعلى الحكم وذكرنا في التوضيح وجه
 الضبط ان المعنى الذي يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له او جزءا
 او لازمه المتأخر او لا يكون كذلك والاو ان يكون سوق الكلام له قسمي
 دلالة عليه عبارة او لا فاشارة والثاني ان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له
 فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة
 اى وضع ذلك اللفظ لعينه ان الحكم في المنطق لاجلها فدلالة نص والافلا دلالة
 له اصلا والتمسك بعله فاسد يجعل الاقسام المذكورة صفة للدلالة لا للنظم
 ولا للحكم لكنه يحصل ضمنا باعتبارها تقسيم النظم ايضا بان يقال انه
 اما ان يدل بطريق العبارة والاشارة والاقتضاء او الدلالة فالمنصف اخذ في تقسيم
 النظم باعتبار تلك الدلالات حيث قال اما الدال بعبارة واشارته ودلالته
 واقتضائه والياء في عبارته لبيان جهة دلالة الدال اى اللفظ الدال بدلالة يقال
 لها عبارته فهم كلام من الدال بعبارة والدال باشارته الى ثلاثة اقسام باعتبار
 الدلالات الثلاث اعني ان المعنى المدلول عليه بطريق العبارة اما عين المعنى
 الموضوع له او جزءه او لازمه وكذا المعنى المدلول عليه بطريق الاشارة (قوله سواء
 كان اصليا آه) فعلى هذا التقدير يكون كل من العدد وإباحة النكاح في قوله
 تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع مدلولوا عليه بالعبارة
 (قوله كما في احل الله البيع وحرم الربا) فان بالحل والحرمة غير مسوق له مع انه
 نفس الموضوع له (قوله بخلاف غير المسوق له بذلك المعنى) فانه لا يكون نفس
 الموضوع له فان الموضوع له لا بدوان يكون مقصودا في الجملة (قوله تلك المرأة)
 اى التي طلقت القديمة تطلقها (قوله ذاتيا) احتراز عن الدال بدلالته على
 ما سياتي وفي تفسيره الذاتي اشارة الى المقدمة الثالثة والى ان المراد بالذاتي ههنا
 ليس مصطلح المعقول بل ما ينسب الى الشيء بلا واسطة ولا يكون جزءا منه

قوله

(قوله بشرط كون اللازم ذاتيا) اي في الدلالة الالتزامية (قوله اي اطلاق بعض المفردات) وفيه اشارة الى ما ذكره في المقدمة الثانية (قوله مثال الدال) اي باشارته (قوله اشارة في ان النسب الى الآباء) بيان الاشارة ان المولود له هو الذي ولد له الولد وهو الوالد فاختار الاطباء مع حصول المقصود بدونه من الحكيم لا يكون الاطعمة وهي ان النسب الى الآباء وذلك لان اللام للاختصاص ولا يصبر الولد مخصوصا به من حيث الملك بالاجماع فيكون مخصوصا به بالنسب وهذا النسب لازم للمعنى الموضوع له اعني الولادة للاب فيدل عليه النظم باشارته بالالتزام وما اخر عنه لتوقفه عليه فلا يكون مقتضى ولا واسطة بينهما اصلا فلا يصح كون دلالة ولا قياسا بل يكون لازما ذاتيا بالمعنى المذكور لاجزا داخلا في المعنى الموضوع له كما زعمه صاحب التنقيح وفيه ايضا اشارة الى ان الاب حق التملك في مال ولده عند الحاجة مع كون حقيقة الملك للوالد والى ابن الوالد لا يحد بوضعي جارية ابنة وان قال عمت انها حرام على والي انه لا يجب العقر عليه والى انه اذا استولد جارية ابنة يثبت النسب منه بل اربعة الولد اليه والى انه لو اشق ما له على نفسه عند الضرورة لا يؤخذ بالضممان والى ان الوالد مشهور بمقتضى حقيقة الولد لان الشرع اوجب النفقة على الاب بهذه النسبة ولا يشاركه الاب احد في هذه النسبة فكذا في حكمها ولا يخفى عليك ان هذه الآية سبقت لا يجنب النفقة الزوجة على الاب فتكون عبارة فيه وذلك لان الضمير في رزقهن وكسوتهن اما المطلقات او المبركات فان كان الاول فما سبقت هي له فيطلب اصل الرزق والكسوة على طريق الاجرة لا يحصل لهن الى ما تقوم به ابدانهن ان الولد يتخذ من اللبن واللبن يحصل لها من الغذاء ولا حثا جهن الى ستر البدن ايضا فكلن هذا من الحوايج الضرورية وان كان الثاني فما سبقت هي له ايجاب فضل الطعام والكسوة التي يحتاج لها حينئذ حالة الموضوع لاصل النفقة والكسوة لان ذلك واجب بالكفاخ القائم وعلى التقديرين يصح ان يكون مسوقا لا يجاب لصل النفقة او فضليها على الاب فيكون عبارة فيه (قوله اشارة في زوال ملكهم) وذلك لان قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم سبق الاستحقاق من وقع قوله تعالى للفقراء المهاجرين بدلائله وهم ذوا القربى واليتامى والمساكين لا ما قبل ذلك وهو قوله تعالى فله وللرسول لان الله تعالى غني مطلق ورسوله عليه السلام اجل قدرا من ان يطلق عليه اسم الفقير سهما من القيمة

(و) مثال الدال بالالتزام نحو احل الله البيع وحرم الربا فانه عبارة في التفرقة بين البيع والربا اللازمة للمعنى المطابقي وقد سبق لها الكلام لانه جواب لقول الكفار انما البيع مثل الربا (واما الدال باشارته فادل بها) اي باحدى الدلالات الثلاث (على ما ليس له السياق) بمعنى كونه مقصودا اصليا فلا ينافي كونه مقصودا في الجملة كما سبق (بشرط كون اللازم ذاتيا) اي متأخرا لا يكون بواسطة المناط حتى لو كان بواسطة لا يكون ثابتا بالاشارة بل بالدلالة او القياس (او) متقدما (محتاجا اليه لصحة الاطلاق) اي اطلاق بعض المفردات على معناه اذ لو احتج اليه لصحة الحكم او صدقته يكون مقتضى او محذوفا كما سبق مثال الدال بالطائفة (كآية الربا) فانها اشارة (في) بيان (الحلال والحرام) وهو المعنى المطابقي لها (و) مثال الدال بالنسب (نحو كل امرأة لى فكذا) فانه اشارة (في) طلاق (مريدة الطلاق) اي طلاق ضررتها حيث قالت تكفنت على امرأة فطلقها (و) لما كان اللازم قسما من احدهما الذاتي والاخر المحتاج اليه لصحة الاطلاق اوردت للدال بالالتزام مثالين الاول (نحو) قوله تعالى (وعلى المولود له) الآية فانها اشارة (في) ان النسب الى الآباء

وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب اعنى مكة لان الله تعالى وصفهم بالفقر مع انهم كانوا امياسير بمكة لقوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم والفقر حقيقة من لا غناك له لان الفقير من انصف بالفقر والفقر لا يتحقق الا بزوال الملك لا بان تمد يده عنه لان من بعدت يده عنه ابن السبيل لا الفقير فكان زوال الملك لازما مقدما للفقر لاجزأ منه على ما زعمه صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع طعام عيتم باكلية عن اموالهم بخلاف ابن السبيل فانه مسافر له طعامية الوصول الى ماله واستندل عليه بالكاتب وهو قوله تعالى وان يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ثنى السبيل على المؤمنين وليس المراد به السبيل الحسى بالاجماع بل السبيل الشرعى والتكلم بالفقراء قوسى جهات السبيل فيكون متفيا ونحو قوله تعالى اخرجوا من ديارهم واموالهم لان الاضافة اليهم تفيد الملك والسنة وهى ماروى ان عيينة بن حصين اغار على سرح المدينة وفيها تافقه رسول الله عليه السلام واسر امرأه الراعى قلت المرأة فلما جن الليل قصدت الفرار فإ وضعت يدي على بعير الارضاخى وضعت يدي على ناقة رسول الله فركنت الى فركتها وقلت ان نجاني الله تعالى فليله على ان انحرها فلما آتت رسول الله وقصصت عليه القصة قال لا تذرفي ما لم يملكه ابن آدم قلنا ان الاصل هو الحقيقة فيحصل الفقراء على الحقيقة فيلزمه زوال ملكهم لازما مقدما على المزوم والجواب عن الآية الاولى بوجوه الاول انها تدل على نفي السبيل علينا اهلى اموالنا ونحن نقول به فانهم بالاستيلاء لا يملكون رقابنا ويمسكون اموالنا والثانى ان المراد نفي السبيل فى الآخرة نفي الدنيا كما روى عن ابن عباس والثالث ان المراد نفي الجملة كما قاله السدى وعن الآية الثانية بان الاضافة فى ديارهم واموالهم مجاز بالكون لان فى جملها على الحقيقة وحل الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعدد الاصل واذا كانت مجازا لا يصح الاحتجاج بها على المدعى ورد بان المعنى فى الحقيقة والمجاز كون المعنى المراد من افراد الموضوع له فى الحقيقة وعدم ذلك فى المجاز حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لاحالة الحكم والتكلم معا للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز بالاول وقولنا خلف هذا الرجل ابوه طفلا يميما حقيقة مع ان القتل حال التكمى بهذا الكلام قتل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المتعبر هو الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى

وهو لازم للولادة لاجل الاب واما آخر عنه ولا واسطة بينهما فيكون لازما ذاتيا لاجزأ للموضوع له كما زعم صاحب التنقيح (و) الثانى (نحو) قوله تعالى (للفقراء المهاجرين) فانه اشارة (فى زوال ملكهم)

فما خلفوا في دار الحرب لان الفقر لا يبعد اليد عن المال وهو لا يرد عليهم ملكهم شيئا ومقدم عليه لانه يجب ان يزول ملكهم والا حتى يتحقق معنى الفقر وعدم ملكه شيئا لاجزائه كما ذكره صاحب التنقيح وقال الشافعي اطلاق الفقراء عليهم بطريق الاستعارة حيث شبهوا بالفقراء (٧٧٧) لاحتياجهم واقطاع اطعامهم عن اموالهم بالكلية بقرينة انه لم يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والميراث السبيل الشرعي لالحسبي وبقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهي تفيد الملك قلنا الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن انفس المؤمنين حتى لا يملكونهم بالانسيلاء لا عن اموالهم والاضافة لا تصلح قرينة لما ذكر لان غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الديار والاموال ملكا لهم حال اخراجهم وهو لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سبها من الفقير وهو المطلوب (وحكم الاول) اي الدال بالعبارة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (يفيد القطع) حتى اذا كان الدال بالعبارة عاما خص منه البعض لا يفيد القطع (وكذا الثاني) اي الدال بالاشارة من حيث هو هو يفيد القطع كالاول (مطلقا) من غير تفرقة بين اشارة واشارة (في الاصح) ذهب الامام ابو زيد الى ان الاشارة قسما ما يكون موجبا للعلم قطعيا بمنزلة العبارة وما لا يكون موجبا له وذلك عند اشتراك معنى الحقيقة والمجاز في احتمال الارادة بالكلام وتبعه شمس الائمة واختاره صاحب الكشف حتى حل عبارة فقر الاسلام عليه وذهب سائر المتأخرين الى ان الاشارة من حيث هي هي كالعبارة لان دلالة

خلفه بقرينة طفلا حقيقة وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال اكرامه ليس يقطر والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقتول فيكون المراد بالحكم في القول هو الخليف لا الاكرام وفي الثاني هو وقوع القتل من القاتل لا كون السلب للقاتل فعلى هذا اضافة الديار والاموال ايضا حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال اخراجهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من الغنمة ولهذا جعل رحمه الله الاضافة حقيقة حيث قال والاضافة لا تصلح ان تكون قرينة ودليلا على ما ذكر من افادتها للمالكين على وجه بدعي الخصم لان غاية ما يلزم من ذلك ملكهم حال اخراجهم الذي يجعل قوله من ديارهم واموالهم من متعلقه وذلك لا ينافي فقرهم حال استحقاقهم سبها واجب عن الحديث بان لا ينسب ان عينة امرزها والموجب للملك هو الارزاز ولو سلم ذلك ففي الملك عنها لا يستلزم نفيه عن عينة ولو سلم ذلك فهو معارض بما روي عن علي رضي الله عنه انه قال للنبي عليه السلام يوم فتح مكة الاتزل دارك يعني التي ورثتها من خديجة فقال عليه السلام وهل تركنا عتيق من دياره وكان استولى عليها عتيق بن الحارث لابن ابي طالب (قوله عما خلفوا) لعل يصحيف المجهول لانهم لما اخرجوا بغير اختيار ومنعوا عن ديارهم واموالهم صاروا كان مالهم وديارهم تركهم لانهم تركوا مالهم (قوله وهو لا يرد عليهم ملكهم) فان قيل هذا مخالف لما سبق من ان المعنى المطابق لقوله تعالى الفقير اعلمها جرين الجابت السهم من الغنمة لهم وقد كان هنا هو عدم ملكهم شيئا لاجزائه ملكهم) فان قيل هذا المعنى المطابق لقوله فقراء المهاجرين بلام الملك وما ذكره ههنا هو المعنى المطابق لقوله فقراء المهاجرين فعلى هذا جوهرة ان يقول انه اشارة في عدم ملكهم شيئا ايضا لعدم السوق له (قوله لا يضمها بالسوق) لا يخفى عليك ان الضمها بالسوق عليه لترجمه على الثاني لا لترجمه مطلقا فالاولى ان يقول بترجمه على الثاني لا يضمها بالسوق دون الثاني (قوله فان قوله عليه السلام في حق النساء) هذا الحديث مشهور في الكتب واستدل به الشافعية على ان اكثر الحيز خمسة عشر يوما ولكنه طمته النووي في شرح المهذب بانه موضوع لا اصل له لان الجزوى بانه لا يعرف واليهي بانه لم اجد (قوله كما ذهب اليه الشافعي) وقال اكثر حدة الحيز خمسة عشر يوما بدليل اشارة الحديث المذكورة وقال المحققان الله تعالى في حديث ابي امامة الباهلي فانه صرح بان اكثرها عشرة ايام ورجحناه بكونه عبارة في العشرة فان قيل لانعارض لجواز

كل منه خلة نظرية وهي تفيد القطع وما ذكره في بعض الصور فانما هو بسبب العوارض فلا يدح في قطعية الاشارة من حيث هي هي (و) حكم الاول ايضا انه (بترجمه) لانضمها بالسوق (على الثاني) لانفكاكه عن السوق (اذا تعارضا) فان قوله عليه السلام في حق النساء تفيد احد بهن في فقرتها شطر دهرها

أى نصف عمرها لا تصلى ولا تصوم بعد قوله عليه السلام أمن ناقصات العقل والدين سبق لبيان نقصان دينهن وفيما أشاره
إلى أن أكثر مدة الحيض خمسة عشر يوماً كما ذهب إليه الشافعي وهو معارض بما روى أبو أمامة الباهلي رضي الله عنه عن النبي
عليه السلام أنه قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثرها عشرة أيام وهذا دال **﴿٧٨﴾** بمبارته فرجحه واعترض بأنه

لا معارضة لأن المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر
اعمار الأمة ستون ربيعاً أيام الصبي
وربيعاً أيام الحيض في الأغلب
فاستوى النصفان في الصوم والصلاة
وتركهما واجب بان الشرط حقيقة
في النصف وأكثر اعمار الأمة ما بين الستين
والسبعين على ما ورد في الحديث وترك
الصوم والصلاة مدة الصبي مشترك
بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا
لنقصان دينهن (وله) أى للدال
بالإشارة (عموم) كالاول في الاصح حتى
يحتل التخصيص (قال شمس الأئمة
أما الثابت بإشارة النص فعند بعض
مشايخنا لا يحتل التخصيص لأن معنى
العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله
فأما ما يقع الإشارة إليه من غير أن يكون
سياق الكلام له فهو زيادة على
المطلوب بالنص ومثل هذا لا يقع فيه
معنى العموم حتى يكون محتملاً
للتخصيص ثم قال والأصح عندي أنه
يحتل ذلك لأن الثابت بالإشارة
كالثابت بالعبارة من حيث أنه ثابت
بصفة الكلام والعموم باعتبار
الصفة فكما أن الثابت بمبارته يحتل
التخصيص فكذلك الثابت بالإشارة
ولهذا قلنا في إشارة قوله تعالى وعلى
المولود له خص منها إباحة الوطئ
للأب جارية ابنه وإن كان اللام

أن يكون المراد بالشرط البعض مطلقاً لا النصف فلا ينافي ذلك الحديث كون
أكثرها عشرة حتى يثبت التعارض ويصار إلى الترجيح بالعبارة ولو سلم أن
المراد به النصف لكنه يلزم منه المعارضة أيضاً لأن أكثر اعمار الأمة ستون
ربيعاً أيام الصبي وربيعاً أيام الحيض في الأغلب فكانت لا تصوم ولا تصلى
في نصف العمر ولكنه لا يلزم منه أن يكون أكثر أيامها خمسة عشر حتى يثبت
المعارضة لأن الربع الذي عد من أيام الحيض وهو ثلث ما بقي من أيام الصبي اعنى
خمس وأربعين فلزم أن يكون ثلث عمرها بعد إخراج أيام الصبي أيام حيضها وبه
تقول لانا نقول أن ثلث الشهر أيام حيضها فيلزم أن يكون أكثرها عشرة أيام وهو
مدعىنا الحاصل أن حل الحديث على النصف الحقيقي لا ينافي ما ادعينا ولا يلزم
منه المعارضة وأجاب عنه الشافعية بأن الشرط حقيقة في النصف فلا يراد
البعض المطلق بلا ضرورة وما ذكرتم على تقدير أن يراد به النصف من أن أكثر اعمار
الأمة ستون ربيعاً أيام الصبي وربيعاً أيام الحيض واستوى النصفان في الصوم
والصلاة وتركهما ولا يلزم منه كون أكثرها خمسة عشر ليس بشئ لانا لا نسلم
أن أكثر اعمار الأمة ستون بلى بين الستين والسبعين وترك الصوم والصلاة
في مدة الصبي مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سبباً لنقصان دينهن فلا يناسب
سوق الحديث فيعد تسليم كون المراد بالشرط النصف لا بد أن يكون أكثرها
خمس عشر من كل شهر حتى ينظم الحديث اجيب باننا لا نسلم أن الشرط حقيقة
في النصف ولو سلم ذلك فلا نسلم أن المراد منه الحقيقي لجواز أن يراد به البعض
مطلقاً مجازاً وذلك لأن حله على النصف الحقيقي يستدعي اعتبار المجاز في أمن
ناقصات عقل ودين باعتبار إطلاق الكل وإرادة البعض إذ جمع النساء والنسب
ذوات حيض خمسة عشر يوماً بل بعضها ناقص وليس أحد المجازين أولى من
الأخر فحملنا قوله أمن ناقصات عقل ودين على الحقيقة والشرط على المجاز لأنه
أهون ولأن حل الشرط على الحقيقة يستلزم المجاز في موضعين أحدهما أمن
ناقصات عقل ودين والثاني في تعدد أحديهن شرط عمرها لا تصلى ولا تصوم
فحمل الشرط على البعض المطلق أولى فلا ينافي الحديث ما ادعينا من أن أكثرها
عشرة (قوله كما في القياس المستنبط العلة) احتزبه عن القياس المخصوص
العلة فإنه خرج بقوله المفهوم (قوله ذاتي) أى لا بواسطة مناط الحكم
(قوله أخرج القياس) أى بكل قسمه منصوص العلة ومستنبط العلة الأول
بالاول والثاني بالثاني (قوله ومعنى مقصود) عطف على قوله صورة معلومة

يستلزم أن يكون الولد وأمواله ملكاً للأب بالإشارة (وأما الدال بدلالته فدل على اللازم) لا بالذات بل (بمناط) **﴿قوله﴾**
أى بواسطة علة (حكيمه) وقوله (المفهوم) صفة المناط أى مناطه المفهوم مجرد العلم باللغة (لا) المفهوم (بالرأى) الموقوف
على الاجتهاد كما في القياس المستنبط العلة قوله بمناط حكيمه إخراج العبارة والإشارة والاقتضاء لأن اللازم في كل من

الاولين ذاتي وفي الثالث مقدم وما بواسطة يجب ان يتأخر وقوله المفهوم لبارأي اخرج القياس فانطق الحد على الحدود
 وتوضيح التعريف ان قوله تعالى مثلا لا تقل لهما اف يزيد حرمة الضرب والشتم بدلالة فان التأفيف اسم لفضل بصورة معلومة
 وهو اظهار السامية بالتلفظ بكلمة اف ومعنى مقصود وهو الايذاء والتأفيف حكم هو الحرمة فقط اظهار السامية
 بكلمة اف هو المعنى الوجودي

والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك
 والمعنى والعلة للحرمة ثم ان الضرب
 والشتم وغيرهما فوق التأفيف
 في الايذاء فنثبت الحرمة فيها ايضا
 بطريق الاول فان نص قدا فاد بمناه
 الوضعي حرمة التأفيف وبمعنى معناه
 حرمة الباقي (ولذا) اي ولا تفهنا منط
 الحكم بدون الرأي (ثبت بها) اي
 بدلالة النص (الحدود والكفارات)
 فان الحدود شرعت عقوبة وجزاء
 على الجنائيات التي هي اسبابها وفيها
 معنى الظهرة ايضا بشهادة صاحب
 الشرع والكفارات شرعت ما حية
 للآثام الحاصلة بان تكاتب اسبابها وفيها
 معنى العقوبة والزجر ايضا كما سياتي
 ان شاء الله تعالى ولا مدخل للرأي
 في معرفة مقادير الجرائم وآثامها
 ومعرفة ما يحصل جزاء لها وواجرا
 ضنها وما يحصل به ازالة آثامها
 ومقاديرها فحينئذ (لا يمكن) اثباتها
 (بالقياس) المبني على الرأي بخلاف
 الدلالة فان مبناها على المعنى الذي
 تضمنه النص انما فيكون مضيا فالى
 المشرع اولا وبخلاف القياس
 المنصوص العلة فانه ايضا بمنزلة النص
 (والقول) للمذنب فانه بعض اصحابنا
 وبعض اصحاب الشافعي (بانها)
 اي دلالة النص (قياس جلي) لما فيه

(قوله والايذاء هو المعنى المفهوم) المقصود ومناط الحكم (قوله
 وبمعنى معناه) وهو الايذاء (قوله فيكون مضيا الى الشرع اولا) اي
 لا بواسطة الرأي كما في القياس قال في التلويح حكم الدلالة حينئذ مستند الى
 النظم وانما عدل عنه الى الشرع اذ لا نظم في الدلالة بل المعنى فقط لانهم صرحوا
 بان الثابت بالاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان في الاشارة النظم والمعنى
 جميعا وفي الدلالة المعنى فقط ففي النظم في الاشارة سلبا عن المعارض فيقدم على
 الدلالة (قوله فانه ايضا بمنزلة النص) فيه بحث لانهم صرحوا ان الشبهة
 في القياس في ستة امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به
 التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع وفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع
 ومن البين ان التنصيص على العلة لا يرفع الثلاث الاخيرة فكيف يثبت بالقياس
 المنصوص العلة ما يندري بالشبهات على ما دل عليه كلامه (قوله والظاهر
 العموم) فالمعنى لا تعط ذرة واحدة كانت او مجمعة مع الفرع فتلى هذا يلزم ان
 يكون المنع عما فوق الذرة مثل المنع عن الذرة بلا فرق (قوله بالدليل)
 اعني قوله لان المنصوص فيها قد يكون جزأ (قوله المنصوص عليه في وجوب
 التكفارة عليه بسبب الجنابة) روى عن ابن هريرة رضي الله عنه انه قال
 جاء رجل الى النبي عليه السلام فقال هلكت واهلكت يا رسول الله فقال عليه
 السلام ما ذا صنعت فقال واقعت امرأتي في شهر رمضان فتعجبا فقال
 عليه السلام اعتق رقبة الجاهل فقد اوجب النبي عليه السلام على ذلك
 الاعرابي الكفارة وما اوجبها عليه لكونه اعرابيا وصحبا او اسائلا منه عليه
 السلام بل الجنابة على صوم رمضان فوجب على غيره ايضا عند وجود هذه
 الجنابة بدلالة النص للاستواء في العلة (قوله لا تجب عليها) اي الكفارة لعدم
 موجبها وهو الجنابة الكاملة اي على وجه المباشرة بل انما يجب عليها قضاء
 ذلك اليوم فقط لفساد صومها بدخول الحنفية في جوفها (قوله فاندفع
 ما قيل) حاصل الاندفاع منع اختصاص الوقاع التام اي على وجه المباشرة
 بالرجل بل يوجد ذلك في المرأة ايضا يجعل تمكينها مباشرة وهذا منشاء خفاء
 الدلالة (قوله للعلم بان المقصود آه) متعلق بالمحتمين قال في الكشف انه الحكم
 انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف ان
 المقصود من تحريم التأفيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لتبيان
 احترامهما فثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق التبيه ولولاه هذه المعرفة

من الحاق فرع باصل بثلة جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الا انه قياس
 جلي قطعي (فاسد) لوجوه اربعة اشارة الى الاول بقوله (لان المنصوص فيها قد يكون جزأ من الفرع) كما لو قال لعبد لا تعط
 زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطائه ما فوق الذرة مع انها جزء منه (بخلاف القياس) فان الاصل فيه لا يكون جزأ من الفرع

اجتماعا لا يقال الاصل هو الذرة بقيد الوحدة وهي ليست جزءا مما فوقه الا بصفة الاجتماع لانه ممنوع كيف والتقدير العموم ولو سلم فله ايضا اجتماع في القياس بالاجماع واشلو الى الثاني بقوله (ولنبوتها) اي الدلالة (قبله) اي القياس الشرعي فان كل احد يفهم من لا نقل له ان لا يضربه ولا يشتمه سواء علم شرعية القياس ﴿٨٠﴾ اولاً وسواء شرع بالقياس

لما زعم من تحريم التأفيف بتحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك مثازع لا يقتل له اذ ولكن اقتله لكونه القتل اشد في دفع محذور المتأفة من التأفيف (قوله لا يبحث من ضرب بعد الموت) لعدم تحقق المعنى المقصود من الضرب وهو الاذي لعدم قابلية المحل ولذا لا يبر في لضرته بضره بعد الموت (قوله ويبحث بمداشر) لتحقيق المعنى المقصود وهو الايذاء (قوله بل ايجابهما) اي ايجاب الاكل والشرب للجناية اول من ايجاب الوقاع وفيه اشارة الى تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص بالقياس فلا يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود وتوضيحه ان معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع وذلك لان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى اما الصورة فهي الامساك عن الشهوتين واما المعنى فهو قهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان الداعية اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهار التي هي وقت قضاء شهوة البطن فالباقي كل الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن شهوة الفرج بمنزلة التبع فكانت الجناية على الصوم في الاكل والشرب الحش اورودها على معنى هو المقصود الاصيل في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ما هو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة التأفيف (قوله وههنا مباحث) الاول ان الجناية بالوقاع تعلقه بالادمي اشد من الجناية بالاكل والشرب لتعلقها بالمال لكونه الادمي اشد احتراماً من المال ولهذا كانت الجناية عليه موجبة قتل النفس لذى الاحصان والضرب الشديد عند عدمه فلا يصح الحاقه به دلالة الثاني ان اجماع محذور الصوم والاكل والشرب نقيضه والجناية عليه بالمحذور فوق الجناية عليه بالنقيض لان الجناية بالمحذور ترد عليه لبقائه عند ورود المحذور عليه لعدم التضاد بينهما ثم يطل بوروده واما الجناية عليه بالنقيض فلا يتصور وروده عليه لان نقيض الشيء لا يمكن وروده عليه لامتناع اجتماع الضدين والنقيضين ولا خفاء ان الجناية الواردة على العبادة فوق الجناية التي لم ترد عليها الثالث ان اجماع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابي هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان اجماع اقوى الرابع ان في اجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل والشرب داع واحد فشرع الزاجر

اولاً والى الثالث بقوله (ولا تفهم مناطها ثمة) بخلاف القياس فان فهم مناطه يوقف على مقدمات شرعية من تأثير نوع المعنى او جنسه في نوع الحكم او جنسه ونحو ذلك كما سياتي في باب القياس ان شاء الله والى الرابع بقوله (ولان الفرع فيه) اي في القياس (ادنى) من الاصل (وفيها مساو) الاصل (او اعلى) منه رتبة وقوله (كل) الى آخره ابتداء كلام لا تعلق له بالدليل اي كل من المساوي والاعلى فسمان احدهما (جلى) ان اتفق على تعيين طريق مناطه (و) ثابتهما (خفي) ان اختلف فيه ولا يخفى ان خفاءه بانظر الى الجلى وان كان جلياً بالقياس الى القياس وقد اشار الى كل من الاقسام الاربعة بمثال المساوي الجلى (كغير الاعرابي) المحقق (به) بالاعرابي المنصوص عليه في وجوب الكفارة عليه بسبب الجناية على صوم رمضان فان رسول الله عليه السلام قد اوجب الكفارة على اعرابي جامع في نهار رمضان عمداً ومن المعلوم يقينا انه عليه السلام ما اوجبه عليه لكونه اعرابياً او صحابياً ونحو ذلك بل لجنائه على صوم رمضان فوجب على غيره عند وجود هذه الجناية منه بدلالة النص ومثال المساوي الخفي (نحو وقاعها) اي

وقاع المرأة في نهار رمضان المحقق (بوقاعه) اي الرجل المنصوص في ايجاب الكفارة بواسطة الجناية الكاملة (فيما له) على الصوم المشتركة بينهما وقال الشافعي لا تجب عليها لانه المباشر دونها بخلاف الزنا حيث سماها الله زانية قلنا نعمتها مباشرة وفعل كامل كقلى الزنا اذ لا يجب الحد مع النقصان فانه وقع ما قيل لانسب ان سبب الكفارة هو الجناية الكاملة المشتركة بينهما

فيما عرفت بالواقع الثام وهي مختصة بالرجال (و كمثل الاصل الخلق) كالضرب والشم (الخطيئة) بالتأفيف (النصوص) في امره بواسطة الاذى للمعان التصود من الحكم التصوص وضع الاذى بخلاف قول الامر على عدوه لاعماله التي واقله تحذار الامر بالمقصود (٨١) من النصوص والضرب والشم في ذلك المعنى اعلى واجلى من التأفيف وهو

فيما عرفت لا يكون شرعا فيجاءه ذاع واحد كاقال ابو حنيفة في اللواطة مع الزمان ان الداعي في الزمان الطرفين وفي اللواطة من طرف واحد الخالص ان غلبة الجوع متى تجاوزت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المباح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفي الجماع لو شامى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة اجب من الاول بان يثبت وجوب الكفارة هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو نزل واحد من سبب الكفارة لوجود افساد الصوم ويكون في ناسيا لا يجب الكفارة لعدم الافساد مع وجود اتلاف البضع وكذا يجب في الاكل لهذا الافساد لا اتلاف الطعام حتى لو اكل طعاما ما عدا ما يجب الكفارة لوجود الافساد ولو اكل طعاما غيره ناسيا لم يجب لعدم الافساد مع وجود اتلافه فاستويا وعن الثاني ان الصوم هو الامساك عن شهوتي البطن والفرج فالوقاع ايضا نقض الصوم فاستويا وعن الثالث افساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل بما هو بافشاء صومته حتى لو وقع غير الصائم يجب الكفارة ايضا وعن الرابع بان الترجيح بالنقل والكنن يكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة في اللواطة مع زمانا احاطت فضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه لثقله والكنن وانما العبرة فيه بالثقل والقوة وهما فضلة شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تجد في كل يوم من نيت طادة وينتفا ما دامت الروح في البدن وشهوة الفرج لا تجد في مثل هذه المدة وتضطرب بالكبر وكذا الانسان يصبر عن الجماع دهر اطويلا ولا يصبر عن الاكل والشرب الا زما نا قليلا فكانت شهوة البطن اشد والقوى فكانت اولى بشرع الزاجر وعن الخامس بان المباح هو خوف التلذذ لا تناهي الجوع كيف والصوم اما شرع لحكمة الجوع تم تناهي الجوع بشرط خوف التلذذ ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله في مقدم على خبر الواحد) فيه ان خبر الواحد قد ثبت به الحدود والكفارات فيكون قطعيا ايضا وان كان في ثبوته شبهة وكذا القياس المنصوص عن العلة قد ثبت به الحدود والكفارات على ما سبق فيكون المراد بالقياس ههنا هو القياس البني على الرأي (قوله على طريق تعين مناطه) الاول ان يقول على تعين طريق مناطه تأمل (قوله فلاية تخالف) ولقائل ان يقول مراد بعض الافاضل بقوله قطعي جلي ونظي حتى انه جلي وحتى على ان يكون الجلي والخطي صفة كاشفة وثاننا القطعي والظني فيكون حاصل التقسيم

بعده الموت في والله لا يضره ولا يبر في يضره ويحث فمذ الشعر والخطي والعص من خلق لا يضره كما في لا يؤذيه (و) مثال الاعلى الخفي (لحو الاكل والشرب) في مزار رمضان المجمعين (بالوقاع) النصوص في اجاب الكفارة بواسطة المعنى الذي يفهم موجبا للكفارة في الوقاع وهو كونه جنابة على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاثة بل اجابها لهذا اولى من اجاب الوقاع لانهما المخرج الى الزاجر فانه لثقله الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما سيما في الثمار وههنا مباحة كثيرة تركها مخافة الاطباب (وحكمه) اي حكم الدليل بدلالة (انه من حيث هو هو) مع قطع النظر عن العوارض الخارجية (بفقد القطع) لاستناد الثابت بها الى المعنى المعلوم من النظم لغة فيقدم على خبر الواحد والقياس (هو الصحيح) لا ما قيل ان مقصود النصوص الذي هو مراد الامر ان كان معلوما قطعيا لانه لثقله كاتبة التأفيف والافطنة كما يجب الكفارة على المفطر بالاكل لا يصدم القطعية نحو جهات الاجتهاد ولا ثبت بها كفارة المفطر الغالب فيها معنى العقوبة وقال بعض الافاضل حكم الدال بدلالته اجاب الحكم قطعا

منها قائم فان وصاطه امر ان (٦) (ق) التثنية بالادنى على الاعلى او بالثني على ما ياتيه اما الاعلى فلو كان خطي جلي ان اخطى على طريق تعين مناطه وطى حتى ان اختلفت فبدم قال ان قيل اخذت الفهم في هذه البيات على قوله يبرز في طريق الفهم بعينه ان طمعه الادلة فكيف يكون مفهومها نحوها ومناطها قطعيا صالحا لاثبات ما يندرج بالثبوت

اجيب بما سلف ان معنى لغويته عدم توقف فهم مناطه على مقدمه شرعية لا فهم كل احد ومعنى قطعيته قطعية فهو مسمى
لغة بالمعنى المذكور كالجانبية من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطيته ولا قطعية تعدى الحكم الى المحقق ولا قطعية كونه اعلى
او مساويا اقول فيه بحث اما اولافلان تسميه الى القطعي **٨٢٢** والظني غير مستقيم لما عرفت ان عدم

انها جلي وخصي على ما اختاره المصنف فيما سبق فحينئذ لا مخالفة بين كلامي بعض
الافاضل (قوله قد اختار انهما) الظاهر ان الضمير راجع الى قسمي الدلالة
لا الى العبارة والاشارة كما في مثلها لكن في قوله على الاطلاق ركازة ولو قال لهما
على الاطلاق تفيد القطع بافراد الضمير ولفظ تفيد لكان اولى (قوله لا يكون
المناط قطعي) فيه ان اراد لا تكون مفهومته قطعية فاللازمة بمجموعة
اذ لا يلزم من عدم كون دليل المناطية قطعيًا عدم كون مفهومته لغة قطعيًا
لجواز ان لا يكون الشيء ثابتًا بديل قطعي ويكون مفهومه لغة قطعيًا وان اراد
لا يكون قطعيًا بمعنى لا يثبت دليل قطعي فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم بموجب
(قوله لم يصح قوله اولاه) فيه ان عدم كون تعدى الحكم الى المحقق قطعيًا
لا يستلزم عدم صحة القول المذكور اولان الايجاب صفة الموجب والتعدى الى
المحقق صفة الحكم الموجب والحكم يكون الايجاب قطعيًا لا يستلزم الحكم بكون
التعدى قطعيًا ايضا وان استلزم قطعية الايجاب قطعية التعدى في نفسه معنى
قوله والاقطعية تعدى الحكم ليس المقصود الحكم بقطعية تعدى الحكم بل
المقصود بيان قطعية الايجاب الدال بدلالته (قوله او المقيدة) اي بكونها من الرجل
وبالجماح لامن المرأة والاكل والشرب (قوله نص ورد في الخطاب) وهو
قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فمجر برقة اوجب الشافعي بدلالة هذا النص
بالكفارة في القتل العمد لانها واجب في الخطاء مع وجود العذر المسقط فيه
ففي العمد مع عدم ذلك العذر اولى كما اوجبه في بين القموس الخاقانها بالبين
المنعقدة حين كونه جانبيا فيها فان الكفارة لما كانت واجبة في المنعقدة اذا
صارت كاذبة بالخط فلان يجب في القموس وهي كاذبة في الاصل كان اولى
لقيام معنى النص مع الزيادة فلنا ما ذكرتم وان دل على مدعا لم يستمكن عندنا
ما ينفيه وذلك لان الكفارة عبادة شبيهة بالعقوبة فلا تجب الاسباب دائريين
الخطر والاباحة اما الصغرى فلانها تادى بالصوم وتكفر الذنوب فلا تخلو عن
معنى العبادة واما الكبرى فلان ثبوت الاثم انما هو على وفق المؤثر في كان السبب
مستملا على جهة حظر وابعاد امكن اضافة العبادة الى جهة الاباحة واطراف
العقوبة الى جهة الخطر والقتل العمد والبين القموس محظور محض كانا
والسرفه فلا يصلحان سببا للكفارة كالمباح المحض لا يصح سببا للكفارة كالقتل
بحق معرجان معنى العبادة في الكفارة فلان لا يصلح المحظور المحض اولى واما
الخطاء فدائر بين الخطر والاباحة لانه من حيث الصورة رعى الى صيد اولى

القطعية يتوجهها الى الاجتهاد واما
ثانيا فلانه يخالف لما قال اولاحكم الدال
بدلالته ايجاب الحكم قطعا مثلها
فان هذا القائل قد اختار انهما على
الاطلاق يفيدان القطع واما ثالثا فلان
دليل المناطية اذا لم يكن قطعيًا لا يكون
المناط قطعيًا فان قطعية الحكم تابعة
لقطعية الدليل ولا شك ان المراد بالمناط
ليس نفس العلة بل وصف المناطية
واما ابعادا فان تعدى الحكم الى المحقق
اذا لم يكن قطعيًا لم يصح قوله اولا
وحكم الدال بدلالته ايجاب الحكم
قطعيًا فان المراد بالحكم بمحكم الفرع
لا يقال الظن من اختلاف فهم في ان
طريق فهم المناط الى اى شئ يفضى
مثلا الظن في مورد حديث الاعرابي
من الاختلاف في ان طريق فهم المناط
يفضى الى انه الجانبية المطلقة او المقيدة
لانقول الظن الناشئ من الاختلاف
انما هو بالنظر الى غير المستدل كما لا يخفى
وليس الكلام فيه واما هو في الظن
بانظر الى المستدل وذلك لا يفسده
فالصواب ان يترك التقسيم الى القطعي
والظني ويقال في جواب السؤال ابتداء
اشباه الفهم في المسائل الجزئية لا ينافي
قطعية الاصل بل اشتباهه في الاصل
لا ينافيها ايضا ظن الشافعي قد اشبهه
عليه قطعية العام قبل التخصيص
ولم يضر ذلك بقطعيته عندنا وسره

ان الاحتمال اذا لم ينشأ عن الدليل لا يعاين كما سبق غير مرة فكل مسألة ادعى فيها احد المجتهدين دلالة
النص فهي عند قطعية والاحتمال الذي اعتبره غيره ليس بنشأ عند عن الدليل فلا ينافي القطعية ثم ان الدلالة وان كانت
مقيدة للقطع كالاشارة (لكنها دون الاشارة) عند المعارضة فالثابت بالاشارة يقدم على الثابت بها لا

ككافر

الإشارة بالنظم والمعنى وفي الدلالة المعنى فقط ففي النظم سألنا عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في الفعل العمد بدلالة نص
يرد في الخطأ فعارضه قوله تعالى ومن يقل مؤمنا متصدقا جزاؤه جهنم حيث جعل كل جنائهم فيكون إشارة إلى
في الكفارة فرجحت على الدلالة فان قيل ﴿٨٣﴾ المراد جزاء الآخرة والالكان فيه إشارة إلى نفي القصاص يجب بان

القصاص جزاء المحل من وجه واحد وبالجملة
المضاف إلى الفاعل هو جزء فعله
في كل وجه ولو سلم فالقصاص يجب
بمسار النص الوارد في قوله (لو منع
تخصيصها) بلا تفاق فكيف اجتمعوا
في سلب الامتناع (قبل لعلم عمومها)
لأن العموم والخصوص من أحوال
الاعتقاد فانما لم تعلم تخص
التخصيص فرج العموم (وقيل) لأن
ليس من خواص الالفاظ بل يجري
في العاني أيضا فامتناع تخصيص
الدلالة ليس لعدم هو ههنا بل لاجل
انه (انما ثبت) معنى النص (عله) الحكم
(لا يحتمل ان لا يكون) ذلك المعنى
(عله) في بعض الصور لأن المعنى
شيء واحد لا تعدد فيه أصلا فلو قلنا
بالتخصيص لا يكون عله لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه عله حكم
وغيره له وهو محتمل (وأما الدال
بالقتضائية) الاقتضاء الطلب يقال
اقتضت الدين أي طلبته ومعنى
المقتضى مقتضى لأن النص بطلته كما
سيظهر (فادل على اللازم) هذا يتناول
الدلالة والمحدوف وبعض صور العبارة
والإشارة (الحجاج إليه) خرج به الدلالة
وبعض صور العبارة والإشارة (مما)
خرج به الباقي فانطبق على الحدود
وهذا القيد مما يستتبعه فجزء الإسلام
وشمس الأئمة وصيبر الإسلام وصالحه

كافر وهو مباح وباعتبار تارة الثابت هو محذور لأنه أصاب آدميا محظورا
معتصوما وكذلك بين المعتودة مشروعة لأن فيها تعظيم لله تعالى وهو مندوب
إليه إلا أنها تأخذ معنى الخطر باعتبار الحث فيصلحان ميسا للكفارة (قوله
أوجب بان القصاص) يعني إن المراد ليس جزاء الآخرة فقط بل كل الجزاء
ولا يضر لزوم نفي القصاص لأن المراد جزاء الفعل لاجتماع المحل وكل جزاء
فعله جهنم لا غير ولو سلم ذلك فالقصاص خارج بالعبارة (قوله الاقتضاء
الطلب) أعلم ان الاقتضاء يقتضي مقتضاها ومقتضى وحكما ثابتا بالمقتضى
فالكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة يعني اعتق عبدك عن يلف مقتضى وطلبه
للزيادة ودلالته عليها هو الاقتضاء وتلك الزيادة هو مقتضى وهو البيع ههنا
وما ثبت به حكم مقتضى اسم مفعول وهو بحكمه حكم مقتضى اسم فاعل لأن
المقتضى مستلزم لحكمه والمقتضى مستلزم للمقتضى ولأنه لا يلزم حكم
المقتضى حكم مقتضى فصار الثابت بالمقتضى بمنزلة الثابت بالنص
فلا يعارضه القياس والثابت به يساوي الثابت بالنص لا يصح العبارة فان
الشابث بالنص أو بالإشارة أو بدلالته أقوى من الثابت به لأنه ثابت بالنظم
أو بالمعنى العمومي لا بالخصوص والمقتضى ثابت ضرورة صحة الكلام والضرورة
لا يعارض غيره كما سيصرح به (قوله وبعض صور العبارة والإشارة) اعني
الدال بالدلالة الضمنية والالتزامية في كل من العبارة والإشارة لأن الجزاء
لازم أيضا لأنه لازم داخل والظاهر تخصيصه بصورة الالتزامية فقط على ما دل
عليه قوله الحجاج إليه (قوله خرج به الدلالة وبعض صور العبارة والإشارة)
لأن الالتزام فيها لما كان مؤخر الم يمكن محتاجا إليه (قوله خرج به الباقي)
اعني المحذوف (قوله لأنه يحتاج إلى القبول) أي مع أن القبول ليس بشرط
فيما ثبت بالاقتضاء لعدم الضرورة فيه والضمير في لاهراجم إلى تقدير صاحب
التوضيح وتوجه الاستدراج انه مباح بالبيع ثم كونه وكيلاه في الاحتجاج
وقالت مقتضى ملكه ولا يملك بدون القبول (قوله وانما يحتاج إليه اذا كان
المفروض) لأن البيع حينئذ من كونه مقصدا فيحتاج إلى القبول (قوله ليحتق
في هذا البيع عدم القبول) الأول أن يقول للاتبوهم لزوم القبول كما في تقدير
الإمام البرغري لأن التقدير في الاقتضاء عدم لزوم القبول لا لزوم عدم القبول
(قوله والتحقق) هذا توجيها ثالث (قوله ميسا) أي النسب ان يقول بانها
من حال من الفاعل أيضا فإنه لم يجهل ان يقدر المحقق في مثله على صيغة التعميم

لزمان وذهب أكثر الأصوليين من أصحابنا المتقدمين وأصحابنا الشافعي وغيرهم إلى ان المحذوف من باب المقتضى ومفسر
لأنه اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وسأني لهذا زيادة بيان ان شاء الله تعالى
كاعتق صدك عن يلف) فان هذا الكلام (بمقتضى البيع ضرورة) أي لضرورة صحة العتق فان اعتناق عبده

بطريق النيابة عن الغير لا يجوز الا بملكه له فصار كانه قال مع عبدك عني بالف وكن وكلي في الاعتراف كذا في التوضيح قبل
هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ﴿٨٤﴾ ورد بالنوع والمحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقول

فكلامه انما اختار هذا التقدير ليحقق
في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره
الامام البرغري من ان الامر كانه قال
اشترته منك فاعتقه عني والامور حين
قال باعتفه فكلامه قال بعته منك فاعتفته
هناك فانه يشتمل على الابحباب والقبول
انعم هذا التقدير احسن من جهة انه
يحل عني متعلقا باعتفه على معنى اعتفه
تابعي ووكيلا لاصالة للبيع اذ يقال
بعته منك بل منك والمحقق ان عني
حال من القاطل وبالف متعلق باعتفه
على تعيينه معنى البيع كانه قال اعتفه
عني ميبعا مني بالف كذا في التلويح
اقول في التحقيق بحث لان البيع حيث
ثبت بطريق التضمين وهو غير الاقضاء
الذاهي كلا منا فبه لانه امر شرعي كما
عرفت والتضمين لغوي ولو عم كما هو
رأى البعض لا يستقيم لان الصحة
اللفظية غير الصحة العقلية ولو جعلت
اعم لا يستقيم ايضا لان المقضي يجب
ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمين
وعلى تقدير تسليم الاتحاد بينهما
لا يستقيم التضمين الذي ذكره لان الحرف
كذلك كور يجب ان يكون صلة للفعل
المذكور ولا يخفى ان اليه ليست صلة للبيع
لانها للمقابلة ونسبتها الى البيع والعق
سواء فالوجه ان يقدّر هكذا مع عبدك
عني بالف ثم اعتفه تابعي فليأجل
واذا ثبت البيع بطريق الضرورة (فلا

المفعول) قوله لانه امر شرعي) اي الاقضاء امر شرعي والتضمين لغوي فلا يشمله
ولو عممناه من الشرعي على ما هو رأي اكثر الاصوليين فلا يشتمل التضمين ايضا
لانه صحة لفظية والاقضاء على تقدير نعمه يشمل الصحة العقلية على ما تقدم
فلا يشتمل العقلية ايضا ولو جعلناه اعم من العقلية ايضا لا يستقيم ايضا لان
المقضي يجب ان يكون لازما متقدما بخلاف المضمين فانه لازم مؤخر ولو سلم انه
لازم مقدم فلا يستقيم ايضا لان الحرف المذكور يجب ان يكون للفعل المذكور
في التضمين ولا يخفى عليك ان البناء لا يصلح صلة للبيع فانه للمقابلة ونسبتها
الى البيع والعق سواء (قوله فليأجل) اشارة الى ان ما ورد على تقدير صاحب
التوضيح وارد على هذا التقدير ايضا والجواب الجواب (قوله واذا ثبت البيع
بطريق الضرورة) يعني ان البيع لما كان متوقفا على شرط والعق وتامه لانه كان
ثبت بشرط العتق لتعيينه له لا بشرط نفسه فان الشيء اذا ثبت ضرورية وتبعها
غيره تعتبر شرائط التبوع في ثبوته اظهارة للتجعة كما في صلاة العبد والمرأة
والجندی في الشرف فانهما يصبرون تعيين في المقارنة بنية المولى والزوج والامير
في موضع البتة لكونها اتماما لشرائط نفسه فعلى هذا لا يثبت مع البيع في المثال
المذكور شروطه التي تحتل السقوط لعدم الضرورية في ثبوتها لانه لم يعتبر فيه
شرائط نفسه حتى يثبت بجميع شرائطه المعيرة في وجوده حتى لا يشترط فيه
قبول من امر ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ولكن يعتبر منه اهلية الاعتراف
حتى لو كان صليها فلا اذنه المولى في التصرفات لم يجز عنه البيع بهذا الكلام
اعدم اهليته للاعتراف والبيع لم يثبت الا به لا للاعتراف فان قيل لانتم انه ثبت
فيه شرط الاعتراف وكان معتبرا بشرطه بل ثبت بشرطه نفسه لان شرط
صدوره عن الاهل مضافا الى محله عن ولاية شرعية ولا احتلال في شيء من
ذلك والقبول ليس بشرط بل هو ركن له ولا نسلم سقوطه ههنا لان الشيء اذا ثبت
ثبت بجميع اوزمه وقد ثبت البيع مقضي فثبت لازمه ايضا وهو القبول تقديره
واللازم الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده
هذا خلف قلنا ان المراد بالشرط ههنا ما هو التوقف عليه اعم من ان يكون
مسمى بالشرط او بالركن مجازا ولا نسلم ان القبول ركن البيع كيف وقد
ينفك عنه كما في البيع بالتعاطي ولو سلم ذلك لكثير ركن اعتباري اعتبره الشرع
فجاز ان يعتبر عدمه في ضمن الاتلاف فان القبول والعقب يقيد في محل يتقاه
المالك للممكن من الانتفاع بمنافع المالك واما في محل الاتلاف اعني العتق فليس

يثبت معه) اي مع البيع (شروط تحتل السقوط) لان ما ثبت بالضرورة يقدر بقدرها فلا يشترط
القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الامر اهلية الاعتراف حتى لو كان صليها فلا اذنه المولى
في التصرفات لم يجز منه البيع بهذا الكلام

عقد فإذا اعتقد فأنه اتفق اعتباره فيسقط (قوله ولذا) أي ولاجل ان البيع في الصورة المذكورة ثبت شرطاً للعقد قال ابو يوسف والشافعي لو قال اعتق عبده حتى يغير شيء صح الامر ووقع العقد عن الأمر بانبات الملك بطريق الهبة ويسقط عنه القبض الواجب في الهبة لان الملك بالهبة ثابت باقتضاء الاعتاق فيشترط بشروطه لاشروط نفسها والقبض ليس من شروط الاعتاق فيسقط ههنا كما يسقط القبول في البيع بل هو اول منه بالسقوط لان القبول ركن في البيع والقبض شرط في الهبة فان قيل لان السلم اولوية احتمال الشرط بالسقوط من الركن لان كل واحد منهما في استلزام انتفائه شيء آخر مثل الآخر في ان الاولوية في هذا المقصود يحصل بالساواة ابطومع ذلك لاشك ان اعتبار انتفاء الشيء بانتفائه ذاته اقوى من انتفائه بانتفاء الخارج وفي كون القبول ركناً في البيع نظر كما تقدم (قوله لكننا نقول) شروع في جواب الامامين لابي يوسف حاصله ان قبض القبض في الهبة على القبول في البيع في جواز السقوط عند الاقتضاء لا يسد لان القبول مما يحتمل السقوط كما في البيع بالتعاطي بخلاف القبض في الهبة لعدم قبول السقوط اصلاً لقوله عليه السلام لا تصح الهبة الا مقبوضاً ولا تأم بمجدهة تقيد الملك بدون القبض في غير الاقتضاء حتى يجوز مثله فيه ايضا بخلاف القبض في البيع الفاسد فانه ولو كان شرطاً فيه في اعادة الملك لكانه يحتمل السقوط حتى يقع العقد عن الأمر فيما اذا قال اصفه عنى بالفورطل من التحريم لان القبض في البيع الفاسد ليس بشرط اصلي بليل ان الصحيح يعمل بدون الفاسد لمحق به الاصل نفسه فيتمثل السقوط نظراً الى اصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط اصلي لا يعمل هي الا به فلا يحتمل السقوط فلا تصح الهبة بدونه ويقع العقد عن الأمر في الصورة المذكورة فان قيل سلنا انه لا يحتمل السقوط ولا نسلم انه ساقط في الصورة المذكورة لجواز ان يثبت تقدير انصرف مائة العبد الى نفسه باعتاقه فصار كأنه مثل هبة الشيء ممن هو في يده فانه لا حاجة الى تجديد القبض ورقبة العبد في يده وبالاتفاق استغنى عن تجديد القبض فاذا ثبت القبض فقد راجحت الهبة ووقع العقد عن الأمر قلنا ان رقبة العبد بحكم العقد تنقلب على ملك المولى في يده المولى لانه في يده او يد العبد لان يده معتبر شرطاً ايضا حتى لم يكن المولى اميراً وما اودعه عليه والرقبة المتلفة غير مقبوضة لالأمر ولا العتق لانه لم يحصل في يده احد من الشيء ولا هي مما يحتمل القبض لانها لا كسقطها عن

ولذا قال ابو يوسف رحمه الله لو قال
اعتق عبداً حتى يغير شيء ان يصح
عن الأمر وتستنخي الهبة من القبض
وهو الشرط كما يستغنى البيع عنه من
القبول وهو ركن فيه لكننا نقول انما يسقط
ما يحتمل السقوط والقبول في البيع مما
يحتمل كما في التعاطي لا القبض في الهبة
الا لا توجد هبة لوجب الملك بدون
القبض في الصورة المذكورة يقع العقد
عن الأمر لان الأمر (وهو كأي
الاقتضاء) ثابت يبقى ان الاستدلال به
من جهة الاستدلالان الصحيحة
(خلافاً لفر)

يقال ان القبض وجد تقديرا لصرف مالبة العبد الى نفسه كهبة الشيء ممن هو
 في يده (قوله لا يقول بالاستدلال به) بل الاستدلال محصور عنده في العسارة
 والاشارة والدلالة والعتق في الصورة المذكورة يقع عن المأمور عنده لاعتق
 الامر سواء بطريق البيع او الهبة صرح المأمور بالبيع او لم يصرح لعدم صحة
 الاستدلال بالاقتضاء واستدل عليه بان امره بالاعتناق فاستدلاله لضافته الى عبد
 غيره ولا يجوز اختم التملك لان الاضمار التصحيح المصريح لا يبطله ولو اضمح
 التملك ههنا صار مقفعا عبد الامر لا عبد نفسه وذلك غير مأمور قلنا صح الامر
 لانه صدر من اهله ووقع في محله وامكن تصحيحه بآيات شرط فيجب اثباته فيلحق
 الامر باعتناق عبده لا عبد غيره ومعناه اعتق عبدك الذي هو لك في الحال عند
 بيعك لي اياه وكأله عني (قوله خلافا للشافعي) حيث قال المقتضى يجوز فيه
 العموم لان الثابت به كالثابت بالنص فيجوز فيه العموم كما في النص قال
 في التقرير لختلف العلماء في جواز عموم المقتضى فذهب الشافعي الى جواز
 وعلمنا اننا الى عدم جوازه ومحل الخلاف فيما اذا كانت صحته موقوفة على تقدير
 امر وامكن تقدير امور يستقيم الكلام بكل منهما كما اذا قال طلقك ونوى الثلاث
 فان هذه الصيغة في اللغة لاخبار عن طلاق موجود في الماضي ولم يوجد قبل
 فكان كذبا غير ان الطلاق بها يقع شرعا ضرورة تصحيح اللفظ وهي تدفع
 بواحدة فلا حاجة الى الزيادة فلتعويته فلا تصحبة الثلاث عندنا اذ العموم
 للمقتضى حتى يقبل التخصيص بالنية فلا يقع وانما على الواحد خلافا للشافعي
 فانه تصحبة الثلاث عنده لجواز عموم المقتضى عنده يقول التخصيص بالنية
 واما اذا تعين تقدير بدليل كان عملة في العموم والخصوص كعمله مظهرا
 بلا خلاف كما اذا قال لجماعة اعتقوا عبيدكم عني بالف درهم فانه يقتضى بيعوا
 عبيدكم وهو عام لا محالة انتهى فعلم منه ان ما ذكره بقوله فاذا وجدت تقديرات
 متعددة الى قوله لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه ليس كما بشي اذا ليس فيه بيان
 خلاف الشافعي في عموم المقتضى بل فيه بيان عدم عمومه عند الشافعي ايضا
 ولعله اخذه من التلويح لانه مذكور فيه بعينه لكن هذا لا يرد على التلويح لانه
 لم يذكره لبيان خلاف الشافعي بل قال وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى
 الشافعي يعني في المشهور ثم اراد ان يبين تحقيق القول من الشافعي فقال وتحقيق
 ذلك ان المقتضى عنده ما يتوقف صدقه الى آخر ما ذكره المشرح بعينه يعني
 ان الشافعي في عموم المقتضى قولين مشهورين وتحقيق القول المشهور وعمومه والتحقيق

فانه لا يقول بالاستدلال به (بلا عموم)
 حال من الضمير في ثابت اي ملتبسا ذلك
 الاقتضاء الثابت بعدم عموم المقتضى
 على لفظ اسم المفعول يعني ان اللازم
 التقديم الذي اقتضاه الكلام تصحيحه
 اذا كان تصحيح افراد لا يجوز اثبات
 جميعه بطريق العموم (خلافا للشافعي)
 فان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده
 ما يتوقف صدقه او صحته شرعا او عقلا
 او لغة على تقدير وهو المقتضى
 اسم المفعول فاذا وجد تقديرات متعددة
 يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا
 عموم له عنده ايضا بمعنى انه لا يصح
 تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان
 لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة
 المحمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور
 لان المذكور والمقدر سواء في افادة المعنى

عدمه كما قالت الحنفية ويبدل عليه ما ذكره في الكشف حيث قال وزأيت في بعض كتب الشافعية انه متى دل العقل والشرع على اضمار شيء في كلام صبانته عن الكذب ونحوها ونحوه التقديرات يستقيم الكلام بايها كان لا يجوز اضمار الكلام وهو المراد بقولنا للمقتضى لا عموم له اما اذا تعين احد تلك التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى او كان مظهره عاما كان مقدره كذلك وكذا لو كان خاصا انتهى فليأمل (قوله فان كان) اي كان المذكور من صيغ العموم فالمقدر عام ايضا للاستواء بينهما كما اذا قال لجامحة اعتقوا عبيدكم عنى بالغ فانه يقتضى بيعوا عبيدكم وهو عام والاى وان لم يكن المذكور من صيغ الخطوص فالمقدر خاص ايضا (قوله ويكون اثباته) في المقدر (قوله وفرق ما بين العموم والمقتضى) يعنى ان المقتضى في المثال المذكور نفس العموم ولا نزاع في جوازه وانما النزاع في عموم المقتضى ولم يثبت بعد (قوله الى الدعوى الاولى) وهو قوله ولا يثبت معه شروط محتمل السقوط (قوله ولذا كان رجعييا) فان قيل لو قال لعنته في العدة اعتدى ناربا للطلاق يقع رجعييا ايضا مع انه لا ضرورة فيه لان الامر المذكور صحيح بدون اقتسام الطلاق عليه لقيام العدة اجيب بان لا اثر لقيام العدة في تصحيح ذلك الامر لان موجه ان يجب عليها اعتداد بهذا الامر وله اثر في ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه بل اما تصحيح هذا الامر بحمله مستغارا للطلاق عند بعض الفعولا يجعل الطلاق مقدا ما عليه بطريق الاقتضاء لانه لو قدم عليه اقتضاء لزوم ان لا يجب عليها شيء سوى تخيم تلك العدة مع انه صحيح عليها طلاق آخر (قوله والثلاث فوق الضرورة) اي الواحدة وكذا الباقى فوق الرجعى (قوله بل بطريق المجاز) اي يجعل اعتدى مستغارا للطلاق لا يجعل الطلاق مقدا ما عليه اقتضاء العدة لزوم العدة لغير الموطوءة (قوله بل بطريق المجاز) اي ذكر الملزوم واردة الا لازم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله وتبطل ايضا ثبوت الثلاث) خلافا للشافعى فانه يقول ان قوله انت طالق يقتضى طلاقا والمقتضى بمترلة المنصوص عليه فعمل ثبوت الثلاث كما لو قال انت طالق طلاقا اذ قال لها طالق نفسك ونوى الثلاث ولو لم يجعل التعميم لما صح الحاق الثلاث به في قوله انت طالق ثلاثا فانه منصوب على التفسير والتفسير انما يكون بيانا لمحتل اللفظ وثباته نوى ما لا يحتمل لفظه فقلت نيته كما لو قال هي ونوى في الطلاق وهذا لان المذكور وهو قوله طالق نعمت المرأة لاسم الطلاق فلا يدل على الاعلى انصاف المرأة بالطلاق الذي ليس محلا لثبوت الثلاث لاعلى

فان كان من صيغ العموم فعام والافعال فعلى هذا يكون العموم صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لان مدلول اللفظ لا يتك عنه وانما قلنا بعد عموم المقتضى (لانه) اي المقتضى اسم مفعول (ضرورى) صير اليه تحكما للربط والضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى ا على عدمه الاصلى بمترلة السكون عند (و) لان (العموم للفظ) اي مختص به لا يوجد في المعنى كما سبق والمقتضى معنى لا لفظ فلا يوجد فيه العموم فان قيل اذا قيل اعتق عبيدك عنى ابكذا ثبت بيع كل من عبيده اقتضاء قلنا العموم الثابت به نفس المقتضى وفرق ما بين العموم والمقتضى وعموم المقتضى بين هذا وذاك ان تصرف الدليل الاول الى الدعوى الاولى والثانى الى الثانية (فبطل ثبوت الثلاث في اعتدى للموطوءة) هذا شروع في فروع عدم العموم وانما بطلت لان الطلاق وقع مقتضى الامر بالاقتضاء فيكون ضروريا ولذا كان رجعييا اذا الضرورة تندفع به والثلاث فوق الضرورة وانما قيد بالموطوءة لان غيرها لا تطلق بالاقتضاء بل بطريق المجاز (و) تبطل ايضا ثبوت الثلاث (في انت طالق) فانه يدل بحسب اللفظ على انصاف المرأة بالطلاق الذى ليس محلا لثبوت الثلاث لاعلى ثبوت

الطلاق من الرجل بطريق الانشاء الذى هو محمل الثبوت

ثبوت الطلاق من الرجل بطريق الإنشاء الذي هو بنية الثلاث اعني التطلق
 وانه اثبت ذلك شرعا ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على
 تطلق الزوج اياها فيكون ثابته اقتضاء فيقدر بقدر الضرورة وهو الواحد الرجعي
 ولا يتعدى غيره لعدم عموم المقضي لكونه ضروريا ولان التطلق ليس بملفوظ
 فلا يتصف بالعموم لان العموم من خواص الملفوظ والمتاصل ان كلامه
 مشتمل على مذكور ومقدر والمذكور ليس محلا للنية والمقدر يصلح محلا لها
 ولا يصلح بنية العموم لكونه ضروريا (قوله فصارت دلالة على هذا المصدر
 اقتضاء لالفة) فلا عموم له حتى تصح بنية الثلاث لتخصيص العموم قيل
 ان هذا وان صح اطلاق المقضي عليه لالفة الا انه ليس بمقتضى اصطلاح لان
 المقضي الاصطلاحي هو اللازم الخارج المتقدم الذي يتوقف عليه صحة
 الكلام والمصدر المذكور اى التطلق ليس بخارج عن مدلول طلقك فلا يكون
 مقضى اجيب بان الاشارة في هذا المصدر الى المصدر الحادث في الحال وهذا
 المقيد خارج عن مدلول الفعل الماضي وفيه بحث لان المقضي امر ضروري
 يصار اليه ليكون مخصوص عليه مفيدا للمحكوم وههنا اثبات الطلاق من
 قبلي التكلم في الحال لا يجعل طلقك مفيدا للحكم اذ لا يمكن جعل المرأة مطلقة
 في الزمان الماضي على ما هو النصوص عليه في طلقك اللهم الا ان يقال الزاد
 من النصوص عليه اعم من المطابق والتضفي وههنا المعنى التضفي اعني وقوع
 الطلاق يتوقف على طلاق من جائب التكلم اى التطلق في الحال وبالجملة ان
 المقضي لا يلزم للمطابق فقط بل يجوز لغيره ليقض المحم وقوع الطلاق بطريق
 الاقتضاء في طلقك هو المشهور والمفهوم من الهداية ان من قبيل الجواز
 بطريق ذكر المزموم واردة اللازم فان وقوع الطلاق في الماضي يلزمه الوقوع
 في الحال اى في زمان الكلم فيكون عبارة لا اقتضاء (قوله فان قيل)
 الظاهر انه معارضة ويمكن جعله مناقضة حاصلة ان نحو طلقك وانت طلاق
 من صيغ العقود خرجت عن الاخبارية الى الانشائية شرطا فلا يثبت بها
 الطلاق اقتضاء لان المقضي في اصطلاحهم هو اللازم المقدم وههنا ليس كذلك
 لان الطلاق ثبت بهذا اللفظ لاقبله لكونه انشاء فيكون ثبوته متأخر عنه
 لا متقدم عليه فيكون من باب العبارة وانما يثبت اقتضاء لو كانت باقية على
 اخباريتها (قوله حيث لا يقع شيء) لا يمكن جعله على قصد الاخبار عن الطلاق
 الواقع على المطلقة ثلاثا اودونها في العدة او بعدها (قوله وليس معنى قولها)

وانما ذلك امر شرعي ثبت ضرورة ان
 اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا
 على تطلق الزوج اياها فيكون ثابته
 بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر
 الضرورة والمتاصل ان ما يفهم لفة
 ليس محلا للنية وما هو محل اهما
 لا يثبت لفة بل اقتضاء بياقي العموم
 (و) كذا تبطل بنية الثلاث (في طلقك)
 فانه وان دل لفة على مصدر قابل
 لنية العموم لكنه مصدر ماض لاحادث
 في الحال فكان ينبغي ان يلغوا لفظه
 الطلاق في الماضي لكن الشرع اثبت
 تصحيح هذا الكلام طلاقا من قبل
 التكلم في الحال وجعله انشاء للتطلق
 فصارت دلالة على هذا المصدر
 اقتضاء لالفة فان قيل صيغ العقود
 خرجت عن الاخبارية الى الانشائية
 وما ذكرته مبنى على الاخبارية فلما
 ليس معني خروجها الى الانشائية
 ان لا تنفي جهة الاخبارية اصلا والا
 لما حل حال انشائها واخباريتها
 اذا امكنت كقوله المطلقة والنكوحه
 احد يكفها طالق حيث لا يقع شيء فاذا
 ثبت تلك الجهة صح معنى الاقتضاء
 وليس بمعنى بقائها كون تلك الصيغ
 اخبارات محضه حتى يرد اول انه
 لا يصيد بهذه الصيغ الحكم بنسبة
 خارجة عنها لا يعتد على بيع آخر
 غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشائية
 الا هذا وثانيا ان خاصة الاخبار اعني
 احتمال الصدق والكذب لا توجد فيها

هذا روي على التلويح فليراجع (قوله لا تقطع بخطئة من يحكم عليها باحد هما
لان معنى صدق الخبر عبارة عن موافقة نسبه الخبر لجهة نسبتها الذهبية المدلول
عليها وكذبه عبارة عن عدم موافقتها لها وليس ذلك الصحيح نسبة خارجة حتى
تتصور احتمال موافقتها لهما وعدم موافقتها (قوله ولا يباؤه) حاصله انه
لو كانت خبر الماصح قصد انشاء طلاق فان في اذقالها المرطوفة الى جهة في عدتها
بل يكون اخبارا عن الطلاق السابق لكن يصح قصده بالانطلاق (قوله طلق
نفسك) شروع في بيان الفرق بينه وبين طلقك وانت طالق حيث صحت ثبوت
الثلاث فيه دون طلقك وانت طالق مع ان كلا من هليل على المصدر لانه ووجه
الفرق ان المصدر في طلقك ثابت لانه فيحصل العموم اما الصغرى فلانه
مختصر من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف على مصدر من جهة التكلم معارف
لمدلول الفعل لانه اطلب الطلاق في المستقبل كسائر الاوامر فان قوله انت
مختصر من اطلب منك كناية واذا كان كذلك فلا يتوقف الا على تصور وجوده
كيلا يلزم طلب المجهول لانه محال فيكون الطلاق الثابت هو نفس مصدر
الفعل لا معارفه فيكون ثابتا لا يتوقف على اختصاصه بخلاف طلقك وانت طالق فان
الثابت بها ليس نفس مصدر الفعل والمستحق لانقضاء الطلاق في الماضي هو
الثابت بها ما ثبته الشرع لضروره التحججه فيكون اقتضاه ان قيل ان مصدر
الفعل هو التطلق لا الطلاق فيكون الثابت لانه هو التطلق لا الطلاق فلثابت
التطلق لانه يستلزم ثبوت الطلاق لانه لازمه فان قيل فلي هذا يلزم ان
يكون ثبوت الطلاق بطريق اقتضاء لا بطريق التثنية فلما بهذا اقتضاء لغوي
لا ضروري ولا ضروري واما الكبرى فلان ثبوت لانه يكون مقدر والمقدر كاللفوظ
فيصح التصافه باوصاف اللفظ من العموم والخصوص والحقيقته المجاز فيحصل
العموم وان لم يكن عاما في الحقيقة بل على ان المصدر الثابت لانه في ضمن الفعل
المماثل على الماهية من حيث هي دون الافراد لانه لا يقع في الفعل على الفرد
الطلاق بل على مجرد الماهية مع الزمان فلا يكون عاما ليكن محتمل العموم لان
المماثل في ضمن حيث هي هي فتمثل ان توجد في ضمن كل من الفرد الحقيقي والحكمي
خاذا احتمل العموم يصح حمله على الاقل وهو موجه وعلى الكل اي الثلاث
وهو محتمل لا يجوز الان الثلاث في الطلاق واحد اعتباري بخلاف الثمين لانه
عدد محض فلا يحتمل اللفظ (قوله لان الطلاق اسم آه) دفع المتوهم في الحذف
الكل عاما كيف يصح حمله على الاقل وعلى الكل وما صلي الدفيع لان الطلاق

القطع بخطئة من يحكم عليها باحد هما
والثالث لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا
فلم يقبل التعلق اصلا لانه توقف
امر على آخر واما ان كل احد
يلحق فيما اذا قال للرجعية انت طالق
بين ما اذا قصد انشاء طلاق فان وبين
خاذا اراد الاجازة من الطلاق السابق
(بخلاف طلق نفسك) فانه مختصر
من افعلى طلاقا من غير ان يتوقف
على مصدر معارف لما ثبت في ضمن الفعل
لانه اطلب الطلاق في المستقبل
فلا يتوقف الا على تصور وجوده
فيكون الطلاق الثابت به هو نفس
مصدر الفعل فيكون ثابتا لانه لا يقتضاه
فيكون كالتلويح فيصح حمله على
الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما لان
الطلاق اسم دال على الواحد حقيقة
او حكما وهو المصروع والاولى الموجب
والثاني المحتمل كما سبق في باب الامر ولم
يجزئية الثلاث في المقضي بهذا الاعتبار
لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقضي
ليس بلفظ كما سبق وهذا لا ينافي ابتداءه
على عدم عموم المقضي ايضا

(وأبائن كالطلاق) في ان البيونة
الثابتة به انما هي بطريق الاقتضاء
(الا) ان بينهما فرقا وهو (ان البيونة
تنوع الى خفيفة) وهي التي تفيد
انقطاع الملك فقط كما يحصل بواحد
او اثنين (وغليظة) وهي التي تفيد
انقطاع الحل بالكلية كما يحصل للثلاث
(فكحت) اي اذا تنوعت البيونة
الى النوعين صحت (فيها نية الثلاث)
لان اللفظ لما احتملها كانت النية تعين
المحتمل وهو صحيح فاذا لم ينوا ونوى
لمطلق البيونة تعين الاول المتيقن وان
نوى انقطاع الحل ثبت العدد ضمنيا
كالملك في الغصوب ثبت في ضمن
الضمان (بخلاف الطلاق) فانه غير
متصل بالحل في الحال اتفاقا بقاء جميع
احكام النكاح فضلا عن تنوعه بل هو
في نفسه انعقاد للعلة فقط والافعال
قبل الحلول في الحال لا تنوع
الى النقصان والكمال كما رمى فانه
في نفسه غير متوحد بل المتنوع اثره
كالجرح والقتل ولو سلم اتصاليه به
فلا نسلم تنوعه ههنا كيف وتنوعه
بالعدد فيكون اصلا في التنوع
فلا يثبت مقتضى والا لكان تبعا ولئن
تنوع بغيره لا يكون محتملا للطلاق فانه
حينئذ يتوحد الى مزيل الملك بانقضائه
العدة والى مزيل الحل بكمال العدد
وليس شئ منهما محتملا له نفسه

الثابت لغة اسم دال على الواحد الحقيقي والحكمي وهو الثلاث والاول موجب
فلا يحتاج الى النية والشأن محتمله مجازا فصحة نية له فان قيل فاذا جازية
الثلاث في الطلاق الثابت لغة في طلق نفسك بالاعتبار المذكور مع انه ليس بعام
فلم لا يجوز ذلك في المقتضى كما في طلقك وانت طالق بهذا الاعتبار ايضا بل حاجة
الى اعتبار العموم فاجاب عنه بقوله ولم تجزئية الثلاث في المقتضى بهذا الاعتبار
لان نية الثلاث انما تصح مجازا والمجاز من اوصاف اللفظ والمقتضى ليس بلفظ
بل هو معنى كما سبق فلا يصح اتصافه بالمجازية حتى تصح نية الثلاث مجازا بخلاف
المصدر الثابت لغة فانه كالمفروض فيصح اتصافه بالمجازية فان قيل هذا الجواب
خارج عما نحن فيه لانا في صدد بطلان نية الثلاث وصحتها بناء على عموم
المقتضى وعموم المصدر الثابت لغة لانه على عدم صحة المجازية وصحتها فاجاب
عنه بان هذا لا ينافي اثناءه على عدم عموم المقتضى ايضا حاصله ان نية الثلاث
في المقتضى لا تصح بطريقين احدهما انه لا عموم له والثاني انه لا مجاز له ولا منافاة
بين الطريقين لان عدم المجاز يستلزم عدم العموم كما ان وجوده يستلزم وجوده
وتصح تلك النية في الثابت لغة بطريقين ايضا احدهما صحة احتمال العموم
وان لم يكن عاما في الحقيقة والثاني صحة المجازية (قوله والبائن كالطالق) يترجم
في جواب ما يقال ان البائن في قوله انت بائن صفة المرأة مثل طالق فيدل لغة على
قيام البيونة بالوصف ليصح بطلانها عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم
وانما ثبت شرعا بهذا اللفظ بطريق الاقتضاء كما في انت طالق فكان
اللائق شمول الدخول بان صحة نية الثلاث فيهما او شمول العديهما لا يصح فيها
لكنها صحت في البائن دون الطالق وحاصل الجواب انما نسلم ان البيونة
بانت بان ونحوه من الكناية مثل خلية وبرية بطريق الاقتضاء لكن لا نسلم ان
صحة نية الثلاث مبنية على عموم المقتضى حتى يقال فليكن كذلك في انت طالق بل
هي مبنية على جواز ارادة احد معني المشترك اللفظي او احد نوعي المشترك
المعنوي في باب المقتضى وذلك لان البيونة قد تطلق على الخفيفة وهي التي
تفيد انقطاع الحل الثابت للزوج فقط وهو تلك النية وذلك يحصل بواحد
واثنين وعلى الغليظة وهي التي تفيد انقطاع الحل بالكلية اي حل المحلقات
لا تبقى المرأة محلا للنكاح له وذلك يكون بالثلاث فلفظ البائن اما مشترك لفظي
بينهما او معنوي وعلى التقديرين جواز نية الثلاث ليس مبنيا على عموم المقتضى
كيفية ولو كان كذلك لاصح ارادة كل منهما في حاله واحدة على ما هو شأن العام

لا يفتقد الاشتقاق لكنها لم تجز لتباينهما والخفية الاصلية في ضمن العليظة
ليست عين النوع القابل للعلظة بل معنى على ما ذكر في جواز اعادة احدهم في
اللفظ المشترك او احد نوعي المشترك فاذا نوى العليظة كانت الثانية اقتضاء هي
البيوتة لا الخفية ومن شروطها وقوع الثلاث فوق الثلاث شرطا لا اصلا وانما
نوى الخفية كانت الثانية اقتضاء هي الخفية فيثبت ان كلا منهما محتمل
ومقتضى فاذا نوى احدهما ثبت ذلك لان البيوتتين المحتمل واذا لم ينو شيئا
منهما او نوى مطلق البيوتة فعين الادنى المتيقن اعني البيوتة الخفية القاطعة
الحل الثالث للزوج ومعنى كونها ادنى امكان رفعها والمائل ان يقول ان ثبوت
الاقلى المتيقن يعني ان تطلق اعني الواحد بمنجسية الثلاث كما مر لاندفاع الضرورة
بالواحد الاقل فكان ينبغي ان يكون ثبوت الادنى المتيقن في ان يثبت اعني
الخفية مانعا من بنة العليظة لان كلا من الطلاق في ان تطلق والبيوتة
في ان تطلق بان ثبت بطريق الاقتضاء وقوله يثبت العدد عننا اشارة الى ما ذكرناه
من ان الثلاث فيما اتفقوا البيوتة العليظة بفتح شرط اي تجس الاقتضاء واصالة
والخ دفع ما شوهر من ان البيوتة لما شوعت الى خفية وغليظة بلا واسطة
العدد صحة بنية كل منهما بناء على صحة بنية احد محتمل المشترك او احد نوعي
الجنس الواحد في مقتضى لزوم ثبوت احدهما اليقين وهو ممكن اجتماعهما
معان في ان يلزم صحة بنية الثلاث حتى يؤول الى الثلاث فترجع على ما قبله
فانجاب بانه لما صحته بنية العليظة والزوج المذكور صحته بنية الثلاث ايضا عننا
لان شرط البيوتة العليظة بخلاف الطلاق فانه لا يتنوع الى نوعين ككامل
والنوعين مثل البيوتة حتى يلزم صحة بنية كل نوع بالضرورة لانه امم فرد
غير متصل بالمحل اي المرأة في الحال بالاختلاف كاتصال البيوتة في الحال بالثلاثة
او متصل به في الحال لما في جميع احكام النكاح من حل الموطى بالراجعين ولو لم
النفقة والسكنى فاذا لم يتصل بالمحل لم يتنوع لان الافعال قبل الحل في الحال
لا تتنوع الى التقضان والكفالت لعدم قيامها به في الحال بل هو اي الطلاق
في نفسه انعقاد العقد اي حكمه الثابت في الحال قبل حلوله في الحال انعقاد
عده توجب الحكم في اوائه والانعقاد غير متنوع في نفسه ولو سلم اصله بالمحل
فلا نسب تنوعه ههنا كيف ولو تنوع قائما بتنوع بواسطة العدد فالتا اذا
اردت ان تصمد على نوعين لا يمكن ذلك الا بالخلق العدد به حيثما يبرهن
الطلاق مؤثرا في ازالة ملك النعمة والطلاق الثلاث مؤثرا في ازالة الحل بالكلية

(ويطل) كما تبطل تبة الثلاث في اعتدى
 واثت طالق وطلقتك (تية تخصيص
 فاعل) كما اذا قال ان اغتسل الليلة في هذه
 الدار فكذا فوى تخصيص الفاعل
 بان قال عنت فلا نادون غيره فالنية
 باطلة قضاء باتفاق وديانة الا في رواية
 عن ابي يوسف رحمه الله (ومفعول)
 كما اذا قال ان اكلت اولا آكل ونوى
 طعاما دون طعام فانها باطلة كما سبق
 (وسبب) كما اذا قال ان اغتسلت
 واراد الاغتسال من الجنابة فانها باطلة
 (وحال) كما اذا قال لرجل قائم لا اكل
 هذا الرجل ونوى حال قيامه (وصفة)
 كما اذا قال لا تزوج ونوى كوفية
 او بصرية (في اليمين) متعلق
 بالتخصيص

كما في النيونة الحقيقية والغليظة واذا لم يتضم الا بواسطة العدد صيان العدد
 اصلا في التوزيع فلا يجوز ثبوته مقتضى والا لكان الاصل تبعا فلا يصح نية
 الثلاث فيه ولو تنوع تغير العدد ولم يكن العدد اصلا فيه لزم ان لا يكون محتملا
 للطلاق فانه حينئذ لما يتنوع الى مريان الملك بانقضاء العدة وهو التناقض
 والى تزييل الحل بالكليته بكمال العدد وهو الثلاث وهو الكامل ولتبين شي من
 هذين النوعين محتملا للطلاق بنفسه فلا تصح النية لان النية لتعيين المحتمل
 (قوله كما تبطل تبة الثلاث) اشارة الى انه نوع اخر من فروع هدم عموم المقتضى
 (قوله ان اغتسل الليلة) بصيغة المجهول (قوله فالتية باطلة) لان الفاعل
 من كوز اقتضاء لان للمبني للمفعول لادلاله على الفاعل من حيث اللغة
 فتبطل نيته لعدم احتمال اللفظ (قوله الا في رواية عن ابي يوسف) قال انه نوى
 التخصيص في المصدر وهو ثابت لغة قلنا انه ذكر الفعل لا الفاعل وانما ثبت
 الفاعل اقتضاء لان الفعل يقتضى الفاعل التية والعموم للمقتضى على ما تقدم
 بخلاف ما لو قال ان اغتسل احدى في هذه الدار فكذا ونوى تخصيص الفاعل فانه
 يصدق ديانة لان الفاعل المذكور وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة
 النفي قيم بالاتفاق ويصح تخصيصه لكنه لا يصدق قضاء لكونه خلافا للظاهر
 والمظاهر العموم (قوله فانها باطلة كما سبق) وذلك لان الاكل اسم للفعل
 والمأكل محل له والفعل ليس اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون
 بدون المحل فثبت المحل مقتضى فكان متعلقا في حق ما لفظ به من الاكل فقط
 دون حجة التية إذ هو غير الموقوف غير ثابت فكلمت التية واقعة في غير
 الموقوف فلهذا وكذا مسألة الشربة ونحوها (قوله فانها باطلة) فلا يصدق قضاء
 بالاتفاق وديانة الا في رواية عن ابي يوسف انه ما تقدم اتفاقا في تخصيص الفاعل
 ولنا انه ذكر الفعل لا السبب بل السبب ثبت لقضاء لان الاغتسال يقتضى
 سببا ولا عموم للمقتضى فطلبت نية الخضوصي قيل للمصدر عند ذكر الفعل
 من كور لغة وهو نكرة في موضع النفي لان الشرط بمنزلة النفي فيصير طالما فيصح
 التخصيص كما اذا قال ان خرجت خروجا قال ان اغتسلت غسلا ونوى خروجا
 معينا او غسلا معينا كالغسل من الجنابة مثلا فانه يصدق ديانة فكذا عندنا
 واجيب باناسنا ان المصدر من كور لغة يذكر الفعل لكنه اسم يرجع الى صفة
 الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قيل الاسباب والامكنة فان قيل ان لم يصح من
 حيث انه مقتضى فيصح من حيث انه متزوج الى نفل وفرض وتبردا جيب

بأنها لا تترك له متبوع لأنه في نفسه أظهر البدن وثالث الأمر صانته عليه
لا يتناولها اللفظ فلم تعين النية وهذا جار في سائر النسخة من القائل أيضا
فلا تعقل وقس عليها تخصيص الحال والصفة فلان قيل الخالف في هذه المسائل
بحيث بكل فاعل ومفعول وسبب وحال وصفة وذلك آية العموم حسب ان ذلك
المضمر هو حصول الخلو فلهذا لا العموم في المتقضى فانه لو تصور هذه الافعال
بموت الطعام والشراب يحصل الخبث ايضا وسيا في مصرحا في التكنيب
(قوله اذا جعل التوقف) اي في تعريف الاقتضاء (قوله فلا) اي لا يتبين
بطريق الاقتضاء بل بطريق اللغة فيكون من قبيل المحذوف لا المتقضى (قوله
الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية) لان ما لا يصح عقلا لا يصح شرعا
ايضا لانه اصله وكونه بعض ما صح شرعا مما لا طريق للعلل الى الوقوف عليه
لا يضر ذلك لان عدم الوقوف عليه لا يحكم بعدم صحته (قوله هو على المتقضى)
اي الصحة العقلية موقوفة على المتقضى فتكون الصحة الشرعية موقوفة على
المتقضى ايضا بواسطة قرين المساواة (قوله فيكون صحيح الخلف على الاكل) اي
صحة الشرع (قوله فان هاتين التين باطلتان) اعلم انه اذا وقع فعل متعدد
بحرف مفعوله ولم يذكر مصدره في سياق التي او معناه نحو لا اكل اولئك الكلاب
فكذا لو وقع فعل لازم لم يذكر مصدره وحذف سببه في سياقها نحو لا اغتسل
او ان اغتسلت فكذا وكذا يجوز ان اغتسل اليه على الصحة المجهولة وكذا في الحال
والصفة المحذوفين كان جازيا في جمع المفعول والسبب والفاعل والحال والصفة
عند الشافعي رحمه الله فيقبل التخصيص بالنية خلافا لابي حنيفة واحكامه
والراجح الشافعي بان هذه الافعال تنزل على نية حقيقة الفعل اعني المصدر
الذي ضمنه الفعل وكل ما دل على نية الحقيقة يستلزم نية كل فرد ومفعول
وفاعل وسبب وحال وصفة ولذا كان بحيث بكل منها وذلك دليل العموم قلنا
ولذلك على نية كل منهما بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغة فلا يتم بخلاف نية
الحقيقة فان دلالة اللفظ بطريق اللغة فان قيل عموم التكرير المنفي ليس بطريق
ولالة اللفظ على جميع الافراد لانه باختيار ان نية فرد مبهم فنحن نية جميع
الافراد ضرورة كما ان نية الحقيقة فيما نحن فيه يستلزم نية جميع الافراد قلنا ان
التكرير المنفي وضعا نوعيا فيدل لغة واحتمل الحقيقة بوجوده لا ولان
كلام من هذه الامور ثابت اقتضاء ولا عموم للمتقضى التلويح به ان كان عاما
في جميع مفعولاته وفواعله واسبابه واحواله لكان عاما في الزمان والمكان ايضا

فان قيل هذه الامور اثبت بطريق
الاقتضاء اذا جعل التوقف اعم من
الشرعي والعقلي واما اذا قيد بالشرعي
فلا اذ يعرفها من لم يعرف الشرع اعملا
قلنا الصحة الشرعية موقوفة على الصحة
العقلية وهي على المتقضى فيكون صحة
الخلف على الاكل خلافا موقوفة على اعتبار
لما كور (كحكاك) كما اذا قل لا اخرج
ونوى مكاتبون مكان (وزمان) كما اذا
نوى في لكال للذكور زمانا لادون زمان
فان هاتين التين باطلتان باتفاق جنتا
ورب الشافعي وان منعه الامدى
رحمته الله ثم سلم وبين الفرق ولذا لو ورد
هاتان صورتان في صورة الاتفاق
بخلاف الصور السابقة فانه قول بجواز
التخصيص فيها لان نية الحقيقة يستلزم
نية كل فاعل ومفعول وحال وسبب
وصفة ولذا بحيث بكل من الصور
وذلك معنى العموم فوجب قوله
للتخصيص قلنا متبوع بالمكان والزمان
فان نية التخصيص فيهما باطلة
بالاتفاق وانحل ما سياتى على ان دليله
لا يفيد الا عموم المعنى والكلام ان العموم
الذي هو من عوارض اللفظ

لان الفعل كما يقتضي تلك الاشياء يقتضي المكان والزمان ايضا لكن ليس كذلك
 لانه لا يقبل التخصيص بالنسبة اليهما بالاتفاق ولو كان عاما قبل التخصيص
 الثالث ان نحو لا اكل وان اكلت يدلان على اكل مطلق فلا يصح تفسيره بمقيد
 مخصص لنا فيهما اجيب عن الاول اننا لانسلم ان المقضي لا يعم بل هو عام عند
 الخصم فيقبل التخصيص ورد بان الكلام مبنى على التحقيق لاعلى الالتزام وعن
 الثاني باننا لانسلم ان الفعل لا يعم ولا يخص بالنسبة اليهما بل يعم ويخصص
 بالنسبة اليهما كما في الازور المذكورة ولو سلم ذلك لكن الفرق بينهما وبين الامور
 المذكورة حاصل لان تعقل الفعل بدون الامور المذكورة غير ممكن بخلاف
 الزمان والمكان لا يمكن تصوره بدونهما لان اتصاله بهما بعد اتصاله بالامور
 المذكورة وعن الثالث باننا لانسلم انها يدلان على اكل مطلق بل انما يدلان على
 اكل مقيد مطابق للمطلق لا استحالة وجود المطلق في الخارج بدون المقيد
 والاكل المقيد مطابق للمطلق يجوز تفسيره بمقيد مخصص ولذا اذ حلف لا يأكل
 بحيث باكل مقيد ورد بان المراد بالمطابقة اما المطابقة في المفهوم او فيما صدق
 عليه او المطابقة بارتفاع الشخصات والاول والثاني ظاهرا بالطلاق والثالث
 لا يخلو لهما ان يكون التفسير بالتخصص قبل رفع الشخص او بعده والاول غير
 مطابق لاختلافهما اطلاقا وتقييدا والثاني كذلك لانه عينه لامطابقه وان
 كان المراد بالمطابقة غير ذلك فلا بد من البيان وانما قلنا ولم يذكر مصدره لان حكم
 ما ذكر مصدره سيأتي مصرحا اذا عرفت هذا فقوله وان منعه الا مدني يعني
 منع الاتفاق المذكور في الاحكام وقال لانسلم ان هاتين البيتين باطلتان عند
 الشافعي بل يصح لان الفعل عام بالنسبة اليهما ايضا ثم قال ولو سلم انهما
 باطلتان كما قالت الحنفية لكن الفرق حاصل ووجه الفرق ما ذكرناه وقوله قاله
 اي الشافعي يقول بجواز التخصيص في الصور السابقة وقوله باطله بالاتفاق
 مبنى على تسليم الاتفاق والخصم ان ينعه وبعد تسليمه ان يبين الفرق على
 ما ذكرناه وقوله على ان دليله منع لاستزام دليل الشافعي مدعا لانه انما يقيد
 عموم المعنى لا عموم اللفظ وهو المدعي (قوله والمصدر المتني) اي سواء كان
 متنوعا او غير متنوع مذكورا او غير مذكور ليصح كل من الاستثناء الاول
 والثاني الا تبين لكن قوله وان ثبت لفة يرتبط بالنظر الى المصدر المقيد وكذا
 الحكم بقوله لا يعم لا يتم الا بعد ملاحظة الاستثناء الثاني (قوله وان ثبت لفة
 لا اقتضاء) فان قيل ان قاعدة ان الوضعية ان يكون عدم العموم اولى على

(والمصدر المتني) كما في الصورة المذكورة
 (وان ثبت لفة) لا اقتضاء لانه جزء
 مدلول الفعل (لا يعم) كما لا يعم المقضي
 لكن المفهوم من ظاهر كلام الجامع انه
 يعم حيث قال لو قال ان خرجت فكذا
 ونوى السفر خاصة صدق ديانه ووجهه
 صاحب الكشف بان ذكر الفعل ذكر
 للمصدر وهو نكرة في موضع التني فيعم
 فيقبل التخصيص (الا اذا تنوع)
 ذلك المصدر

تقديم ثبوت المصدر التي اقتضاه والمصادر كلها الا ثبت الالفة لاقتضاءه فلما ان
 ما ثبت لغة هو المصدر الحال على الماهية لا الا فراد مثلا ان لا آكل يدل على مطلق
 الأكل وهذا المطلق لا يوجد في الخارج الا في عين فرد والاول مدلول لغوي
 والثاني اقتضائي وكلاهما مصدر الفعل ولا يعم على ان قولنا ان المصدر ان ثبت
 اقتضاه لا يعم صادق وان لم يصدق طرفاه لان صدق الشرطية لا يقتضي صدق
 طرفيها (قوله لانه جزء بمدلول الفعل) علة ثبوت لغة لا اقتضاه لان اللفظ
 يدل على جزء لغة لا اقتضاه وانما لا يعم هذا لانه يدل على الماهية دون الافراد
 فلا يعم بخلاف المصدر المذكور صرح بما نحو لا آكل الاكل وان اكلت الاكلافة
 يصير عاما كما سيأتي (قوله لا يعم المتعنى) الا ان المصدر لا يعم لدلالته
 على الماهية من حيث هي والمقتضى لا يعم لثبوته ضرورة فيقتصر على قدر
 الضرورة (قوله كلام الجامع) قالوا المذكور في الجامع يخالف الروايات
 المشهورة ولهذا جعله البعض على ما اوقال ان خرجت خروجا ولا يخفى عليك ان
 هذا الجمل في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خرج كما وانما قال لكن المفهوم من
 ظاهره انه يعم (قوله وهو منكرة في موضع النفي) لان الشرط في معنى النفي قيل
 الاول في توجيهه في الجامع ان مبنى الابعان على العرف واذ قيل خرجت من
 البلد يعم في العرف السفر ولا يخفى ضعفه اذ لم يذكر في الجامع لفظ من البلد حتى
 يفهم منه السفر (قوله فيثبت نصح نية نوع دون نوع) وهذا ليس من
 تخصص العام بالنية ولا من عموم المقتضى بل من قبيل ارادة احد مفهومي
 المشترك اللفظي او احدهما وهي الجنس كما في البائى وذلك جائز في المقتضى فيثبت
 يكون السكنى المذكور منقطعا (قوله وهي ان يسكن في بيت واحد لا يعنيه)
 قيد بقوله لا يعنيه احترازا عن النية بالسكنى في بيت واحد يعنيه فان النية فيه
 لغوم صحة النية في بيت واحد لا يعنيه لالكونه من عموم المقتضى بل لكونه احد
 نوعي الجنس او احد مفهومي المشترك اللفظي (قوله وهي ان يسكن في دار واحدة)
 وان كانت قاصرة لان المساكنة في الدار اتصال في نواحي السكنى من اقامة الماء
 وغسل الثوب وغيرهما لا في اصل السكنى بخلاف السكنى في بيت واحد لانه
 اتصيان في اصل السكنى وهو معنى المساكنة (قوله بناء على اتفهام الكامل)
 فان قيل بعد اتفهام الكامل من المطلق فاي حاجة الى النية قلنا العيين في مثل
 ذلك يقع على الدار مائة وان كانت قاصرة فان السكنى في دار واحدة سكنى
 مساكنة عرفا وان كان كل من السكانيين في بيت على حدة ومعنى الابعان على

فيثبت نصح نية نوع دون نوع خلافا
 للقاضي ابى هبتم (كالمساكنة) فانما
 لما تنوعت الى كماله وهي ان يسكن
 في بيت واحد لا يعنيه وقاصرة وهي
 ان يسكن في دار واحدة صح نية المساكنة
 اذا قال لاساكن فلان البناء على اتفهام
 الكامل من الاطلاق وان وقع على
 الدار بلانية (والخروج) فانه لما تنوع
 الى مديد مرخص وغيره صح نية المديد
 بخلاف ما لو نوى في الاول المساكنة
 في مكان بعينه وفي الثاني الخروج
 الى مكان بعينه حيث لم تعمل نية اصلا
 (هو الصحيح) لا ما ذهب اليه صاحب
 الكشف ولا ما ذهب اليه ابو هبتم اما
 الاول فلما سأتى ان نية الحقيقة يتناق
 اثبات بعض الافراد وما ذكر في الجامع
 لم يتف فيه نفس الحقيقة بل نوع منه
 فان الخروج لما تنوع الى النوعين
 صح نية اخفهما ديانة وان لم يصح
 قضاء لما فيه من التخفيف واما الثاني
 فلان النوعين لما تناقيا بحيث لم يكن
 اجتماعهما معا واردة الجنس من حيث
 تحققه لا من حيث هو وهو واجب
 ان يثبت احدهما (الا اذا اظهر)
 استثناء عما بقي بعد الاستثناء الاول
 يعني ان المصدر الغير الشروع لا يعم
 الا اذا اظهر بان يقال مثلا لا آكل
 اكلا ونوى اكلا دون اكل يصح
 كالمذكورات من الفاعل والمفعول
 وغير ذلك فانها اذا اظهرت نعم ايضا
 فيصح تخصيصها

ولمورد ههنا انه في هذه المسائل بحث
 بالنظر الى كل فاعل ومفعول وغير ذلك
 وهذا دليل العموم اجاب عنه بقوله
 (واخنت بكل) اي بكل جزئي من
 جزئيات المصدر والفاعل والمفعول ونحو
 ذلك (في كل) من الصور المذكورات
 للعين (الوجود المحلوف عليه) في تلك
 الجزئيات (للاعموم) المتناق للاقضاء
 ونفي نفس الحقيقة فان قلت لا شك في صحة
 قولنا ان اكلت او لا آكل الا خبرا وان
 اضلت الامن جنابة ولا اكلم فلانا
 الاحال قيامه ولا تزوج الا كوفية
 ولا اخرج الامكان كذا او زمان كذا
 والامتناء فرح العموم فلولا العموم
 لما صح الاستثناء قلت هذه الامثلة من
 قبيل المحذوف لا المتقضى والاستثناء
 قريبة الحدف فلا اشكال وتحقيق
 مذهبا ان لا آكل مثلا لنفي نفس
 الحقيقة فلا يثبت اثبات بعض الافراد
 للمنافاة الظاهرة بين نفيها واثباتها فلو
 نوي ما كوادون ما كول او كوادون
 اكل فقد نوي ما لا يحتمله اللفظ بخلاف
 لا آكل شيئا او كلا اذ بقصدية التكلم
 عدم التعيين لما هو معين عنده فاذا
 فسره ببيان نية فقد عين احد محتملاته
 ونظيره الفرق بين قرأته لاريب فيه
 كما الفتح والرفع على ما قرر من الفرق
 بين نفي الجنس ونفي الفرد المهم

العرف لا على حقيقة اللفظ فصار العرف ناقصا من صرف الإطلاق لكن الكامل
 المفهوم منه ما يحتاج الى التنية بخلاف القاصر فالعرف جملة مستقيما من
 التنية (قوله في مكان بعينه) لو قال في بيت بعينه لمكان اولي (قوله لان
 ما ذهب اليه صاحب الكشف) من ان المصدر المقدر المتق تام بناء على ان
 ذكر الفعل ذكر المصدر فان قيل ان نفي الحقيقة وان كان يتناق للثبات بعض
 الافراد لكنه لا يتناق نفي الافراد بل يستلزمه وما ذكره صاحب الكشف هو ان
 الافراد المنفية لا اثبات بعض الافراد قطعا القول بعموم الافراد المنفية يستلزم
 القول بجواز التخصيص بالنية فثبت المتنافاة (قوله ولا ما ذهب اليه ابو هيثم)
 اعني انه لا يعم وان تنوع بنوعين (قوله فان الخروج لما تنوع) فيه انه لا يثبت
 عدم نفي نفس الحقيقة تأمل (قوله صح نية اخفهما) اعني نية السفر وجه
 الاخفية انه بهذه النية لم يترتب الجزاء من تجرير عبده او طلاق زوجته
 ونحوهما بالخروج الى السوق ونحوه (قوله الا اذا اظهر) هذا استثناء متصل
 ان عم المصدر المتق ولو لم يخص بالمقدر لكان منقطعا (قوله لو وجود المحلوف
 عليه لا العموم) حتى لو تصور الاكل مثلا بدون الطعام لحصل الخلف ايضا ولو
 كان الخنت للعموم لما حصل بدون الطعام (قوله المتناق للاقضاء) ونفي نفس
 حقيقة الفعل) اما الاول فلان المتقضى ثبت ضرورة فلا يعم لان العموم صفة
 للفظ والاقضاء صفة للعنى واما الثاني فلان العموم ينقض ارادة الافراد وذلك
 يتناق ارادة نفس الحقيقة ولان العموم يستلزم جواز التخصيص بالنية وذلك
 يتناق نفي الحقيقة لانه يستلزم نفي جميع الافراد فان قيل الخصم لا يتم كون
 العموم متناقيا للاقتضاء ونفي الحقيقة بل يقول بعموم المتقضى يستدل بنفي
 الحقيقة في الامثلة المذكورة على العموم كما سبق قلنا الجواب بحقيق لانه
 لانه منع بطريق الخلل وقد تبوهم ان قوله ونفي نفس الحقيقة عطف على قوله
 للعموم عطف العلة على المطول على زعم الخصم ولا يخفى عليك بهجه كيف وان
 وجود المحلوف عليه في كل من تلك الجزئيات انما هو لنفي الحقيقة فلا يبعث ان
 يقال ان الخنت في كل لوجود المحلوف عليه لاني الحقيقة (قوله قلت هذه
 الامثلة) اي ما ذكر فيه الاستثناء اعني ان اكلت الا خبرا آه فلا يرتفع عليه
 ذكر آتيا ان هذه الامثلة من قبيل الاقتضاء لا الحدف حيث قال خطرا على عدم
 عموم المتقضى وتبطل نية تخصيص فاعل ومفعول آه (قوله بين نفيها واثباتها)
 الضمير الاول راجع الى الحقيقة والثاني الى الافراد (قوله عدم التعيين لما هو

معين (ب) بل قال عدم تعيين ما هو معين لكان اخصر واولى والمراد عدم التعميم
 للمخاطب وكذا المراد بالاحتمال في قوله احد محتملاته هو الاحتمال بالنظر
 الى المخاطب يعني ان المخاطب يعلم ان المحلوف عليه في الاكل شيئا او كلا مثلا
 هو الشئ العيني والاكل العين عند التكلم لكنه قصد عدم تعيينه له فاحتمل عنده
 لذلك المعنى وتغيره فاذا فسر بيان نية فقد عين احد محتملاته عند المخاطب
 (قوله) ولذا اصح ان يقال بالرفع (ب) اعلم ان التكره في الاثبات تفيد البعضية
 ويحتمل الاستغراق كما في قوله جعلت نفس ولما كان قصدهم جعل النفي والاثبات
 في طرفي النقيض جعلوا التكره في النفي للاستغراق ويحتمل عدمه من جوحا
 كما في قولك لا يدخل في الدار بل رجلان او رجلان وذلك يجعل النفي راجعا الى
 وصف الوحدة المترتبة اى المجردة عن العدد هذا اذا كانت مجردة عن كلمة من
 لفظا وتقديرا كما في لارجل بالرفع واما اذا كانت مع من الاستغراق لفظا نحو ما
 من رجل في الدار او تقديرا نحو لارجل في الدار بالفتح فهي نص في الاستغراق
 لا يحتمل عدمه لانه لئى الجنس وذلك يستلزم نفي جميع افراد جنس لا يصح
 لارجل بل رجلان لكن لما كان دلالة عليه بطريق الاقتضاء لا اللفظ جعله
 اصحابنا من باب العام والاشجار تخصيصه وذلك يناق نفي الحقيقة فكان نحو
 لا اكل يظهر نحو لارجل في الدار ولا ريب فيه بالفتح في كونه لئى الحقيقة ونحو
 لا اكل شيئا او كلا نظير نحو لارجل ولا ريب فيه بالرفع في كونه لئى الفرد المهيمن
 (قوله) فايدفع ما ذكره الوجه الاول ان في المصدر المذكور زيادة على المصدر
 المذكور فيكون تأنيها لا توكيدا والقائل ان يقول ان مذكر في التلويح مبنى على
 مصدر في المصدر في لاكل الاكلا كيد وان يستلزم ان لا يكون فرقا بينه
 وبين المصدر الثابت لغة في ضمن الفعل بل الاوجه في الدفع ان المصدر المذكور
 صريح في سياق النفي يفيد العموم واذا كان تأكيديا للمصدر الضمني حل ايضا
 على العموم ولا يلزم منه صحة جعل الضمني على العموم ابتداء بلا قرينة (قوله)
 ضرورة صدق التكلم كما قيل قوله عليه السلام رفع عن امي الخطايا
 والسيئات وانما الاعمال بالنيات لا بصيام لمن لم ينع من الليل فان صدق الخبر رفع
 الخطايا التلويح ويكون الاعمال بالنيات وبانتفاء الصيام عن لم ينع من الليل
 يتوقف على تقدير ان من الخطايا والسيئات واقعا غير من جوعين وكذا انفس
 الاعمال تقع بلا ينفو كذا العموم في حديثه من البية فلا بد من التقدير لصدقه وهو
 الخبر اى رفع حكم الخطايا وسكننا اليها (قوله) وما اصغر اصغته عقلا

ولذا اصح ان يقال بالرفع لارجل
 في الدار بل رجلان او رجال ولا يصح
 بالفتح نحو لارجل بل رجلان او رجال
 فايدفع ما ذكر في التلويح ان المقتضى
 في قولك لا اكل الاكلا كيد وانما كيد
 تنويه الاول من غير زيادة فهو ايضا
 لا يدل الا على الماهية (وعلا من) اعلم
 ان هامة الاصوليين رحيم الله من
 اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي
 والمعتزلة جعلوا ما اصغر في الكلام
 ليصغره ثلاثة اقسام ما اصغر ضرورة
 صدق التكلم وما اصغر اصغته عقلا

وما اضر لحنه شرعا وسموا الكل مقتضى وههنا قسم رابع وهو ما اضر لحنه لفظا كحذف المبتدأ والخبر وفعل الشرط في مثل ان زيد قام وامثال ذلك ومن هذا القبيل التضمنيات وخالفهم الامام فخر الاسلام وشمس الائمة وصدر الاسلام ابو اليسر وصاحب الميزان رحمه الله تعالى وقالوا مقتضى ما اضر لصحة الكلام شرعا وجعلوا ما وراءه محذوفا او مضرا اولما اختير ههنا مختارهم احيى الى بيان علامة يميز بها مقتضى عن غيره فقيل وعلامة اي علامة مقتضى (ان يصح به المذكور) اي يتوقف على اعتباره صحة الكلام المذكور (شرعا) اي يصح من جهة الشرع لا اللغة بخلاف المحذوف والمضمر قال الامام شمس الائمة المحذوف غير مقتضى لان من عادة اهل اللسان حذف بعض الكلام للاختصار اذا كان فيما بقي منه دليل على المحذوف ثم ثبوت المحذوف من هذا الوجه يكون لغة وثبوت مقتضى يكون شرعا للغة وانما حذف فخر الاسلام هذا القيد لان الصحة في الاصول اذا اطلقت يادبها الصحة الشرعية وذكر ههنا زيادة التوضيح (وشرطه) اي مقتضى (ان لا يلغى) المذكور (عند ظهوره) اي ظهور مقتضى ذكر هذه العبارة في اكثر نسخ اصول فخر الاسلام رحمه الله في بيان العلامة فقيل في توجيهها ان لا يتغير ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله

واسئل القرية وحرمت عليكم امهاتكم فان الاول يقتضى اخبار الاهل والثاني الوطى او النكاح فان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل بافعال المكلفين (قوله وما اضر لحنه شرعا) نحو اعتق عبدك عنى بالف كما تقدم (قوله وخالفهم الامام فخر الاسلام اه) وانما خالفهم لانهم لما رأوا ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع نحو طلقتى وان خرجت فعبدى حركا تقدم والمقتضى لا يعم عندنا عدلوا بالضرورة عن مسلك القدماء وفرقوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير مقتضى وسموه محذوفا ومضرا ووضعوا له علامة يعرف بهما وهى ان المحذوف اذا قدر مذكورا انقطع الحكم المضاف المذكور عنه ويضاف الى ذلك المقدر لعدم الاشبهه كما في واسئل القرية فانه اذا قدر الاهل يضاف السؤال اليه بخلاف مقتضى فانه لتحقيق مقتضى اسم فاعل وتقريره لانتقل الحكم عنه اليه وحاصل هذا الفرق ان الكلام يتغير في المحذوف بعد تقديره مذكورا بخلاف مقتضى حيث لا يتغير الكلام فيه بعد تقدير مقتضى ولا يخفى عليك ان هذا الفرق منقوض بقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فاضرب فانشق الحجر فانفجرت فانه من قبيل المحذوف عندهم لا مقتضى لعدم كونه امر اشريعيا مع ان الكلام لا يتغير بعد تقدير المحذوف بل يقرر كالاول كما في مقتضى بل الفرق ان المحذوف امر لغوي ومقتضى شرعى ولذا اختار الشارح هذا الفرق وقال وعلامة مقتضى ان يصح به المذكور شرعا للغة بخلاف المحذوف والمضمر فانه يصح به المذكور لغة (قوله محذوفا او مضرا) كلمة اول للخير في العبارة لان الجمع (قوله اي يصح من جهة الشرع لا اللغة) ولو قال لا اللغة ولا العقل والضرورة فيجب التمسك لكان اشمل تأمل (قوله لان غرضه الرد اه) لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومثار كنه يسمى طلاقا فحملنا عليه لاننا لو حملناه على حقيقة الطلاق يكون لغوا لانه حينئذ يكون توكيد له بالطلاق وليس ذلك وسع المولى لان الشخص لا يقدر على التملك بماله ملك وهو لا يملك هذا الطلاق فيلغو بالضرورة ولان الحمل على الرد البق بحال العبد المتمرد ولانه ادنى من الطلاق لانه دفع والطلاق وقع للقيد الثابت والدفع ادنى من الرفع فيحمل عليه بخلاف ما لو قال طلقها لتطبيقه تقع عليها فانه يكون اجازة لان وقوع الطلاق عليها منحص بالنيكاح النافذ فيحمل عليه لعدم احتماله الرد بخلاف قوله طلقها رجعية فانه يكون اجازة ايضا لان الرجعة لا تكون الا في الطلاق الواقع (قوله هذا المعنى) اي عدم كون المذكور

انواعك ظهور مقتضى (قوله عليه) راجع الى المعنى المذكور (قوله وجود ضده) اي ضد المعنى المذكور اعني كون المذكور لغوا عند ظهور المقدر (قوله في غيره) اي غير المقتضى اعني المحذوف والجار متعلق بالوجود وهذا لان كون المذكور لغوا عند ظهور المحذوف ليس بشرط في المحذوف كما في قوله تعالى فاصرب بعصاك الحجر كما ذكرناه وفيه رد على فخر الاسلام حيث جعله سلامة للمقتضى لا شرطا ولا يفتني عليك ان هذا مما ادخل له في كون المعنى المذكور شرطا لاعلامه (قوله لا يقع الطلاق) وقال زفر والشافعي يقع به لانه جزء مستمع بعقد النكاح فيكون محلا لحكم النكاح فيكون محلا للطلاق فيثبت الحكم فيه توفيقه لحق الاضافة ثم يسرى الى الكل كما في الجزء الشائع نحو نصفك طالق بخلاف ما اذا اضيف اليه النكاح وقيل تكلمت بذلك لان التعدي فيه ممتنع اذا حرمة في سائر الاجزاء تغلب الحل في هذا الجزء فلا يسرى وفي الطلاق الامر بالعكس قلنا انه اضافة الطلاق الى غير محله فيلغو لان محل الطلاق ما يكون القيد فيه لانه رفع القيد ولا قيد في اليد وانما القيد في النفس وهو ليس بمذكور وهو ظاهر لا يقتضى لانه اصل المذكور فلا يكون تابعه في الثبوت والحكم ولهذا لا يصح اضافة النكاح اليها بخلاف الجزء الشائع نحو النصف واثالث لانه محل للنكاح عند نالكونه محلا لسائر التصرفات كالباع فانه يصح بيع النصف الشائع وبخلاف ما يعبر به عن الجملة كالقبلة والعنق والراس والوجه والروح والجسد والفرج لانها من حكم النفس عرفا (قوله الكفار لا يخاطبون بالشرائع) اي التي يرايها وجه الله وطاعته اعني العبادات لانهم يخاطبون بالاعمال الشرعية لكونهم اهلا لادائها بخلاف العبادات فانه لما لم يكن اهلا لتوابع الاخرة لم يكن اهلا لوجوبها ايضا فكان الخطاب موضوعا عنه ووزمه الايمان بالله لانه اهل لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه من اسباب اهلية احكام نعم الاخرة فيصح ان يجعل شرطا متضمني كافي للتلويح (قوله اذا قال لعبد كفر عن يمينك ام) يعني لو قال لعبد كفر عن يمينك بالمال لا يثبت اعتناق المولى هذا العبد اقتضاء بناء على ان التكفير بالمال لا يكون الا في الحر فيقتضى ثبوت العتق في هذا العبد مقدم ما على ككفيرة بالمال لانه ما لم يكن حرا لا يملك ما لا يفتي بكفيرة وانما لا يثبت ذلك لان الاعتناق اصل في اثبات الاهلية لذلك العبد لسائر التصرفات فلا يجوز ثبوته اقتضاء متبعا ومن هنا ظهر الخلل في كلامه في موضعين الاول انه ترك قيد

قول لا يفتي ان تغير الكلام عن حاله واهجر به عند التصريح بالمحذوف لا يستلزم ان يكون المذكور لغوا غاية ما في الباب ان يفيد معنى غير الاول وهو لا يستلزم الالغاء فالصواب ان يقال معناه ان لا يكون المقدر بحيث اذا صرح به لا يفتي الكلام مفيدا اصلا كما اذا قال المولى لعبد المزوج بلا اذنه طلقها فانه لا يكون اجازة اقتضاء باعتبار ان الطلاق يقتضى سبق النكاح لان غرضه الرد فلوثبت الاجازة اقتضاء بكون المقتضى اعني قوله طلقها توكيلا لمحضها بالطلاق وليس ذلك في وضع المولى فيلغو بالضرورة ولما كان هذا المعنى خارجا عن المقتضى وهو موقوف عليه ولم يشترط وجود ضده في غيره جعله شرطا لاعلامه (و) شرط ايضا (ان يصلح تابعا للمذكور) بان يكون المقدر ادنى من المذكور او مساويا له فان الشيء قد يستتبع مثله لان يكون اعلى منه واصلا له ولهذا قلنا اذا قال لامرأته بك طالق لا يقع الطلاق لان اليد لا تستتبع النفس وقلنا الكفار لا يخاطبون بالشرائع لان فروع الايمان لا تستتبع الايمان وقلنا اذا قال لعبد كفر عن يمينك لا يثبت الاعتناق اقتضاء لان اهلية الاعتناق اصل لسائر التصرفات فلا يثبت تبعا الى غير ذلك من الفروع (وهو) اي اقتضاء النص (كالدلالة) في افادة الحكم قطعا واشترائه الثابت بهما في الاضافة الى النص ولو بواسطة

لا بد من ذكر اعني قيد بالمال والثاني الاولي ان يقول لان الاعتاق اصل
 في اثبات الاهلية لسائر الصفات كما ذكرناه فامل وكذا الحال انه لو قال لصدقه
 تزوج اربعا من النساء فانه لا يثبت به اعتاقه هذا العبد اقتضاء مع ان تزوج
 الرابع لا يكون الا في الحر لما ذكرنا من ان الاعتاق اصل فلا يكون مقتضى
 (قوله فصار الملك بحكمه) وهو العتق (قوله بخلاف القياس) يعني ان
 الثابت بالقياس ليس كالثابت بنفس النظم فان الثابت بالقياس ظني بخلاف
 الثابت بالنظم ولا يخفى عليك ان معنى الثبوت بالقياس هذا الثبوت بالنظم
 بواسطة القياس والا فالقياس مظهر لا مثبت (قوله بخلافها) فان الدلالة
 ليست بناء على الحاجة والضرورة كما تقدم (قوله فصل لما فرغ من
 الاستدلالات الصحيحة) اعني الاستدلال بالعبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء
 اعلم ان الشافعية قسموا دلالة اللفظ الى متطوق ومفهوم وقالوا دلالة المتطوق
 ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سمي به عبارة واشارة واقتضاء من هذا
 القيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لافي محل النطق ثم قسموا المفهوم
 الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا للحكم للمتطوق به
 ويسمونه محوى الخطاب ولحن الخطاب وهو الذي سمي به دلالة النص كما في قوله
 تعالى فلا تنقل لهما افي والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
 للمتطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص
 الشيء بالذکر ثم قسموا هذا القسم الى ثمانية اقسام وذكروا له الشروط الخمسة
 التي ذكرها الشارع وقالوا في آخر ذكر الشرط الاول وغير ذلك مما يقتضى تخصيص
 المتطوق بالذکر اشارة الى ان شرط مفهوم المخالفة غير المتخصص في الخمسة
 المذكورة بل مرجع شروطها الى ان لا يظهر تخصيص المتطوق بالذکر اشارة
 غير نفي الحكم عن المسكوت عنه والى هذا اشار بما نقله عن الامدي بعد ذكر
 الشروط بقوله وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى
 نفي الحكم ومنه ظهر اندفاع ما ذكره في التوضيح حيث ذكر اربعة من الشروط
 التي ذكرها ثم قال ان موجبات التخصيص لا تحصر في تلك المذكورات نحو
 الجسم الطويل المريض العميق بنحيز فان شيئا من الاربعة المذكورة لا يوجد
 في هذا المثال ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه الى آخر ما ذكره من مادة
 النقص ووجه الاندفاع ظاهر (قوله وكان مفهوم موافقة لمخالفة) اشارة الى
 ان اولوية الحكم في المسكوت عنه ليست بشرط على ما ظن وان هذا قال في بحث

فان مقتضى مع حكمه حكم النص
 بمنزلة الشراء او جب الملك والملك
 او جب العتق في القريب فصار الملك
 يحكمه حكمها للشراء فصار الثابت به
 كالثابت بنفس النظم بخلاف القياس
 (الا عند المعارضة) فان دلالة النص
 حينئذ ترجح عليه لثبوت بناء على الحاجة
 والضرورة بخلافها (فصل) لما فرغ
 من الاستدلالات الصحيحة اراد ان
 يبين فساد وجوه استدلال ببعض العلماء
 فقال (استدل بوجوه) اخر غير ما ذكر
 (فاستدل) عندنا (منها مفهوم المخالفة)
 وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا
 للبهذ كور في الحكم اثباتا ونفيا ويسمى
 ايضا دليل الخطاب وقد ذكرناه
 شروطها منها ان لا تظهر اولوية
 المسكوت عنه بالحكم او مساواته فيه
 والاسانم ثبوت الحكم في المسكوت
 عنه وكان مفهوم موافقة لمخالفة

ومنها ان لا يكون خارجا مخرج الاضباب
 المعتاد مثل وربا بكمم اللاتي في حجوركم
 فان الغالب كون الربائب في الحجور
 فالتقييد به لذلك لان حكم اللاتي لسن
 في الحجور بخلافه ومنها ان لا يكون لسؤال
 سائل عن المذكور او لحادثة خاصة
 بالمذكور مثل ان يسئل هل في الغنم
 السائمة زكاة فقول في الغنم السائمة
 زكاة وان يكون الغرض بيانها له للسائمة
 لا العلوقة ومنها ان لا يكون لجهالة
 المخاطب بان لا يعلم وجوب زكاة السائمة
 ويعلم وجوب زكاة العلوقة فيقول عليه
 السلام في الغنم السائمة زكاة فان
 التخصيص حينئذ لا يكون لثبوت الحكم
 عماءها بل للاعلام ومنها ان لا يكون
 لدفع توهم التخصيص بالاجتهاد لولا
 التقيد بالوصف مثلا اذا قيل في الغنم
 زكاة يتحمل ان يخرج المجتهد السائمة من
 عموم الغنم ويخص الوجوب بالعلوقة
 لدليل يقتضي ذلك فيقال في الغنم السائمة
 زكاة لا يتخصص قال الامدي رحمه الله
 وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب
 الموجبة للتخصيص سوى ثبوت الحكم
 في محل السكوت فهل يجب القول بنبوت
 الحكم في محل السكوت تحقيقا لفاضة
 التخصيص او لا يجب وانما قلنا
 ان الاستدلال به فاسد (فانما ثبت فبطل)

الدلالة ان الفرع في الدلالة مساو للاصل او اعلى منه فان قيل ان مادة مساواة
 الفرع للاصل في اي قسم تدخل عند الظان اذ ليس في باب القياس لان الفرع
 لا بد ان يكون لدق من الاصل في القياس قلنا يلزمه اثباته بواسطة بين مفهومي
 موافقة ومخالفة لكنه بعيد على ما ذكره التفنان في حاشية المختصر (قوله فالتقييد
 به) اي بالحجور لذلك اي للغالب من حال الربائب لا لكونه شرطيا في حرمة الربائب
 عليه حتى تكون اللاتي ليست في حجور الزوج خلا لاله ولهذا اي ولكون قيد الحجور
 خارجا مخرج الغالب اكنفي في موضع احلال الربائب بنى الدخول في قوله تعالى
 فان لم تكونوا داخلين من فلا جناح عليكم ولو كان الحجور شرطيا في التحريم لما اكنفي
 بالدخول في الاحلال فعمل ان شرط التحريم هو الدخول للام لا كونهما
 في حجورهم فان قيل يجوز ان تكون علة الحرمة مجموع الدخول والحجور ثم تنفي
 الحرمة بانتفاء احد جزئي العلة فلا يكون ثبوت الاباحة عند انتفاء الدخول
 دليلا على ان الحجور ليس شرطيا في الحرمة بل خارج مخرج الغالب اجيب سئلان
 الحكم المتعلق بالشرطين يبنى بانتفاء احدهما لكن لا يسمان الحرمة ههنا متعلقة
 بالشرطين لان العادة في امثاله في مقام النفي الجزئين معا ونفي العلة مطلقا فانه
 لا يقال اتنى حرمة الربا بانتفاء جزء العلة اعني الجنسية او القدر بل يقال اتنى
 الانتفاء العلة او يقال لانتهاء الجنس والقدر وفيما نحن فيه لما اكنفي بنبوت المعين اعني
 الدخول علم انه هو النطاق وحده (قوله فقول في الغنم السائمة زكاة) فان
 وصف الغنم بالسائمة حينئذ لا يدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم
 وانما ليست عدم وجوب التي غير السائمة بدليل آخر وهو قوله عليه السلام ليس
 في العراجل والظوامل صدقة (قوله او ان يكون الغرض) تمثيل لقوله
 او لحادثة خاصة بالمذكور على ترتيب اللف والشراي غرض المتكلم بيان الحكم
 لمن له السائمة لا العلوقة وذلك بان يكون المتكلم طالبا بان السامع لا يعلم وجوب
 الزكاة في السائمة ويريد بيانه له فلا يدل على نفيه عن غير السائمة والفرق بين هذا
 وبين ما ذكر في الشرط الرابع ظاهر ولو جعل ما يكون ذكره لحادثة خاصة شرطيا
 مستقلا ضم مندرج تحت الثالث لكان اولي (قوله وانما قلنا ان الاستدلال به
 فاسد) استدلال اصحما بنا على فساد بوجه الاول لو ثبت ذلك فاما ان ثبت بلا
 دليل او بدليل والاول باطل بالاتفاق والثاني اما ان يكون بدليل عقلي ولا يدخل
 للعقل في اثبات اللغة والدلالة الوضعية او عقلية وشرطه التواتر لان الاجتهاد لا يقيد
 الظن وهو خير معتبر في اثبات اللغة ولو سلم كفايتها فلا تقيد بها لانها انما تقيد

الظن عند سلامتها عن المعارضة يمثلها وههنا غير سالمة عنها لان ائمة اللغة قد
 اختلفت في كل نوع من انواع المفهوم فتعارضت فلا تفيد الا الشك واللغة لا تثبت
 بالشك بالاتفاق والتواتر ونحوه غير متحقق ههنا والا لما وقع الخلاف في
 فلا يثبت المفهوم واجب عنه منع اشتراط التواتر في افادة الآحاد العلم فان
 الآحاد مقبولة في اللغة كالاصحى والخليل وسيبويه ورد بان نقل الآحاد انما
 يكون معتبرا اذا نقلوا انه لغة كل عرب ولم يتفق ذلك وحينئذ يجوز ان يكون ذلك
 لغة بعضهم فلا يكون حجة الاعلى من التزمه الثاني انه لو ثبت ذلك في الامر لثبت
 في الخبر ايضا وهو باطل اما الملازمة فلتقييد كل من الامر والخبر بالوصف يعنى
 ان المعنى الذى ثبت به المفهوم في الامر وهو الحذر عن عدم الفائدة قائم في الخبر
 ايضا فالفرق تحكم واما بطلان اللازم فلان من قال في السام التميم السائمة لم يدل
 على خلافه لجواز ان يكون ثمة غنم علوفة ايضا وهذا معلوم من اللغة قطعا
 واجب عنه بوجهين احدهما يمنع انتفاء اللازم مستندا باننا نلتزم ان الخبر
 في الدلالة على المفهوم مثل الامر وما ذكرتم من المثال ظاهر في نفي العلوفة
 الابدليل والثاني يمنع الملازمة مستندا بانه قياس الخبر على الامر ولا مدخل
 للقياس في اثبات اللغة ورد اما الاول فلانه لم ينقل عن مثبتى المفهوم الا التزام
 المذكور فلا يصلح سند للنعى واما الثاني فلانه ليس بقياس في اللغة لان القياس
 الحاق مسمى باسم لسمى آخر باسم لم يسمع للاول من اهل اللغة وسمى به الثاني ليعنى
 يستلزم الاسم وجودا وعدم ما وجد في الاول ومعلوم انه ليس ههنا كذلك ثم قيل
 بل الحق في الجواب الفرق بين الامر والخبر وان الخبر وان دل على ان المسكوت
 عنه غير محجر لكن لا يلزم منه ان لا يكون ما تضمنه الخبر حاصلا للمسكوت عنه
 لجواز حصوله بدون الخبر لان له خارجا فيجوز ان يحصل ذلك الخارجى للمسكوت
 عنه بخلاف الامر فانه اذا دل على ان المسكوت عنه غير محكوم به لم ان لا يكون
 حاصلا للمسكوت عنه اذا خارج للحكم فيجربى فيه ما يجربى في الخبر ورد هذا
 ايضا بوجه الاول ان الما نعين للمفهوم ذهبوا الى بطلان الفرق بين الامر
 والخبر فلا يلزم موته الثاني ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من
 الخارج كان اولى بالثنى لان السلب يستلزم تصور الايجاب واما اذا لم يجز ان
 يحصل للمسكوت عنه ذلك لعدم الخارج فهو معدوم فيه والمعدوم لا يبنى
 الثالث ان المسكوت عنه اذا جازان يحصل له ما تضمنه الخبر من الخارج فالنطوق
 به كذلك فيخصيصه بالوصف تحصيل للحاصل الرابع انه لو صح المفهوم لما

صح زكاة الابل السائمة والعلوفة لا يجتمعان ولا متفرقا كما لا يصح لا تنقل له ارف
واضر به واللازم باطل وهو ظاهر وبيان الملازمة ان وزانه في منافاة مفهوم
كل منهما لمنطوق الاخر وان قولك في مفهوم الموافقة لا تنقل له ارف واضربه
ولاشك ان ذلك غير جائز فكذا هذا وانما لم يجز ذلك لوجهين احدهما ان
منطوق كل منهما مع مفهوم كل منهما متعارضان والمنطوق اقوى من
المفهوم فيندفع المفهومان فلا يبقى الذبك القيد السائمة والعلوفة فائدة اذ
فائدة التقييد المفهوم فيكون بمثابة قولك اد زكاة الغنم فيضج ذكر القيد
والثاني انه تناقض فان مفهوم كل منطوق الاخر اجيب اولابانا لانسل
انه وزان لا تنقل له ارف واضربه لانه صريح بتركه المفهوم وثانيا بان الفائدة
في ذكر القيد يجوز ان تكون عدم تخصيص احدهما عن العام وهو الغنم فانه
ظاهر في تناول الخاصين ويمكن اخراج احدهما عنه بالاجتهاد تخصيصه على
ما تقدم في الشرط الخامس واذا ذكرهما بالتوضيحية لم يمكن ذلك فان في العلوفة
زكاة عند الخصم اي المحبب وثالثا لانه لا تناقض في الظاهر مع امكان الصرف
عن معانيها لدليل ودفح التناقض اقوى دليل عليه والدلالة على المفهوم
ظاهر لا قطعي فترك بالمنطوق القطعي فلا تناقض قلنا يجوز ان يكون المصريح به
لفظا عاما وهو ايضا ظاهر عندهم لانص فلا يندفع التناقض والرابع لو كان
المفهوم حقا لما ثبت خلافه واللازم باطل بيان الملازمة انه يلزم التعارض بين
المفهوم ودليل خلافه والاصل عدم التعارض واما بطلان الملازمة فلانه قد ثبت
في نحو لا تأكلوا الربا اضعا فاصفا عفة اذ مفهومه عدم النهي عن القليل من
الربا مع ان النهي ثابت في القليل والكثير اجيب بمنع الملازمة وقوله ويلزم
التعارض ممنوع فان دلالة قوله تعالى لا تأكلوا الربا على اباحة القليل منه
ظاهر لا قطعي ودلالة دليل خلافه وهو قوله تعالى وحرم الربا قطعي الظاهر فيترك
به (قوله لان الخصم لا يدعى الوضع) ولو سلم انه يدعيه لكنه لا يلزم من عدم الوضع
عدم الدلالة اللفظية مطلقا كيف وان قوله تعالى لا تنقل لهما ارف لم يوضع حرمة
الضرب مع انه يدل عليه بالدلالة اللفظية (قوله الاول مفهوم اللقب وهو
نفي الحكم عماله تناوله اسم الجنس او اسم العلم) فالاول نحو الماء من الماء والثاني
نحو زيد موجود وذهب ابو بكر الدقاق والبروزي وغيرهما والاشعرية الى انه
يوجب نفي الحكم عماله تناوله النص وذهب الجمهور الى انه لا يوجب وفصل بعض
الحنفية بين ما كان مقرونا بعدد وبين ما لم يكن كذلك وجعل الاول موجبا دون

يعني ان مفهوم المخالفة لو ثبت فاما ان
يثبت بلا دليل وهو باطل بالاتفاق
او بدليل عقلي ولا مجال له في اللغة فتمين
انه لو ثبت ثبت بنقل وذلك النقل لا يجوز
ان يكون بطريق الاحاد (اذا لاحاد
معارضة) فلا تقيد الظن لانها انما تقيد
اذا سللت عن المعارضة بمثلها ولما اختلف
أمة اللغة في كل نوع من انواع المفهوم
لم يفد الا الشك واللغة لا تثبت بالشك
(ولامتواترا وشبهه) ليحصل العلم
او طمأنينة الظن والاملا اختلف فيه ذلك
الاختلاف (فلا مفهوم مخالفة) اصلا
(قيل) في وجه فساد الاستدلال بالمفهوم
لان الالبات لم يوضع للنفي وبالعكس
فلا يدل احدهما (عليه) اي على الاخر
اقول فيه بحث لان الخصم لا يدعى الوضع
حتى يرد عليه كيف ولو ادعاه لبطل قوله
بالمفهوم لانه حينئذ يكون من قبيل
المنطوق (وهو) اي مفهوم المخالفة
(انواع) الاول (مفهوم اللقب) وهو
نفي الحكم عماله تناوله اسم الجنس كالماء
في حديث الغسل الذي سياتي او العلم
نحو زيد موجود وضعه الجمهور

الثاني اخرج المثبتون بالنقل والعقل اما النقل فلقوله عليه السلام الماء من الماء
 ووجه الاستدلال به ان الانصار فهموا الاختصاص منه واستدلوا به على نفي
 وجوب الاغتسال بالاكسال وهو ان يجامع امرأته ثم يفترق ذكره بعد
 الايلاج فلا ينزل وتفسير الشارح تفسير بالاعم ولولم يكن موجبا لما صح
 الاستدلال منهم بهذا الحديث لانهم من اهل اللسان واما العقل فلا له لولم يوجب
 ذلك لما كان للتخصيص فائنة واللازم باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فظاهرة
 واما بطلان اللازم فقدم جواز ان يخلو كلام الشارع والعامل عن الغائبة
 واخرج الجمهور بلكتاب والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فلقوله تعالى
 ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيمن انفسكم اى في الاشهر الحرم الاربعة والتخصيص
 بذكرهن لا يدل على التخصيص فهما فان الظلم حرام في جميع الاوقات واما السنة
 فلقوله عليه اسلام لا يبولني احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
 فانه لا يدل على التخصيص بالجنابة فانه لا يجوز الغسل في الماء الدائم مطلقا
 بالجنابة او غيرها واما الاجماع فلانهم اجمعوا على جواز القياس وتعليل النص
 ولو كان لخصوص الاسم اى مفهوم اللقب اثر في التبع عن غير ملاذى الى نفي المجمع
 عليه وهو القياس واللازم باطل فاللزوم مثله اما بيان الملازمة فلان القياس لا يد
 له من اصل وحكمها الاصل لا بد وان يكون منصوبا عليه فلو كان النص على الحكم
 في الاصل يدل على نفي الحكم في الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او الاجماع
 فلا قياس بمه وان ثبت بالقياس على الاصل فهو ممتنع لما فيه من اثبات الحكم
 في الفرع على مضادة النص لانه دل بمفهوم المخالفة على نفي الحكم عن الفرع
 فكيف ثبت ذلك فيه بالقياس وقد يجاب عنه بان القياس مجازي مطلقا وفيما
 لا يكون الاصل منصوبا عليه باسم العلم الثاني مسلم ولا يفيد كونه
 والاول ممنوع لجواز ان يكون جوازه في غير محل النزاع اعني غير ما ثبت فيه
 مفهوم المخالفة واما المعقول فلانهم ان ارادوا بنفي الحكم عن المسكوت عنه ان
 هذا الحكم غير ثابت في غير السمي بالنص فهو مسلم ولا يفيدهم لانه كذلك عندنا
 لانه عندنا ليس بثابت بالنص في غير المنصوص عليه بل بقوله النص على تقدير
 ثبوته وان ارادوا ان الحكم لا يثبت في غير المنصوص لكون النص مانعا عن ذلك
 فهو غلط ظاهرا لان النص لم يتناول غير المنصوص عليه لكونه موضوعا للاثبات
 في المسمي لاللفظي هو اعداء فلا يثبت ولانه لو كان مفهوم اللقب حقا يلزم الكفر
 والكذب في قوله محمد رسول الله وزيد موجود واللازم باطل فاللزوم مثله بيان

وقال به ابو بكر الدقاق وبعض الجنابة
 والاشعرية (لفهم الانصار عدم)
 وجوب (الاغتسال بالاكسال) وهو
 ان يجامع بلا انزال (من قوله عليه
 السلام الماء من الماء) اى الغسل بسبب
 المنى وهم من اهل اللسان فلولا ان
 التخصيص بالاسم يفيد نفي الحكم عما
 سواه لما فهموا ذلك (قلنا) بطريق
 القول بموجب العلة (ذلك) الفهم منهم
 ليس من التخصيص بالاسم بل هو
 (من اداة العموم) وهى الام في الماء
 بمعنى ان كل فرد من افراد غسل
 الجنابة ثابت من وجود المنى بقرينة
 ورود الحديث في غسل الجنابة
 والاجماع على وجوب الغسل
 من الحيض والنفاس (وهو) اى عموم
 الماء (صحیح) مسلم (لكن الماء) لا يجب
 ان يكون عيانا البتة بل (قد ثبت عيانا)
 كالانزال (وقد ثبت دلالة) كما في النقاء
 الحائنين فانه لما كان سببها اقيم مقامه
 لحقائه وعدم انضباطه كالسفر والنوم

الملازمة فلا يستلزمه ان لا يكون غير محمد عليه السلام بها وان لا يكون الله
 موجودا وكذا سائر ما ثبت وجوده بالضرورة العقلية او الشرعية او الحسية
 اللهم الان يقلل النزاع ليس فيما ثبت وجوده ضرورة والجواب عن دليل الخصم
 سلنا انهم فهموا ذلك التخصيص لكن منشاء فهمهم ليس التخصيص بالاسم
 بل الملازم في الماء الاول لانه للاستغراق بمعنى ان كل فرد من غسل الجنابة ناشئ
 من المني لا يعني ان كل الغسل من المني لان هذا الحديث ورد في غسل الجنابة
 وخصوص المورد معتبر عندكم فيكون الماء الاول خاصا بغسل الجنابة من
 غير تعرض الى المفهوم في الماء الثاني ولان الاجماع على وجوب الغسل من
 الحوض والتفاسير مع انه لا معنى فيه فان قيل لا نسلم ان كل غسل جنابة من
 المني كيف وان الغسل عند التقاء الحثاين واجب وان لم ينزل اجاب بقوله وقد
 يثبت الماء دلالة اقامة للنسب مقام المسبب كالسفر مقام المشقة والتوم
 مقام الحدث ولو سلم منشاء فهمهم فذلك لكن الحديث متروك عند الصحابة
 ومن بعدهم بالامر بغسل الاتضاء ولو علم انه ليس بتسوية لمكنه محمول
 على نفي وجوب الغسل بالزور ياتي التوم ولم ينزل على ما روى عن ابن عباس
 لا على نفي وجوب الغسل بالاكسال لكنه غير مفيد لان فيه تسليم
 مدعى الخصم ووجه الفصل سياتي فيما بعد (قوله الثاني مفهوم الصفة)
 اختلفوا فيها فذهب الشافعي الى ان تعليق الحكم بالحدثي صغى الذات بدل
 على نفي ذلك الحكم عما عدلها نحو في سائمة الغنم زكاة فان تطبيقها
 بصفة السوم بدل على نفسها مما عداها ومراهم بالوصف مطلق قيد الذات
 لا التعلق نحو في ذهب ابو حنيفة واصحابه الى انه لا يدل على ذلك وقيل
 ابو عبد الله المصري ومن تبعه وقال ان ورد الخطاب للبيان نحو قوله عليه
 السلام في سائمة الغنم زكاة اولتعليم نحو قوله عليه السلام اذا اختلفت
 المشايخ ان مخالفا وترادوا كان ما عدا الصفة داخل تحت الصفة كالحكم
 بالشاهدين فان الشاهد الواحد داخل تحت الشاهدين فانه يدل على نفي وان
 لم يكن ورود الخطاب بشئ من الامور الثلاثة فلا يدل عليه اجماع المشايخ بوجوه
 الاول انه لو قيل الفقهاء الحنفية فضلا عن نفي الشافعية ولو لم يكن ذكر
 الوصف بالا على نفي الحكم مما عداها لما نزلت الشافعية اذ لا مقتضى التخصيص
 بما ذكر من الاعلية والسؤال والحادثة المختصة بهم وجهالة المخاطب يجب
 حتمه بالانساق الملازمة لجواز نفيهم لتركهم على الاحتمال فان تخصيص الحنفية

(و) النوع الثاني مفهوم (الصفة)

بالذكر يوجب القطع بفضلهم وترك الشافية يوجب الاحتمال وذلك يوجب
 التفرقة منهم للاستلزامه نفي الحكم عما عداه اولفهم من اعتقد افادة النفي عما
 عداه قصد المتكلم ذلك النفي في تلك الصورة فتفرق بسبب اعتقاده ذلك من ان
 يذكر المتكلم عبارة يتوهم منها بعض الناس نفي الفضل عن انفسهم وهذا الجواب
 تحقيق لالزامي اولانفهام ذلك في الجملة ولومن القرائن هذا ولا يخفى عليك
 ان الاول ان يقول لوقيل الفقهاء الشافية فضلاء فترت الخفية لان المقام
 مقام الاستدلال على الخفية لازامهم والالزام في نفي الخفية من ذلك حيث
 يلزم منه اقرارهم بذلك بعد انكارهم لاني تنفر الشافية لجواز ان يكون
 تنفرهم لاعتقادهم نفي الحكم عما عداه الثاني ان اهل اللغة كابي عبيد فهم ذلك
 من قوله عليه السلام لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وقال انه يدل على ان لي
 غير الواجد لا يحل ذلك واللي هو المطل والواجد النفي وكذلك من قوله عليه
 السلام مطل النفي ظلم فهم ذلك ايضا والجواب يجوز ان فهمه ذلك منه اجتهادا
 للغة والكلام في اللغة او علمه من دليل آخر لا من مفهوم الحديث الثالث
 انه لو لم يدل على ذلك لم يكن لتخصيص محل النطق بالذكر فائدة لان الغرض عدم
 شئ غير هذا مما يوجب التخصيص من الامور المتقدمة ولان الاصل عدم غيره
 واللازم باطل لان تخصيص آحاد البلغاء بغير فائدة ممنوع فالشارع اولي واجيب
 باننا لانسم ذلك لجواز ان تكون فائدته بيان محل الحكم لاني عما عداه فانه باق
 على عدمه الاصلى وبانه لو كان الاصلى عدم غيره لزم انتفاء نفي ما عداه على تقدير
 فرض وجوده وهو باطل لاحتماله وذلك لان من ذلك الغير بيان محل الحكم
 ولو فرض ضناه معذوما لاني ما يدل عليه اللفظ في محل النطق وهو مستلزم انتفاء
 نفي ما عداه لفرعه ولقائل ان يقول فعلى هذا يرجع دليلكم هذا الى اثبات
 اللغة بالفائدة وليس بصحيح لاستلزامه الدور لانه حينئذ تتوقف الدلالة على النفي
 عن الغير على الفائدة توقف المدلول على دليله والفائدة تتوقف على الدلالة
 على النفي عن الغير والا فلا فائدة في التخصيص وهذا دور والجواب لانسم انه
 اثبات اللغة بالفائدة وانما هو اثباتها بالاستقراء فاننا نعلم به ان اللفظ اذا لم يكن له
 فائدة سوى فائدة واحدة تعين ان تراد من اللفظ ولزوم الدور ممنوع ايضا لان
 ما تتوقف عليه الدلالة على النفي عن الغير هو الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل
 على ذلك لكثرت الفائدة لانفس الفائدة عينها وهو حصولها في الواقع والتوقف
 على ذلك هو الفائدة عينها عقلا اي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند

الدلالة الرابع ان تغليب الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف
 للحكم فيقتضى عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لا تنفاه الطول بانتفاء العلة
 والجواب ان عدم الحكم في المسكوت عنه بناء على العدم الاصلى عند عدم العلة
 لا بناء على ان عدم العلة في المذكور علة العدم في المسكوت عنه ومرة الخلاف
 انها اذا كان الحكم في المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الشيق في المسكوت
 عنه عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فانه لا يلزم ان الابل اذا
 لم تكن علوقة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الشيق لا يثبت بناء على العدم
 الاصلى وعندنا يثبت في المسكوت عنه بعلية العدم قلنا انما ثبت الحكم في السائمة
 بدليل آخر اعني في السائمة زكاة لا بالعدم الخامس ان نفي الحكم عن
 المسكوت عنه هو المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا استفتح نحو الانسان الطويل
 لا يطير وليس استصحابهم نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو
 قال الانسان الطويل وغيره لا يطير لا يستفتح مع وجود النسبة المذكورة فعلم
 ان علة الاستصحاب لانفهام ان غير الطويل يطير والجواب ان الاستصحاب انما
 هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال مطلقا لانه اذا نفي الحكم عن المسكوت
 عنه ولو سلم فالمثال الجزئي لا يصبح القاعدة الكلية بل يستلزم الدور السادس
 انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عما عداه لكان ذكر
 الوصف ترجيحيا لا مرجح لان الفرض عدم شئ مما هو واجب التخصيص غير فائدة
 التي من الغير من الاشياء المتقدمة واللازم باطل لما تقدم في الوجه الثالث
 ولا يخفى عليك ان هذا الوجه لا يفرق بينه وبين الثالث في الحقيقة السابع انه
 لو لم ينفذ نفي الحكم في غير محل النطق لزم ان لا يكون السمع في قوله عليه السلام
 طهور اياه احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يفعله سبعاً مطهر الا ان التخصيص اذا
 لم يدل على نفي الحكم عما عداه نحصل الظهارة بما دون السمع لعدم المخالفة وانما
 حصل ذلك بما دون السمع لا يحصل به واللازم تحصل الحاصل اجيب بان كون
 ما دون السمع غير مطهر يجوز ان يعلم بدليل آخر لا بمفهوم العدم ولو سلم فالكلام
 في مفهوم الصفة لا في مفهوم العدد ولو سلم فالمثال الجزئي لا يثبت التساعدة
 الكلية واجتنب المانعون بوجه يظهر منه بطلان قول الثبتين وهو ان التخصيص
 بالوصف يدل على اثبات الحكم في محل النطق بالاتفاق وانما النزاع في النفي عما
 عداه وهو ما مفهومان متعا بلان بالضرورة فدلالة الوصف عليهما اما ان يكون
 بطريق الحقيقة او المجاز وهو ايضا كذلك لبطلان الجمع بينهما (قوله)

لا يراد بها النعت بل كل قيد في الذات نحو
 سائمة الغنم ولي الواجد وظرف الزمان
 والمكان وغيرهما معناه وقال به الشافعي
 ومالك واحمد والاشعري رحمهم الله (لان
 قولنا الفقهاء الحنفية فضلاء تنفر
 الشافعية) فلولا ان التقييد بالوصف يدل
 على نفي الحكم عما عداه لما تنفروا اقول
 قد وقعت العبارة في الاحكام والمختصر
 وغيرهما هكذا ولعل الاحسن ان يقال
 قولنا الفقهاء الشافعية فضلاء ينفر
 الحنفية لان تنفر الشافعية لا يصلح
 للاستدلال لجواز ان يكون التنفر
 لاعتقادهم ذلك وانما الالزام في تنفر
 الحنفية رحمهم الله حيث يلزم منه الاقرار
 بعد الانكار (قلنا) لانسلم الملازمة بل
 النفرة اما (لتركهم على الاحتمال)
 ونصريح غيرهم بانصافه بالفضل
 (اولفهم البعض) اي لفهم المعتقدين
 لا فادته النبي عن الغير قصد ذلك النبي
 في الصورة المذكورة فيتفر من ان يذكر
 عبارة توهم منها بعض الناس نفي الفضل
 عنهم (اولا نفهامة في الجملة) ولومن
 القرآن وفي المقام الخطابي المحض (و)
 النوع الثالث مفهوم (الشرط) وهو
 اقوى من مفهوم الصفة ولذا قال به كل
 من قال بمفهوم الصفة لانه صفة معنى
 وبعض من لا يقول به كالكرخي وابي
 الحسن البصري وعبد الجبار من المعتزلة
 وابن سريج من الشافعية (لان عدمه)
 اي عدم الشرط (يوجب عدم
 الشروط) والا لا يكون شرطا

لا يراد بها النعت) يعني لبس المراد ههنا بالصفة النعت الخوي بل مطلق
 التقييد بالشيء سواء كان نعتا نحو في الغنم السائمة زكاة او مضافا نحو سائمة
 الغنم او مضافا اليه نحو الواجد وظرف الزمان وظرف المكان فان كلا من
 السائمة والواجد والزمان والمكان تقييد لما اضيف اليه وليس بصفة له قال
 الامام في البرهان حصر الشافعي مفهوم المخالفة في وجوه من التخصيص
 التخصيص بالصفة والعدد والغاية والتخصيص بالزمان والمكان ثم قال لو عبرت
 عن جميعها بالصفة لكان ذلك مقديما (قوله وهو اقوى من مفهوم الصفة)
 لقوة دليل يختص به وسياق ذكره ولان الوصف بمعنى الشرط عند القائل بهما
 لان الشرط لما دخل على ما هو موجب لولاه صار ناقيا ومؤخرا الحكم الايجاب فان
 قول الرجل انت طالق ان دخلت الدار موجب لوقوع الطلاق لولا دخل عليه
 الشرط وحين دخل اخر الوقوع الى زمان وجوده والوصف لولاه لكان الحكم
 ثابتا بمطلق الاسم فان قوله انت طالق ان دخلت الدار اكية لا يوجب الوقوع
 ما لم يوجد الـ كـ وبدون الوصف كان يقع بمجرد الدخول فصار للوصف
 اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به ولا شك ان الحق به اقوى من الحق قيل
 ان ما ذكره يدل على ان الوصف قد يتوقف عليه الحكم كالشرط والعلة
 في هذا المعنى اولى واقدم فالحق الوصف بالعلة كان اولى من الحاقه بالشرط
 واجيب بان بين الوصف والشرط جهة خاصة ليست في العلة موجودة فان العلة
 لا تبدأ الايجاب لالا اعتراض على الموجب فيمتعلق بها الوجود عند الوجود
 ولا يوجب العدم عند العدم فالحق بالشرط دون العلة (قوله واللا يكون شرطا)
 لان الشرط هو الخارج الموقوف عليه المشروط فبالضرورة يلزم من شرطه
 انتفاؤه ولا يتحقق ذلك ان هذا دليل بتفرده مفهوم الشرط والاجمع ما ذكر
 في الصفة جار هنا ايضا واعتراض عليه بمنع الملازمة مستندا بقوله تعالى
 ولا تكرر هو فبما تكلم على البقاء ان اردن تحصنا فان الاكراه على البقاء منتف
 وان لم يردن تحصنا فلم يدل عدم الشرط على عدم المشروط واجيب عنه
 بوجهين احدهما ان وقوع الاكراه بحسب الاغلب عند ارادة الحصن فيثبت
 يكون لتخصيص وقوعه بحسب الاغلب والكلام فيما لم يوجد تخصص
 سوى مفهوم المخالفة والثاني ان الآية بحسب الظاهر ذلك على انتفاء
 حرمة الاكراه عند عدم ارادة الحصن والاجماع القاطع غارض
 الظاهر فاندفع الظاهر لان الظاهر يندفع بالقاطع فلم يتحقق مفهوم

الشرط

الشرط لما فيه القاطع لعدم اعتباره في نفسه ولقائل ان يقول ان الاجماع
 لم يكن حجة في عصر النبي عليه السلام فيكون الاكراه على البغاء
 اذا لم يردن تحضنا حلالا بمقتضى الظاهر السالم عن المعارض القطعي وهو
 باطل قطعاً وقد يجاب عن الاعتراض المذكور بان الآية الكريمة دلت على عدم
 حرمة الاكراه عند عدم ارادة الحصن وانه ثابت اطلاقاً يمكن الاكراه حينئذ لانهم
 اذا لم يردن الحصن لم يكرهن على البغاء والاكراه اتمامها الزام فعل مكروه لا الزام
 الراد والبغاء مرادهن عند عدم ارادة الحصن فلا يمكن الاكراه عليه حينئذ
 واذا لم يمكن الاكراه عليه لم يتعاقب التحريم بالاكراه لان شرط التكليف الامكان
 ولا يلزم من عدم التحريم الاباحية (قوله قلنا ما ذكرته اتمامه في الشرط
 الاصطلاحي) وهو الخارج الموقوف عليه كالشهادة للكباح والوضوء للصلاة
 يعني ان اردتم في قولكم ان لم يوجب عدمه عدم الشروط لا يكون شرطاً الشرط
 الاصطلاحي فللازمة مسئلة لكنه لا يفيد لان النزاع في الشرط اللغوي لافي
 الشرط الاصطلاحي الذي هو الشرط المحض قلت لما منع ان يمنع الملازمة لان عدم
 المشروط عند الشرط بناء على العدم الاصلى يكفي في الشرطية ولا يلزم ان يوجب
 عدمه عديمة فان الصلاة تنفي عند انتفاء الوضوء البتة ومع هذا لا نقول ان
 عدم الوضوء علة موجبة لعدم الصلاة بل نقول تنفي الصلاة عند انتفاء الوضوء
 بناء على العدم الاصلى وان اردتم به الشرط اللغوي فللازمة ممنوعة لان الشرط
 اللغوي يجوز ان يكون سبباً نحو ان حضر شهر رمضان فالصوم واجب عليه
 وان يكون علة نحو ان كانت الشمس طالعة فالتمتع موجود ولا يلزم من انتفاء
 شيء منهما انتفاء الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلة وانتفاء الاعم لا يستلزم انتفاء
 الاخص ولقائل ان يقول ان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع السبب ونوع العلة
 انتفاء نوع الحكم فهو باطل لان البيع والهبة والارث وغيرها من اسباب الملك
 اذا انتفت انتفى الملك بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص العلة والسبب
 انتفاء شخص الحكم فباطل ايضا لان البيع مثلا اذا انتفى الملك الثابت به
 بالضرورة وجواز ثبوت الحكم بعلة واسباب متعددة اتمامه باعتبار النوع
 لابعث الشخص والارث توارد علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص
 وذلك باطل على ما بين في محله مثلا ان الملك يجوز ثبوته بالبيع والهبة وغيرها
 من الاسباب التعدد لانهما معا وان اردتم لا يلزم من انتفاء نوع العلة والسبب
 انتفاء شخص الحكم فكذلك باطل ايضا بالضرورة وان اردتم لا يلزم من انتفاء شخص

(قلنا) ما ذكرته اتمامه في الشرط
 الاصطلاحي (وهذا الشرط) الذي
 نحن بصدده (لغوي) وهو الذي دخل
 عليه حرف الشرط وهو لا يجب ان يكون
 شرطاً اصطلاحياً لجواز ان يكون سبباً
 او علة وانتفاء شيء منهما لا يوجب انتفاء
 الحكم لجواز تعدد الاسباب والعلة (و)
 النوع الرابع مفهوم (الغاية) وهو اقوى
 من مفهوم الشرط لقوة دليل يخص به
 ولذا قال به كل من قال بمفهوم الشرط
 وبعض من لم يقل به كالقاضي ابي بكر
 وعبد الجبار (لانها) ابي الغاية (آخر)
 والا لا تكون غاية (فقط) لم يكن ما بعدها
 مخالفاً لما قبلها في الحكم بل (دخل
 ما بعدها) في حكم ما قبلها (لا تكون)
 الغاية (آخراً) وهو خلاف المفروض
 والواقع (قلنا الكلام في آخر) نفسه
 (لا فيما بعده) يعني سلنا ان ما بعد الغاية
 لو دخل في حكم ما قبلها لم تكن الغاية
 آخر لكن النزاع لم يقع فيه اذ لم يقل احد
 بدخول ما بعد المرافق في القسمل وانما
 النزاع في نفس الغاية كزمان غيبوبة
 الشمس ونفس المرافق واعتراض على
 هذا الجواب بان النزاع اذا كان في حكم
 مدخول حرف الغاية وهو مذکور
 لم يصح عده من المفهوم اقول كونه
 مذکوراً لا ينافي عد حكمه من المفهوم
 كما في الاستثناء وانما ينافيه لو لم يكن ذلك
 الحكم مخالفاً لحكم ما قبل الاخر (وهذا)
 اى مفهوم الغاية (قد بعد من قيل
 الاشارة) قال صاحب البدع هو عندنا
 من قيل الاشارة لا المفهوم

ولعل هذا هو الحمل لكلام التلويح في بحث المعارضة والتزجيج ان مفهوم الغاية متفق عليه (و) النوع الخامس مفهوم (الاستثناء) فانه يفيد حكما للمستثنى مخالفا للحكم المستثنى منه عند جمهور الشافعية واكثر منكرى المفهوم (لدلالة) قولنا (لافاضل الازيد) على نفي كل فاضل سوى زيد (واثبت كونه فاضلا قلنا هو) اي كونه دالا على ذلك الماهو (من خصوصية المقام) وهو كونه مقام المدح فلا يلزم منه الدلالة مطلقا وهو المطلوب وسياى تم تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (و) النوع السادس مفهوم (انما) ذهب القاضى ابو بكر والغزالي وجساعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر وان احتمل التأكيد (القول عليه السلام انما الولاء) لمن اعتق (و) قوله عليه السلام (انما الاعمال) بالنيات اذ يبادر منه عدم صحة العمل بلائية وعدم الولاء لغير المعتق (قلنا هو) اي الحصر لم يثبت الا (من عموم الولاء والاعمال) اذ معناه كل ولاء للمعتق وكل عمل نية وهو كلى موجب فينتفى مقابله الجزئى السالب وهو بعض الولاء ليس لمن اعتق بل لغيره وبعض العمل بغير نية فان قيل لانسلم ان مجرد عموم الموضوع كالولاء مثلا بدون انما يفيد الحصر غاية ان كل الولاء للمعتق وهو لا ينافى ثبوت بعضه بل كله لغير المعتق لجواز اشتراكهما في الاضافة اليهما قلنا انه يفيد نفي الولاء عن غيره ظاهرا

العلة والسبب انتفاء نوع الحكم فصحيح لكن لانسلم ان ما نحن فيه من هذا القبيل لان كل مثال يدعى فيه العدم من العدم فهو شخصى اى يلزم من عدم هذه العلة عدم هذا الحكم ولو قال وانتفاء شئ منها لا يوجب انتفاء الحكم اذ لا اثر للعلة والسبب في النفي على ما وقع في البرزوى لكان اولى لتخصسه عن هذه التزديدات لان المراد بعد اثر هذه العلة والسبب في الحكم ان عدم الحكم عند عدم العلة ببقاء الحكم على العدم الاصلى لالعدم العلة والتزديدات المذكورة مبنية على ان عدم الحكم لعدم العلة وقوله رحمه الله لجواز تعدد الاسباب والعلل ظاهر في هذا المعنى وهذا لانا نقول ايضا بعد الحكم عند عدم العلة لكنه بناء على كونه عدما اصليا لانه على ان عدم العلة علة لعدم الحكم حتى يكون حكما شرعيا ونمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان الحكم المذكور حكما عدما كما تقدم في مفهوم الصفة فلوقال ان كانت الابل علوفة فلا زكاة فيها لانجب الزكاة في الساعة عندنا خلافا للشافعية (قوله لقوة دليل يختص به) يعنى ان القائل بمفهوم الغاية يخرج بماصر في مفهوم الصفة والشرط مقبول ومن يفاو بوجه يختص به وهو الاى ذكره في الكتاب ولقوة الوجه المختص به صار اقوى من مفهوم الصفة والشرط ووجه اختصاص هذا الدليل بمفهوم الغاية ووجه قوته ظاهر (قوله والا لانكون غاية) لان معنى الغاية هو آخر المغيا (قوله فلولا يمكن ما بعدها مخالفا) اى اذا ثبت انها آخر فلولا يمكن ما بعدها مخالفا لما قبلها في الحكم بل دخل ما بعدها في حكم ما قبلها لا تكون الغاية آخرا وذلك باطل مثلا ان قوله صوموا الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم وقت غيوبة الشمس فلولا ثبوت الوجوب بعد غيوبة الشمس لم تكن الغيوبة آخرا وهو خلاف النطوق (قوله يعنى سلنا) اشارة الى ان الجواب المذكور على طريقة القول بموجب دليله يعنى سلنا ان الغاية هي الجزء الآخر من المغيا وان ما بعد الغاية غير داخل فيما قبلها لكن النزاع لم يقع فيه وانما النزاع في نفس الغاية كزمان غيوبة الشمس ونفس المرافق اى هل هي داخله في حكم المغيا او غير داخله فيه بل حكم المغيا منتف عنها فحين نقول انها داخله وهم يقولون غير داخله فزمان غيوبة الشمس والمرافق داخلان في حكم المغيا عندنا وغير داخلين عندهم فان قيل قد تقدم ان من اصحابنا من يقول بمفهوم الغاية وهذا يقتضى خروج المرفق من الغسل مع انه داخل عندهم قلنا دخوله عندهم بدليل آخر من اجماع او فعل رسول فان قيل ان الغاية اذا دخلت في حكم المغيا فكيف يصح نحو امتوا الصلوات

اذ لو ثبت له ولاء لما تبعض للمعتق الاصباح
 قيام الصفة الواحدة بمحلين فيصدق
 ليس الولاء للمعتق وقد كان كل ولاء له
 لا يقال هذا مما يتم لو تغيرا لولا ان
 بحسب الوجود وهو مجموع لم لا يجوز ان
 يتغيرا بمجرد الاعتبار فان الشيء الواحد
 قد يعرض له اضافات متعددة نحو جميع
 هذا الكتاب سمع زيد وكله او بعضه
 سمع لعمر ولانا نقول لا مجال له هنا فانه
 وجودي لان اللام للاختصاص
 والاستحقاق ويمتنع اجتماع الاستحقاقين
 كما في ملكية الدار لزيد فانه ظاهر
 في الاستقلال اذ ما للعمر وغيره بالغيره على
 تقدير الاشتراك (و) النوع السابع مفهوم
 (العدد) وانما افاد التخصيص (لان
 التعميم) بحيث يشمل الحكم العدد
 وغيره (ببطل نص العدد) فانه لا يحتمل
 الزيادة والنقصان كما علم في ثلاثة قروء
 (قلنا التعميم) الذي يقول بجوازه انما هو
 (بعينه) لاسيما اذا كانت مفهومة لغفاذ
 الثابت بدلالة النص في حكم النصوص
 كما سبق (لايه) اي بالعدد نفسه حتى
 يلزم ابطال الخاص ولا شك ان عدم
 التعرض لشيء ليس تعرضا لعدمه
 (والذهبان) اي القول بمفهوم العدد
 والقول بتفصيله مرويان (عن مشايخنا
 رحمهم الله تعالى) فقول صاحب الهداية
 بعد حديث القواسمق ولان الذنب
 في معنى الكلب العمور في انه يتبدى
 بالاذى وكذا قوله العمق غير مستثنى
 لانه لا يتبدى بالاذى

الى الليل قلنا ليس النزاع في ان جميع الغاية داخل في حكم الغيايل النزاع
 في ان جميع الغاية خارج عن جميع الغيا على الايجاب الكلبي وهو مدعى الخصم
 فذهبت الى ان بعض الغاية ليس خارجا عن حكم الغاية على طريقة المطلب
 الجزئي على ان الليل غاية لانعام الصوم لالغنى الصوم ودخوله في الاتمام
 لا يستلزم دخوله في الصوم نفسه تأمل ولو سلم قضاء انما الصيام الى ان تغيب
 الشمس ووقت الغيبة داخل في حكم الغيا (قوله قد يعد من قبيل الاشارة)
 لا يخفى عليك ان الفائل بكونه من قبيل الاشارة ان كان من اصحابنا فيكون
 قوله تعالى المرافق دالا بشارته الى اسقاط ما وراء الغاية اي المرافق وان كان
 ممن لم يدخل المرفق في الغسل يكون دالا بشارته الى اسقاط المرافق الى المنكب
 وقد يقال كل من الفريقين قائل بسقوط المرفق الى المنكب بطريق الاشارة
 لكن اصحابنا يقولون انما دخل المرفق في الغسل بدليل آخر راجح على الاشارة
 من اجماع اهل قول رسول او قوله (قوله وان احتمل التأكيدي) اشارة الى ما ذكره
 الشارح المحقق في شرح المختصر من انه قد اختلف في انما قيل الله لا يفيد الحصر
 فهو ان وما مؤكدة فتوالت انما انت نذير في قوة انك نذير والظاهر انه يفيد الحصر
 (قوله لقوله عليه السلام انما الولاء اه) وقد استدلل البعض هذين الحديثين
 على عدم افادة انما الحصر بان قال انه لا يفيد الحصر اذ لو افاد لا فاد في هذين
 الحديثين ايضا لكانه غير مفيد فيهما لان الولاء ثابت لغير المعتق ايضا
 والعمل بقرينة واقع ايضا والظاهر ان ما اختاره رحمه الله من الاستدلال بهما
 على الحصر كما اختاره الشارح المحقق في شرح المختصر (قوله فان قيل لا يسقط
 ان مجرد آية قوله ان القول بعدم افادة انما الحصر في نحو انما الولاء لمن اعتق
 يستلزم القول بعدم الحصر في نحو ذلك المثال او القول بمفهوم الخلاق (قوله
 لجواز اشتراكهما) اي اشتراك المعتق وغيره في نسبة الولاء اليهما فينسب
 كل الولاء الى المعتق بوجه من وجوه النسب والى غيره بوجه آخر (قوله قلنا
 انه) اي عموم الموضوع (قوله لو تغيرا لولا ان) اي لو تغير ولاء المعتق لولا
 غيره بحسب الذات والوجود خاصة ان قولك فيصدق ليس الولاء للمعتق
 غير مستقيم لانه انما يستقيم ان لو كان ولاء المعتق مغايرا لولا غيره بحسب الوجود
 والحقق ولكنه ممنوع لجواز ان يتغيرا بالاعتبار والاضافة مع اتحاد حقيقتهما
 فان يقال هذا ولاء المعتق وهذا ولاء غيره مع اتحاد حقيقتهما وانما يحدث
 حقيقتهما يصدق قولنا الولاء للمعتق مع صدق قولنا الولاء ثابت لغير المعتق

فليس كقولنا ليقف مع قوله في جواب
 قياس الشافعي السابع على الفواسق
 والقياس يمنع لما فيه من ابطال العدد
 ناظر الى المذهبين (و) النوع الثامن
 (مفهوم الحصن) ويراد به عرفا التي
 عن الغير ويحصل بتصرف في التركيب
 كتحريم فاحضه الأخير من متعلقات
 الفعل والمفاعل المعنوي والخبر وتعريف
 المسند والمسند اليه والمراد به ههنا
 بعض التواتر وهو ان يعرف المبتدأ
 بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان
 صفة او اسم جنس ويجعل الخبر ماهو
 الحصن منه بحسب المفهوم سواء كان
 علما او غيره مثل العالم زيد والرجل بكر
 والكرم في العرب وصديق خالد ولا
 خلاف في ذلك بين علماء المعاني تمسكا
 باستعمال الفقهاء ولا في عكسه ايضا
 مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفاتيح
 المنطوق زيد وزيد المنطوق كلاهما
 يفيدان حصر الانطلاق على زيد الا ان
 اعتبارهما الاصول لما غير اعتبارهم فانهم
 انما يخشون عن احوال التركيب من حيث
 اتقادها حواصن تختلف باختلاف
 المقامات والاعتبارات لم يخشوا واما
 اخباره وان اخساره بعض قائلا
 (اذلوا) اي لولا الحصر (لاخبر عن
 الاسم بالتحصين) وانه باطل اما الملازمة
 فلانا اذا قلنا في مقام المدح العالم زيد
 فظاهر انه لا قرينة للمعنى وليس للجنس
 لامتناع الحمل بل لما صدق عليه العالم

او نقول ان الملازمة في قولك اذ لو ثبت له ولاء لما ثبت للمعنى ممنوعة وانما تم
 لوتقاربا (قوله لان اللام) اي اللام الجازمة في انما الولاية للمعنى وقس عليه
 الباء الجازمة في انما الاعمال بالنيات (قوله فانه لا يمكن الزيادة والتقصان) لانه
 خاص في مفهومه (قوله لاسيما اذا كانت مفهومة لغيا) كالحيا فهم الذئب
 بالكل العقور لمعنى الابتداء بالاذى في حديث خمس من الفواسق يقتلن
 في الحل والحرم الغراب والحداة والحية والعقرب والكل العقور وفي الترتيب
 اشارة الى ان المراد بالعللة ههنا اعم من عللة القياس وعللة الدلالة يعني يجوز
 تعميم القياس والدلالة (قوله ولا شك) دفع لمقدر تأمل (قوله فنقول صاحب
 الهداية اه) تأييد لقوله مر ويان عن مشايختنا يعني ان صاحب الهداية
 الحق الذئب بالكل العقور لعللة الابتداء بالاذى بعد تصريح الخمس
 من الفواسق باسم العدد على ما تقدم انفا ثم قال واما المعنى فغير مستثنى شرطا
 كسائر المستقيبات الشرعية لانه لا يتبدى بالاذى فلا يجوز الحاقه بغراب الجيف
 ففي كل من هذين القولين اشارة الى نفي مفهوم العدد اما في الاول فظاهر حيث
 صرح بالحاق غير المذكور في النص بالذئب كور فيه وهو الكلب المعقور واما في الثاني
 فلانه اثار بقوله لانه لا يتبدى بالاذى الى انه لو احدث بالاذى جاز الحاقه بالغراب
 ثم قال بعد هذين القولين قياس الشافعي السابع على الفواسق ممنع لما فيه من
 ابطال العدد وهذا القول اشارة الى القول بمفهوم العدد فكان بين كلامه منافية
 فاسار الشارح الى دفعه بالحل على الرويتين ولقائل ان قول يجوز ان يكون
 مراد صاحب الهداية ان ابطال مفهوم العدد لا يغير الدلالة يجوز بالاتفاق
 لكونه فوقه ولا يجوز بطريق القياس لكونه دونه غير ان القول بمفهوم
 العدد اتفاقا لان ابطاله بمنافقته من الدليل لا ينافي القول بوجوده في قوله
 ويراد به عرفا التي عن الغير) اي نفي الحكم عن غير المذكور واعلم ان الحصر بهذا
 المعنى قد يدل عليه بالقيود المذكور في الكلام الاحجابي او السببي من الصفة
 والشرط والعلية والعدد وكون الشيء مذكورا باسمه في هذا النوع اضافوا
 لفظ المفهوم الى هذه القيود فقالوا مفهوم الصفة والشرط والغاية والعدد
 والقب وقد يدل عليه بانما والاف في هذا النوع اضافوا لفظ المفهوم الى الاعداد
 نفسها فقال مفهوم الاعداد مفهوم اما وقد يدل عليه بتصرف في التركيب في هذا
 النوع اضافوا لفظ المفهوم الى لفظ الحصر وقالوا مفهوم الحصر ولهذا النوع
 من الحصر اقسام ذكرها علماء المعاني منها ما يحصل من تقديم متعلقات الفعل

من المفعول والحال والتمييز ومنها ما يحصل من تقديم الفاعل المفعول عليه نحو انا
عرفت ورجل عرف وزيد فاعلم على اختلاف في الثالث ومنها ما يحصل من تقديم
الخبر على المبتدأ نحو قمى انا ومنها ما يحصل من جعل الخديتين العرفيتين مقدما
مبتدأ والاخرى مؤخر اخبارا وهو المراد بالحصص ههنا ولذا قال رحمه الله والمراد به
ههنا بعض انواعه ثم بين ذلك بان يكون المبتدأ مقدما معرفا باللام او الاضافة
بمحتسب يكون ظاهرا في العموم سواء كان ذلك المبتدأ صفة او اسم جنس ويجعل
الخبر ما هو اخص منه بحسب الفهوم وان كان مساويا له بحسب الوجود سواء
كان ذلك الخبر علما او غيره ثم مثل اولها ما كان المبتدأ صفة معرفة باللام والخبر علم
وثانيا بما كان المبتدأ اسم جنس معرفا باللام والخبر علم وثالثا بما كان المبتدأ اسم
جنس معرفا باللام والخبر خبر علم ورابعا بما كان المبتدأ صفة معرفة بالاضافة
والخبر علم ثم حكم بأنه لا اختلاف بين علماء المعاني في افادة هذا النوع الحصر
ولا في عكسه ايضا مثل زيد العالم فانهم قالوا لا فرق بين زيد المنطلق والمنطلق زيد
في المقام الخطابي في افادة الحصر لان معنى الاول زيد كل منطلق ومعنى الثاني كل
منطلق زيد حتى لا يصح زيد المنطلق وعمرو ولا يستلزم التناقض الا ان اعتبار اهل
الاصول لنا ظاهرا اعتبارهم لم يختاروا ما اختاره المعانيون من افادة الحصر
في الامثلة المذكورة كلها بل قال اكثرهم لا يفيد الحصر اصلا فقال بعضهم ان
النوع المسمى كور وهو ان يكون المبتدأ مقسدا ما معرفا بحيث يكون ظاهرا
في العموم ويجعل الخبر ما هو اخص منه بحسب الفهوم مثل زيد العالم يفيد
الحصر بالمنطوق وقيل بالفهوم واستدل المانعون بحججهم الاول انه لو كان
قولنا القلم يفيد الحصر لكان العكس وهو قولنا زيد العالم يفيد الحصر ايضا
واللازم باطل بالاتفاق اذ لا قائل منهم بالحصر فيه بيان الملازمة ان دليلهم
في العالم زيد ان العالم لا يصلح ان يكون الجنس اى الحقيقة لان الاخبار عنها
بانهم زيد كاذب اذ لا اتحاد بينهما لاذهنا ولا خارجا وهو ظاهر ولان يكون لمعهود
معين لعدم القرينة على العهد على ما هو الغرض فتميزنا بما لم يصدق عليه العالم
مطلقا فيفيد ان كل ما صدق عليه العالم زيد متحد معه وهو معنى الحصر وهذا
الدليل جار بعينه في قولنا زيد العالم ايضا مع ان الحكم مختلف فلا يصلح دليلا
والثاني انه لو كان العالم يفيد الحصر وزيد العالم ليس الحصر لكان التقديم مفعلا
للفهوم الجملة واللازم باطل اما الملازمة فلانه لو اتحد مفهوم العالم مقدما
ومؤخرا وكلاهما اعنى العالم زيد وزيد العالم يفيدان الاتحاد بين زيد والعالم



هو هو وكون ذات احدهما هو الاخر لازم اما شمول الحصر ان افاد العالم العموم
 او شمول عدم الحصر ان لم يفد العموم وهو خلاف المفروض لان الفرض ان
 صورة تقديم العالم تفيد الحصر دون تأخيره فلا شمول وجود الحصر ولا شمول
 عدمه واما بطلان اللازم فظاهر لانه انما يغير بالتقديم والتأخير الهيئة التركيبية
 دون الفردات واعتراض على كل من الوجهين اما على الاول فبوجهين الاول ان
 الوصف في صورة التقديم مبتدأ محكوم عليه فبرادبه الذات الموصوفة بالوصف
 العنواني على ما هو شأن الموضوع من القضية وفي صورة التأخير نحو زيد العالم هو
 خبر محكوم به فبرادبه مفهوم ذات موصوفة بذلك الوصف وهذا عارض للذات
 المختصة ولا خفاء في ان اتحاد زيد بحسب الوجود مع الذات الموصوفة بوصف
 يفيد الحصر بخلاف اتحاده مع عارض له فانه لا يمنع اشتراك العروضات فيه
 واتحاد كل منها بمحصة من ذلك العارض وانما يقال ان هذا في الوصف
 المنكر مثل زيد عالم دون زيد العالم فان معناه الذات الموصوفة فردا او جنسا
 كما في العالم زيد فيكون عدم الفرق ضروريا والثاني لان معنى الحصر اتحاد
 الفرد الذهني الغير المعين اعني كل ما صدق عليه العالم مع المخبر به وهو زيد وانما
 معناه اثبات الخبر للمخبر عنه ونفيه عما عداه في قصر الصفة على الموصوفين وعكسه
 في قصر الموصوفين على الصفة وذلك يفهم بالتقديم لان تقديم الشيء بان انه عن
 خبره الطبيعي يقتضي الحصر على ما شهد عليه الذوق السليم وذلك امر خطابي
 فطلب اثباته بوجه جدلي خلط في الكلام ولما على الثاني فان اريد بتغير المفهوم
 مجرد القصد الى الذات الموصوفة عند التقديم والى العارض الذي هو ذات ما
 موصوفة عند التأخير فلا نسلم بطلانه كيف وهو لازم عند تقديم القضية
 ضرورة ان المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم وان اريد بتغير هذا
 فلا نسلم لزومه واستدل القائلون بالحصر بما ذكره رحمه الله من الملازمة وبيانها
 وبطلان اللازم وبيانها وهذا الكلام فيه الا في بيان بطلان اللازم فان قوله فلان
 الخبر الثابت للعالم ثابت جزئياته ممنوع لان هذا انما يستقيم في العالم بمعنى
 الاستغراق على ما هو المعبر في موضوع الموجبة الكلية لان الخبر الثابت للعالم
 بهذا المعنى لا بد وان يثبت على كل جزئياته كالتعلق الصادق على الانسان
 ولا يستقيم هذا في العام بحسب الصدق لان الخبر الثابت للعالم بهذا المعنى لا يلزم
 ان يثبت لكل جزئياته الا يرى ان الضاحك ثابت للحيوان ولا يثبت للفرس من
 جزئيات الحيوان ففيما نحن فيه ان العموم اللازم للعالم متى فرض صدقه على زيد

فلو فرض ان غير زيد وهو بكر مثلا
 يصدق عليه العالم لكان العالم اعم من زيد
 وبكر وقد اخبرت عنه زيد واما بطلان
 اللازم فلان الخبر الثابت للعالم ثابت
 لجزئياته فلينم ثبوت زيد لبكر واذا ثبت
 هذا بطل جملة الجنس ولما صدق عليه
 مع بقاءه على العموم (فوجب جعله)
 لما صدق عليه بعد تخصيصه بما يصلح
 ان يحمل عليه زيد من معين وما ذلك
 الا بجعله لمعهود ذهني (بمعنى الكامل)
 المنتهي في العلم الذي تصوره المخاطب
 وتوهمه وانت تعلم فتخبر عن ذلك
 الشخص المتصور الموهوم بانه زيد قلنا
 اللازم) من الدليل الذي ذكرتم (هو
 المبالغة) وهي غير مطلوبة (لا الحصر)
 الذي هو المطلوب (ومنها) اي من
 الوجوه الفاسدة (ما قيل القران في النظم
 يوجب المساواة في الحكم)

وعمر وهو العموم بحسب الصدق لا بمعنى الاستغراق فلا يلزم من صدق زيد على العالم العام بهذا المعنى صدقه على بكر حتى يلزم البطالة كما لا يلزم من صدق الضاحك على الحيوان صدقه على الفرس والمراد بالجنس في قوله جملة الجنين هو الماهية الكلية وبالعموم في قوله مع بقاءه على العموم بمعنى الاستغراق (قوله قلنا اللازم من الدليل آه) حاصله على طريقة القول بموجب دليله يعني ان ما ذكرتم صحيح ونحن نقول به لكن لا ثبت مطلوبكم بل ينافيه لانه لم يحصل حصر العالم في زيد بما فرتم بل كون زيد كاملا او منتهيا العلم ويكون حاصله ان اللام للبالغة في عملة لا يحصر العلم فيه وهو مناف لمازعم وقد يجاب عنه ايضا بان يقال ان ما ذكرتم في العالم زيد يلزم في زيد العالم ايضا بله لولا الحصر لا خبر عن الاخص بالاعم واللازم باطل ببيان الملازمة ان اللام في زيد العالم ليس للعهد لعدم القرينة والالجنس لامتناع جملة على زيد بل لما صدق عليه فلو صدق على غير زيد ايضا لكان اعم منه ويمتنع حل العام مع بقاء عمومته على شيء من الجزئيات فيكون للكامل والمنتهى في العلم وتحديد مع زيد في الوجود وهو من الحصر (قوله يعني ان يدل عطف احدي آه) لوقال يعني ان عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى يدل على تشريك الثانية للاولى في الحكم لكان اولى لطابق التفسير المفسر لان قوله يدل تفسير لوجوب وقوله عطف احدي الجملتين المستقلتين تفسير للقران وقوله على تشريك الثانية تفسير للمساواة وانما جملة عن الايجاب الى الدلالة اشارة الى ان القران ليس جملة موجبة بل مجرد الدال على التشريك لكن قوله لان العطف يقتضي الشركة بناهيب الايجاب وكذا قوله ولا موجب لذلك وقوله في وجوبها ثم هذا الايجاب بناء على زعمهم ان العطف عملة تامة لذلك (قوله فان الاصل في كل كلام تام) عملة لقوله ليس العطف ولو اسقط قوله تام لكان اولى على ما وقع في الكشف تأمل (قوله وانه خلاف الاصل) اي فلا يعدل عنه الا لضرورة ولما وجدت الضرورة في الناقصة عدل عن المذكور ولما لم توجد في التامة لم يعدل فيها عن الاصل المذكور حتى لو وجدت فيها ايضا لعدل عن الاصل المذكور (قوله عدمت الضرورة في التامة) اي في عطف الجملة التامة على مثلها (قوله ثم الجملة آه) دفع لمقدر تقديره لان لم ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعندما كيف وقد وجد في الجملة التامة ايضا وحاصل التدفع اثبات الافتقار في تلك الجملة ايضا (قوله وان كانت تامة) اي من حيث اللفظ (قوله او ذكر شرطه على حدة) عطف على تنجيذه والاولى ان يحول لا تنجيذه

يعني ان يدل عطف احدي الجملتين المستقلتين على الاخرى على تشريك الثانية للاولى في الحكم المنطلق بها نفيا او اثباتا فانه به بعض اهل النظر (لان العطف) سواء كان بين مفردين او جملتين ناقصتين او تامتين (يقضي الشركة) بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم الا يرى ان الناقصة اذا عطف على الكاملة في مثل جاء زيد وبكر ثبت الشركة في الحكم بالاجماع ولا موجب لذلك سوى العطف والعطف قد وجد قهنا نحن فيه في وجوبها حتى قال بعض اصحابنا في قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة يجب بناء على هذا الاصل ان لا يجب الزكاة على الصبي كما لا يجب الصلاة عليه تحقيقا للمساواة في الحكم لا اشتراك الزكاة والصلاة في العطف فيجب القول بالشركة بينهما في الحكم (قلنا) المقتضى للشركة بينهما في الحكم (ليس العطف بل افتقار المعطوف) ونقصانه فان الاصل في كل كلام تام ان يستبد بنفسه ولا يشاركه غيره لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وانه خلاف الاصل والشركة في الناقصة انما تثبت ضرورة افتقارها الى ما تتم به في الافادة فقد عدت الضرورة في التامة لعدم افتقارها فثبت ان الشركة دارت مع الافتقار وجودا وعندما ثم الجملة الثانية قد تكون تامة باعتبار امر فلا تشارك الاولى فيه وناقصة باعتبار امر آخر فتحتمل اليه

ولهذا قلنا اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حران العتق يتعلق
بالشرط لان الجملة الثانية وان كانت
تامة لكنها في حق التعليق قاصرة لانه
عرف بدليل ان غرضه تعليق العتق
بالشرط لا تجزئة او ذكر شرطه على
حدة فصارتا قصا من حيث المعنى
والدليل كون خبر الاول غير صالح للخبرية
الثاني فان قوله طالق لا يصلح خبر العبدى
فيدل ذكره مع الاول على افتقاره اليه
بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق
وعزة طالق فان اعادة طالق مع الاستغناء
عنه يدل على ان مراده التجيز
والعطف على الجزاء مع الشرط ولهذا
قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق
مثلا وعزة طالق يتعلق بطلاق عزة
بالدخول كطلاق المخاطبة الا ان عزة
تطلق واحدة عند الشرط بخلافها
وذلك لان قوله وعزة كان كافي في وقوع
الثلاث لو كان مرادا وحيث وجد
الخبر في الثاني دل على انه مراده دون خبر
الاول في خبر الاول لما يصلح للثاني يتعلق
ايضا بالشرط اقول عدوا وبين جلتين
لا محل لهما من الاعراب عاطفة محل
يبحث لان العطف من التوابع والتابع
كل ثاب باعراب سابقه ويؤيد ما ذكرنا
قول الاحام شمس الائمة ليس في واو النظم
دليل المشاركة بينهما في الحكم انما ذلك
في واو العطف (ومنها) اي من الوجوه
الفاسدة (تخصيص العام بسببه)

وان لم يذكره شرط على حدة على ما وقع في التفرير تأمل (قوله فيدل ذكره مع
الاول على افتقاره اليه) اي الى شرط الاول اذا لم يقتصر اليه لذكره بدون الاول
منجزا او معلقا بشرط آخر على حدة (قوله ليس في واو النظم) قيل الفرق
بين واو النظم وواو العطف ان واو النظم يدخل بين جلتين كل واحدة منهما تامة
بنفسها مستغنية عن الاخرى كقولك جاءني زيد وتكلم بكم فذكر الواو بينهما الحسن
النظم به لالعطف واما واو العطف فانه يدخل بين جلتين احدهما ناقصة
والاخرى تامة بان لا يكون خبرا لناقصة مذكورا فلا تكون مفيدة بنفسها ولا بد
من جعل الخبر المذكور للاولي خبرا لها حتى تفيد كقولك جاءني زيد وعمرو
(قوله من الوجوه الفاسدة تخصيص العام بسببه) الباء بمعنى على واليه اشار بقوله
على سبب وروده اختلفوا في العام الوارد على سبب خاص بحسب اختصاصه به
على اربعة اقسام لان العام لا يخلو اما ان يكون وازد اجزاء بسبب متقول او جوابا
لسؤال سائل والجواب اما ان يكون مستقلا او غير مستقل والمستقل اما ان يكون
يكون زائدا على قدر الجواب او لا يكون زائدا فصارت اربعة اقسام فالاول ما خرج
مخرج الجزاء ونقل سببه نحو سبها فسجد وزني ما عز فرجم وهذا يختص بسببه
بلاخلاف لانه لما جعل جزاء لما قبله بالفاء تبين ان المقدم عليه وجوه وحكم العلة
مخصوص بها ومنه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا والثاني ما خرج مخرج الجواب ويكون غير مستقل بنفسه كعم وبلي
ونحوهما فانه يختص بما تقدم ايضا من السبب بالاتفاق لانه لما لم يستقل بنفسه
ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كعض الكلام من جلته فلا يجوز فصله
للعمل به فيتعبد بما قبله من السبب لثلاثا يلقو ولهذا لوقال رجل لا خير ليس لي
عليك كذا فقال نعم او بلي يجعل اقرارا لان هذه الالفاظ لا تستقل بنفسها فتعبد
بالسؤال المذكور الذي كان سببا لهذا الجواب ويصير ما تقدم من الخطاب كالعادة
فيه كانه قال نعم لك على كذا والثالث ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل بنفسه
ولم يزد على قدر الجواب وهذا يختص بالاتفاق بما تقدم ايضا من السبب ويصير
ما ذكر في السؤال كالعادة فيه لانه بنا عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا
نواه يصدق ديانه وقضاء وهذا كالدعوة الى الغداء بان قال لا خير تعالى تعبد
فقال ان تعديت فعبدى حري يختص بذلك الغداء الدعوة اليه حتى لو انصرف
الى اهله فتعدي او تعدي معه في يوم آخر لا يحنث وفيه خلاف زفر لانه عنده
واقف على كل غداء كما لو ابتداء اليمين به ونحن انما خصصنا بالفور بدلالة الحال لانه

لما خرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه صار كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فصدى حر الزابع ما خرج مخرج الجواب وهو مستقل ولكنه زائد على قدر الجواب بلن قال في المسئلة المذكورة مثلا ان تغديت اليوم بزيادة اليوم وهذا القسم هو موضع الخلاف ههنا فذهب عامة العلماء الى اجرائه على عموم اعتبارا لعموم اللفظ لا لخصوص السبب سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة فاذا نزل نص عام في عهد النبي في حادثة وقعت لواحد يتناول صاحب تلك الحادثة وغيره لعمومه ولا يخص بصاحب الحادثة واحتجوا عليه بان اعتبار لفظ الشارع اولى من اعتبار السبب لان التمسك باللفظ لا بالسبب واللفظ عام فيجربى على عمومه والسبب غير مانع للعموم ولا يقتضى القصر عليه ولان الشارع لما ذكر اللفظ العام دون الخاص وزاد على قدر الجواب دل على ان مقصوده العموم كيلا يلزم الغاء الزيادة ولان الصحابة والتابعين اجمعوا على اجراء التصوص العامة على عمومها وان كانت واردة في اسباب خاصة فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس وآية العان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته وآية القذف نزلت فيمن قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة نزلت في سرقة رداء صفوان وفي سرقة الجهن ونحوها من الآيات والاحاديث العامة الواردة في الاسباب الخاصة ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب الخاصة فعر فنا ان العام لا يختص بسببه وذهب مالك والشافعي الى اختصاصه بالسبب وازادة ذلك السبب الخاص منه مجازا وانما ثبت الحكم لغيره بنص آخر او بالقياس واحتجوا عليه بما ذكره المصنف من الوجوه الثلاثة واجاب عنه اصحابنا بما ذكره رجه الله ايضا وذهب بعضهم الى التفصيل بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وقالوا في وجه الفرق ان الشارع اذا بين الحكم في حادثة ابتداء قبل السؤال فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذا ما نفع عنه بخلاف ما لو سئل اذا لظاهر حيثئذ انه اراد الجواب فيقتصر عليه ولم يرد ابتداء الكلام هنا ما ذكره في تحرير المسئلة وتعيين محل النزاع الا ان الشارع رجه الله لم يتعرض للاقسام الثلاثة الاول اما لما ذكره في بحث المطلق والمقيد واما لانها ليست محل النزاع واما لان الكلام في تخصيص العام بسببه ولا عموم في القسمين الاولين من تلك الاقسام فلا يتصور فيهما التخصيص وما ذكره من انها مختصان بالسبب بالاتفاق كلام ظاهري لا تحقيقي فلا يعاب به وذلك لان قوله سها فستجدوزني ما عر فرجم مثلا ليس بعلم لان المذكور فيه الفعل والفعل

اي قصر العام اصطلاحيا كان اولقويا على سبب وروده او سبب وجوده وعدم تعديته ذهب عامة العلماء الى اجرائه على عمومه لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضى اقتضاره عليه ولا به قد اشتهر عن الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث واسباب خاصة بلا قصر لها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وقال الشافعي وما لك رجهما الله يا اختصاصه به وبعض اصحاب الشافعي رجهم الله وابوالفرج من اصحاب الحديث فصلوا بين ان يكون السبب سؤال سائل وبين ان يكون وقوع حادثة وخصوا الاول دون الثاني وانما خصص من خصص (اذ لولاه) اي لولا اختصاص العام بالسبب (لجاز تخصيصه) اي السبب (بالاجتهاد) لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية فلم يجاز تخصيصه اي فرد كان بالاجتهاد بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص جاز تخصيص السبب ايضا لانه من الافراد (و) ايضا لولاه (لم يكن لتفله) اي نقل السبب (فالتفلة) فانه اذا عم السبب وغيره كان نسبتة اليهما سواء فلا يبق في ذكره فائدة

لاعمومه والمصدر الذي دل عليه الفعل واقع في الاثبات فلا يتم وكذا قوله
 في القسم الثاني بلى او نعم ليسا بعامين فان العام اما ان يكون لفظا ومعنى او معنى
 لا لفظا وهما ليسا من القبيلين فان قيل هذا ممنوع بل العموم في كل من الاقسام
 الاربعة ثابت فان قوله فرج عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه رجم لردة
 او قتل بغير حق او فساد في الارض او سياسة اوزنى بعد احصان وكذا لك قوله
 فسجد يحتمل انه وقع لثلاوة او لقضاء المتروكة او لسهوا وللشكر وكذلك بلى ونعم
 لا يهايه من حيث انه يصلح جوابا لاناوع من الكلام وعموم القسمين الاخيرين ظاهر
 لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي
 فيعم والى هذا اشار التشارح بتعميم السبب لسبب الوجود وسبب الوجود لان
 السجدة مثلا وان لم يتم باعتبار سبب وجودها لكن هنا طامة باعتبار سبب وجودها
 ووجودها على ما ترى وكذا ما ذكر في القسم الثاني قلنا هذا مع كونه تكلفا
 بلزمه ان يكون اكثر الخصوصات عاما باعتبار سبب وجودها نعم لو عم
 لفظ العام العام الاصطلاحي واللغوي كما فعله الشارح اولالكان كل من القسمين
 المذكورين عاما ايضا لان العام اللغوي يجامع المطلق وقوله فسجد وفرج
 مطلق وكذا قوله بلى ونعم مطلقان فيكون عاما لغة لكنه يحتاج حينئذ ان
 يجعل التخصيص اعم من التخصيص الاصطلاحي واللغوي ايضا حتى يشمل
 تقييد المطلق بالقييد ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم لا يخفى عليك ما في كلام
 الشارح من الخلل حيث عم كلامه اولالبحث يشمل الاقسام الاربعة المذكورة
 يجعل العام اعم من الاصطلاحي واللغوي والسبب اعم من سبب الوجود وسبب
 الوجود ثم ذكر الاختلاف الوارد في القسم الرابع وهذا يدل على تخصيص البحث
 بالقسم الرابع فان قيل ان المذكور في شروح البرزوي ان السبب ههنا اعم من
 سبب الوجود ومن سبب الوجوب فاعدل عنه الشارح الى سبب الوجود قلنا لان
 الوجوب يفرض الى الوجود (قوله التمسك بالعمومات الواردة) كناية الظهار
 والامان والقذف والسرقعة واننا على ما ذكرنا (قوله لان نسبة العام آه) هذا
 بيان الملازمة وانما بيان بطلان اللازم فلان السبب لوجاز تخصيصه بالاجتهاد لازم
 العراء عن القابضة ويكون نقله لغوا والشارح منزعه عنه وهو الظاهر من الوجه
 الثاني (قوله بعد تخصيصه بما يصلح للتخصيص) اي القطعي لان العام عندنا
 حجة قطعية فلا يجوز تخصيصه بالظني من القياس وخبر الواحد قبل تخصيصه
 بالقطعي واما بعد تخصيصه بالقطعي فيكون ظنيا فيجوز تخصيصه بالظني (قوله

(و) ايضا لولا (لم يطابق) الجواب
 (السؤال) لانه عام والسؤال خاص
 وكل منهما يجب نفي مثله عن الشارع
 (قلنا) عن الاول (يجوز دخول
 البعض) من الافراد في الحكم (قطعا)
 يعني يجوز ان يكون بعض افراد
 العام معلوما دخوله تحت الارادة قطعا
 بحيث لا يحتمل التخصيص بدليل يدل
 عليه ويكون السبب من تلك الافراد
 (و) قلنا عن الثاني (القائدة) من
 نقل السبب (لا تنحصر فيه) اي
 في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس
 معرفة اسباب نزول الآيات وورود
 الاحاديث ووجوه التصوض قائدة
 (و) قلنا عن الثالث (المطابقة)
 انما هي (الكشف لالساوة) يعني ان
 معنى مطابقة الجواب للسؤال انما هو
 الكشف عن السؤال وبيان حكمه وقد
 حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب
 المطابقة بمعنى المساواة في العموم
 والخصوص (ومنها) اي من الوجوه
 القاسدة (تخصيصه) اي العام
 (بغرض التكلم لانه) اي المتكلم (يظهر
 بكلامه غرضه فيجب بناؤه) اي بناء
 كلامه في العموم والخصوص (على
 ما يعلم من غرضه) وجعل ذلك الغرض
 كما المذكور وعلى هذا قالوا الكلام
 المذكور للمدح او الذم لا يكون له عموم

قلنا عن الاول) جواب يمنع الملازمة وقد اجبت عنه بمنع بطلان اللازم
 مستندا بان ابا حنيفة فيكون اخرج السبب بالاختصاص في الامة المستقرشة
 على ما حققه الشارح المحقق في شرح المختصر ورد بان التحقيق ان بطلان اللازم
 اتفاق ان اريد السبب المعين اذ لا يخفاء انه لا يتصور اخراج السبب الخاص
 الذي ورد فيه الحكم ولم يجوز ابو حنيفة ذلك قطعا وان اريد نوع السبب فقد
 يمنع بطلان اللازم بالاتفاق (قوله وجعل ذلك الغرض كالمذكور) فيثبت
 يصلم الخاص بذلك الغرض ان يكون مخصصا للنص (قوله وهو غرض
 التكلم) فيه ان غرض التكلم لما جعل عندهم كالمذكور لم يكن العمل به عملا
 بالمسكوت عنه عندهم (قوله من الوجوه الفاسدة حل المطلق على
 المقيد) معنى حل المطلق على المقيد ان يرد بالمطلق ما هو المراد من المقيد
 فيصير النصان بمنزلة نص واحد وذلك على سنة وجوه لان المطلق والمقيد
 اذا انزادا في الحكم اوفى غيره والثاني على قسمين السبب والشرط والاول على
 اربعة اقسام لانه لا يخلو من ان يحدد المسمى او يتعمد وكل واحد منهما
 اما ان يكون في حادثة اوفى حادثة اخرى وضرب الاثنين في الاثنين اربعة وقد تقدم
 مثال كل منهما مع زيادة تفصيل فلا نعيد هنا (قوله بالنص) متعلق
 بوجوب يعني ان قيد الايمان في كفارة القتل هو جيب النفي عند عدده
 والنصوص عليه اي كفارة القتل بالنص لا بالرأي فكان النفي في المنصوص
 عليه حكما شرعيا ثابتا بالنص فينهدى الى غير المنصوص عليه اعني سائر
 الكفارات بالنسبة لكونها جنسا واحدا وفي كون اتحاد الجنس عليه الاطلاق
 بحثنا كرناه في باب المطلق والمقيد (قوله قلنا حل المطلق على المقيد بالنسبة
 فاسد) هذا جواب بطريق النقص الاجمالي ببيان فساد دليل الخصم لوجوه
 ثلاثة متعلق بقوله وفي نظيره بالقياس وقد يجاب عنه ايضا بطريق النقص
 التفصيلي وتقريره انا لان سلم ان القيد بمعنى الشرط مستندا بان الشرط على نوعين
 شرط صريح وشرط دلالة فالاول ما يدخل على المعرف والمنكر نحو هذه المرأة
 ان تزوجها فهي طالق وان تزوجت امرأة فهي طالق والثاني ما يدخل على
 المنكر فقط نحو المرأة التي تزوجها فهي طالق والقيد ان كان بمعنى الشرط
 لا يكون الأدللة وحيث يجب ان يكون معرفا للقيد به حتى يتعين المحلوف عليه به
 لكن القيد قد لا يكون معرفا للقيد كما في قوله تعالى من نساكم الا نفي دخلتم
 بين فان النساء معرفة بالاضافة فلا يكون القيد المذكور معرفا لها الاستحالة

لانا نعلم انهم يكن غرض التكلم به العموم
 قلنا هذا) فاسد لانه (ترك موجب
 الصيغة بمجرد التسمي) من غير موجب
 يعتد به (وعمل بالمسكوت عنه) وهو
 غرض التكلم ولا يخفى فساد ترك العمل
 بالمنصوص والعمل بالمسكوت عنه
 فان العام يعرف بصيغته واذا وجدت
 الصيغة وامكن العمل بحقيقتها يجب
 العمل والامكان قائم مع استعمال الصيغة
 للمدح او الذم فان المدح العام والثناء
 العام من عادة اهل اللسان واعتبار
 الغرض اعتبار نوع احتمال ولا جله
 لا يجوز ترك العمل بحقيقة الكلام (ومنها)
 اي من الوجوه الفاسدة (حل المطلق
 على المقيد مطلقا) اي سواء اقتضاه
 القياس او لا كما ذهب اليه بعض الشافعية
 وقد سبق بحقيقة مستوفى فلا حاجة الى
 الادادة (او ان اقتضى القياس) كما ذهب
 اليه بعض آخر من الشافعية (لان القيد)
 لكونه وصفا زائدا (يجري مجرى
 الشرط) في ان انتفاءه بوجوب انتفاء
 المعلق به (فيوجب) القيد (النفي
 في المنصوص) بالنص (و) لما كان النفي
 مدلولي النص المقيد كان حكما شرعيا
 فيوجب القيد النفي (في نظره) اي
 في نظر المنصوص ايضا (بطريق القياس

تعريف المعرف فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد
 الايمان في رقبة مؤمنة بمعنى الشرط ولم يقع بعده ولو سلم انه بمعنى الشرط ولكن
 لا نسلم ان الشرط يوجب النفي حتى يكون النفي حكما شرعيا ويمكن تعديته الى غير
 المتصوص عليه بل الحكم الشرعي انما يثبت بالشرع ابتداء لانه عدم شيء تحقق
 بناء على عدم شيء آخر لان العدم ليس بشرع لتحقيقه قبل الشرع فالرقبة
 الكافرة لم تخرج في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة ولو سلم انه يوجب النفي
 ويمكن تعديته الى غير المتصوص عليه لكن لا نسلم استقامة الاستدلال به على غيره
 حتى يثبت النفي في غير المتصوص عليه قياسا عليه الا اذا ثبت المعاملة بينهما
 في المعنى المناط لكن الفرق ثابت بينهما في السبب والحكم صورة ومعنى على
 ما بيناه فيما سبق (قوله لما سبق في مفهوم المخالفة) فيه بحث تأمل ولعله عكس
 ما في التلويح ولكنه غير سديد (قوله والثاني آه) لا يخفى عليك ان الفرق بين الثاني
 والثالث ان الثاني لازم للثالث ومن الجاز ان يجعل اللازم دليلا والملزوم دليلا
 آخر على مدلول واحد (قوله او انتقله) هكذا وقع في الشرح بكلمة او الاولى
 كلمة الواو بدل او على ما وقع في التلويح (قوله فان قيل المطلق ساكت)
 منع للوجه الثاني والثالث يعني لا نسلم انه ابطال للحكم الثابت بالنص المطلق وانه
 قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان اجزاء غير المقيد حكما شرعيا
 ثابتا بالنص المطلق وكان النص المطلق نصا لاعلى اجزاء المقيد وغيره وليس
 كذلك بل هو ساكت عن القيد غير متعرض له اصلا فيكون محل النص
 المطلق اعنى كفارة اليمين مثلا خاليا في حق الوصف عن النص فيجوز ان يثبت
 بالقياس في ذلك المحل اجزاء المقيد مع عدم اجزاء المقيد اذ لا يلزم منه ابطال
 ما يثبت بالنص بالقياس ولا كونه قياسا في مقابلة النص بدون شرط القياس
 وهو عدم النص في القياس (قوله اجيب بانه ممنوع) فيه انه خارج عن قانون
 المناظرة لان السؤال المذكور منع على ما ذكرناه ومنع المنع ومنع ما يؤيده
 خارج عن القانون بل وظيفة الجيب ههنا اثبات المقدمة المنوعة نعم ابطال
 السند مفيد ان كان مساويا للمنع بمعنى انه مساو لتقيض المقدمة المنوعة
 ويمكن ان يقال انه ههنا كذلك تأمل تعرفه (قوله قيل للخصم ان يقول آه) اي
 للشافعي ان يقول سلنا ان النص المطلق ليس بساكت بل هو ناطق بالحكم في المحل
 كما قلتم لكننا نقول ان المعنى بالقياس هو وجوب القيد المذكور في المتصوص
 ثم النفي يثبت بالقيد في هذا المحل كما يثبت في المتصوص عليه لاجزاء المقيد مع

قلنا) حل المطلق على المقيد بالقياس
 فاسد لوجوه الاول ان هذا القياس ليس
 تعديا للحكم الشرعي بل (هو تعديا
 للعدم الاصلي) وهو عدم اجزاء غير
 المقيد في صورة التقييد لما سبق
 في مفهوم المخالفة (و) الثاني ان هذا
 لقياس (ابطال الحكم الشرعي) الثابت
 بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد
 كالكافرة مثلا (و) الثالث انه (قياس
 في مقابلة النص) وشرط القياس عدم
 النص على ثبوت الحكم في القياس
 او انتفاءه وههنا المطلق نص دال على
 اجزاء المقيد وغير من غير وجوب
 احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت
 بالقياس اجزاء المقيد مع عدم اجزاء
 غير المقيد فان قيل المطلق ساكت
 عن القيد غيره متعرض له لا بالنفي
 ولا بالاثبات فيكون المحل في حق
 الوصف خاليا عن النص اجيب بانه
 ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء
 وجد القيد اولم يوجد ومعنى قولهم
 ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي
 ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما
 بالتعيين قيل للخصم ان يقول المعنى هو
 وجوب القيد لاجزاء المقيد ولا نسلم
 ان النص المطلق يدل على عدم وجوب
 القيد بل على وجوب المطلق اعم
 من ان يكون في ضمن القيد او غيره

اقول هذا الكلام مع ما فيه من الخروج عن قانون المناظرة بدليله ان المسطور في كتب الشافعية ان المطلق ما دل على شائع من
جنسه وفسر والشروع بكون المدلول حصة محتملة لخصص كثيرة وفسر هذا المعترض في حواشي شرح الخنصر الاحتمال
بامكان الصدق على خصص كثيرة ﴿١٤١﴾ فينبذ لا يجوز ان يكون المعنى وجوب القيد لانه يخالف تناول والشروع

بالمعنى المذكور اذ وجوب القيد يشافي
امكان الصدق على خصص
كثيرة فاذا ثبت الامكان بالنص امتنع
الوجوب بالقياس فظهر ان النص
المطلق يدل على عدم وجوب القيد
فليتأمل (ومن المباحث المشتركة) بين
الكتاب والسنة (البيان) وهو يطلق
على فعل المين كالسلام والكلام وعلى
ما يحصل به التبين كالدليل وعلى متعلق
التبين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه
الاطلاقات قيل هو اوضح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل
واختار الثالث ابو بكر الدقاق
وابو عبد الله البصري والثاني اكثر الفقهاء
والتكلمين والاول اكثر اصحابنا
الان الامام ابان جعل اقسامه اربعة
كما هو دأبه في تريع الاقسام واخرج
بيان الضرورة والنسخ من المين
وشمس الائمة جعل الاستثناء بيان
تضير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان وقال البيان
لاظهار الحكم والنسخ لرفعه وفخر
الاسلام ومن تبعه اعتبروا كونه اظهارا
لانتهاء مدة الحكم الشرعي قال
في التلويح لا يخفى انه ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا
غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام
ابتداء وان اريد اظهار ما هو المراد
من كلام سابق فليس ببيان وينبغي

عدم اجزاء غير القيد حتى يرد عليه لزوم ابطال النص بالقياس ولزوم كونه
قياسا في مقابلة النص بناء على ان النص المطلق دال على اجزاء القيد وغير
القيد ولا نسلم ان النص المطلق دال على عدم وجوب القيد حتى يلزم فيه ايضا
ما ذكر من ابطال النص بالقياس ومن كونه قياسا في مقابلة النص بل انما
يدل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن القيد او غيره ولا يخفى عليك ان
وجوب القيد ليس بمذكور في المنصوص عليه حتى يعدى الى الغير وليس عدم
اجزاء غير القيد في المنصوص عليه لافادة القيد الوجوب الشرعي حتى يقال
انه في حكم المذكور فيصح تعديته بل لانه عدم اصلي ثم لا يخفى عليك انه لو قال
لا اجزاء القيد مع عدم اجزاء غير القيد لكان اولي تأمل (قوله مع ما فيه من
الخروج عن قانون المناظرة) فيه انه في الحقيقة عدول الى سند آخر للرفع المذكور
بعد ابطال السند الاول يعني لانسليم انه ابطال الحكم الشرعي الثابت بالنص
المطلق وانه قياس في مقابلة النص وانما يكون كذلك ان لو كان المعنى اجزاء
المقيد مع عدم اجزاء غير المقيد وليس كذلك بل هو وجوب القيد (قوله ان
المسطور في كتب الشافعية) اشارة الى ان الايراد المذكور من طرف الشافعي
(قوله لانه يشافي تناول والشروع) فيه ان وجوب القيد في القيس انما
ينبغي في تناول والشروع ان لو كان القيد ثبت النبي ولكنه ليس بمثبت له عندنا
كما في المنصوص عليه فان القيد في المنصوص عليه واجب اللهم الا ان يكون
الاجزاء فان القيد عند الخصم يثبت النبي في المنصوص عليه فكذا في القيس
(قوله البيان) وهو في اللغة عبارة عن الاظهار قال الله تعالى هذا بيان للناس
اي اظهار لسيوء سابقه ما هم عليه من التكذيب وقال الله تعالى ثم ان علينا بيانه
اي اظهاره وقد يستعمل بمعنى الظهور والاول متعد والثاني لازم فاذا كان
اسم مصدر من باب الفعل فهو متعد بمعنى التبين والاظهار كالسلام بمعنى
التسليم والكلام بمعنى والتكلم واذا كان من الثلاثي فهو لازم بمعنى الظهور يقال
بان الامر اي ظهر ظهورا وقالوا هو في الاصطلاح عبارة عن امر يتعلق
بالعرف والاعلام فانه مصدر بين وانما يحصل الاعلام بالدليل اذ به يحصل
العلم لا بالغير فههنا ثلاثة امور احدها فعل المين وهو الاعلام والتبين كالسلام
والكلام فانهما يطلقان على فعل المسلم والتكلم وثانيها ما يحصل به الاعلام
وهو الدليل وثالثها متعلق الاعلام ومحله وهو العلم الحاصل من الدليل ويقال
له المدلول ايضا على ما وقع للمحقق في شرح الخنصر لانه مدلول الدليل واطلقوا

ان يراد بالبيان اظهار المراد بعد سبق كلامه تعلق به في الجملة لبشعل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء
اقول يؤيد شرط سبق امر ان الاول قول فخر الاسلام وغيره من المشايخ ان هذه الحجج بجملتها تحمل البيان

فوجب الحافة بها فان المتبادر منه ان العرف هو البيان الذي يلحق الكتاب والسنة والثاني حصرهم البيان في الخمسة او الاربعة
فانه لو اريد المعنى الشامل لبيان الاحكام ابتداء لما صح الحصر لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما والخرج بعض اقسام
بيان الضرورة كسكوت الشارع ﴿ ١٢٢ ﴾ عن تغير فعل يعاتبه وسكوت الشفيع والمولى كما سيحى ولهذا قلت

لفظ البيان على كل واحد من هذه الامور الثلاثة فنظر الى اطلاقه على
الاول عرفه بايضاح المقصود اى اخراجه من الاشكال الى التجلي وهو مختار ابي
بكر الصبر في من اصحاب الشافعي واكثر اصحابنا على ما ذكره الشارح ومن نظر
الى اطلاقه على الدليل عرفه بالدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب
مطلوب خبري وهو مختارا كثر الفقهاء والمتكلمين ومن نظر الى اطلاقه على العلم
عرفه بالعلم الحاصل عن الدليل وهو مختار ابي بكر الدقاق وابي عبدالله البصري
وعرفه بعضهم بالدليل الذي تبيين به الاحكام فعلى هذا قد يكون بالقول وقد
يكون بالفعل والاشارة والرمز ولكن غلب استعماله في القول وهذا التعريف
اعم من تعريف اكثر الفقهاء والمتكلمين لانه يخص بالقول وقال بعضهم كل مفيد
من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته وان كان بعضه يفيد غلبة الظن
بيان من حيث انه يفيد العلم بوجود العمل هذا ما ذكره في تعريفه واما اقسامه
فالمشهور انها خمسة بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغير وبيان تبديل وبيان
ضرورة بالاستقراء او بالعقل بخلاف الذي سياتى بيانه الا ان الامام ابانيد جعل
اقسامه اربعة على ما هو دأبه في تريع الاقسام حيث اخرج الضرورة والنسخ
الذي سموه القوم بيان تبديل من اقسام البيان بناء على ان البيان لاظهار
الحكم الشرعي والنسخ لرفع فتننا فلا يدخل احدهما في الآخر الا انه جعل
التعليق باشرط بيان تبديل بدل النسخ فبقي الاقسام اربعة على ما صرح به
في التقرير واخذ الشارح وجعل شمس الأئمة اقسامه خمسة على ما هو المشهور
الا انه جعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل مثل ابي زيد ولم يخرج بيان
الضرورة بل عداه من الاقسام مخالف لابي زيد فبلغت الاقسام خمسة ولم يجعل
النسخ من اقسام البيان لما ذكره الامام ابانيد من المناقاة بين البيان
والنسخ واعتبر فخر الاسلام ومن تبعه من مشايخنا كون النسخ اظهار الانتهاء
مدة الحكم الشرعي وجعلوه من اقسام البيان اتباعا للمشهور مخالفا للامام
ابي زيد في جعل الاقسام خمسة وشمس الأئمة في جعل النسخ من اقسام البيان
وقال العلامة التفتازاني في التلويح بطريق المحاكمة ان اريد بالبيان مجرد
اظهار المقصود على ما هو رأى اكثر اصحابنا فالنسخ داخل في البيان وكذا غيره
من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء نحو اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وان
اريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان ثم قال ترجعنا للشق الثاني
بشيء ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلامه تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون

(وهو اظهر المراد) سواء كان بالقول
او العقل او السكوت لا يقال يخرج به
بيان التقرير اذ لا اظهار معه لانا نقول
دفع احتمال المجاز والخصوص اظهار
ان المراد ما اقتضاه الظاهر (بعد)
سبق (نما) اى كلام او فعل (له) اى
البيان (تعلق ما به) اى بذلك الكلام
والفعل فيشمل النسخ وبيان الضرورة
بانواعها (قولا كان) ذلك البيان
(او فعلا) ولما كان كون القول ينافيها
متفقا عليه بخلاف الفعل لم يتعرض له بل
استدل على كون الفعل بيانا بالمقول
والمعقول فقال (ليانه عليه السلام
الصلاة والحج بالفعل) حيث قال صلوا
كأرأيتوني اصلي وخذوا عني مناسككم
ولما ورد ان البيان بهذين الحديثين
لا بالفعل اراد ان يرفعه فقال (وقوله
صلوا) كأرأيتوني اصلي (وخذوا)
عني مناسككم (دليل بيانيته) اى بيانية
الفعل لانه هو البيان (ولامامة جبرائيل
عليه السلام) فانه عليه السلام بين
مواقيت الصلاة للنبي عليه السلام
بالفعل حيث امه في البيت في اليومين
ولما سئل رسول الله عليه السلام قال
للسائل صل معنا صل في اليومين
في وقتين فيبين له المواقيت بالفعل
(و) لان البيان عبارة عن اظهار المراد
ولاشك ان (العقل ادل) من القول
على المراد لان دلالة الفعل عقلية
لا يجرى فيها الخلف والاحتمال ودلالة القول
وضعية مجريان فيها ولذا قيل ليس الخبر كالعينة الا يرى

﴿ التوضيح ﴾ انه عليه السلام امر اصحابه بالخلق عام الحديثة فلهذا علموا ثم لما رأوه خلق بنفسه خلقوا في الحال

فدل على ان الفعل ادل (قيل) الفعل لا يكون بيانا لانه (بطول) اي يكون اطول من القول (في آخر البيان) اي لو بين به لزوم تأخير البيان مع امکان ١٢٣ تعجيله وانه غير جائز (قلنا) لانسان الفعل اطول من القول (اذ قد بطول)

البيان (به) اي بالقول طولاً (اكثر مما)
اي من الطول الذي يحصل (بالفعل)
كتمينات الركعتين (فانها ينبت بالقول
وبما استدعي زماناً اكثر مما بصلي فيه
ركعتان (ولو سلم) ان الفعل اطول
من القول (فلا تأخر) اي لا ينضم لزوم
تأخير البيان (للشروع فيه) اي الفعل
(بعد الامكان) يعني ان تأخير البيان
الذي يلزم اذا لم يشرع في الفعل عقب
الامكان ولم يستغل به وقد شرع فيه
واستغل به الا انه لا يستدعيه زماناً طال
ومثله لا يعد تأخيراً كما قال العلامة
ادخل بالبصرة فسار في الحمال فبقي
في سيره شهرين حتى دخلها فانه لا يعد
مؤخراً بل مبادراً بمثلاً بالقول (ولو سلم)
لزوم تأخير البيان ولكنه ليس بممنوع
مطلقاً بل اذا لم يتصم غرضاً يعتد به
واما التأخير الذي جوزناه (فلا يخار
اقوى البيانين) وهو الفعل لكونه ادل
من القول كما سبق على ان تأخير البيان
لا يمنع مطلقاً وانما يمنع اذا اخرج عن وقت
الحاجة (و) لا شك (انه لم يتأخر عن)
وقت (الحاجة) فيجوز وسيجيء
توضيحه ان شاء الله تعالى (فاننا ورنما)
اي قول وفعل صالحان للبيان (بعد
بجمل) يحتاج الى البيان (فان اتفقا)
كما طاف عليه السلام بعد نزول آية الحج
طوافاً واحداً وآخر بطواف واحد
وذلك لا يخلو اما ان يعرف السابق
او يجعل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لخصوله به واللاحق تأكيده للسابق (وان جهل)

النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وفيه نظر لانهم صرحوا في شروحي
التردوي والمختصر ان ما يدل على الحكم ابتداء بيان بالاتفاق فكيف يصح اخراجه
من البيان وقال في فصول البدائع شرائط البيان محل هو صوف بالاجال
والاشترائط اي بالحفاة والجهل محققا كما في البيان الثاني او مقدر كما في البيان
الابتدائي واما شرط سبق كلامه تعلق في الجملة كما ظن القزازاني فليس بمشهور
واما ما ذكره من التأييد بقول فخر الاسلام وغيره من المشايخ فليس بمؤيد للسبق
الذكر لان غاية ما يدل عليه كلام فخر الاسلام وغيره ان هذه الحجج اي الكتاب
بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما السنة بجميع انواعها من التواتر
والشهور والاشهر لا يمكن ان يلحقها بيان تقرير او تفسير او تغيير ولا يلزم منه
انحصار البيان في البيان السابق المشروط بسبق كلامه تعلق في الجملة لان البيان
الابتدائي موصوف بالحفاة مقدر فيكون محلا للبيان وان لم يسبق كلامه تعلق
في الجملة فينبغي قولهم ان هذه الحجج تحمل البيان انها لحفاها محققا ومقدرا
تحمل البيان فوجب الحفاة محققا او مقدرا ايها وكذا ما ذكره من التأييد الثاني
لا يصلح تأييده لجواز ان يكون مرادهم حصر اقسام البيان السابق لا البيان
الابتدائي فكانهم قالوا البيان على نوعين سابق وابتدائي والاول خمسة اقسام
(قوله لكن السابق لا يجب ان يكون كلاما) ودخل التلويح حيث شرط
كون السابق كلاما (قوله كسكون السكوت عن تعبير فعل آه) فان السابق
على البيان السكوتي في هذه الصور هو الفعل لا القول (قوله ولهذا قلت) اي
والاشترائط السابق قولاً كان السابق او فعلا عرفت البيان بتعريف بصديق على
البيان المشهور في ذلك السابق رد على من لم يشترط السابق وعلى من شرط كونه
كلاما وهو صاحب التلويح (قوله فيحمل التسخير وبين الضرورة بانواعها)
اما قوله التسخير فلانه اظهر لانه مده الحكم الشرعي بعد سبق كلامه تعلق به
واما بيان الضرورة بانواعها فلان السكوت عن المذكورة وغيرها من النواعها
اظهر لانه بعد سبق فعله تعلق به (قوله قولاً كان او فعلا) الاولى ان يعطف
عليه لفظ سكونا اذ لا يجوز دخوله الفعل وقد ذكره انما عطف على الفعل
(قوله لم يشرع له) اي يكون القول بيانا (قوله ودلالة القول وضعية بجزء
فيها) اشارة الى ان الأدلة العقلية لا تقيد القطع وفيه تفصيل وتحقيق ذكرناه
في شرحنا على ما ارتبناه في الكلام (قوله اي يكون اطول من القول) اشارة
الى ان قوله لان الفعل بطول معناه انه اطول من القول ليصح انه مستلزم للتأخر

او يجعل (فان عرف السابق) من القول والفعل (فهو البيان) لخصوله به واللاحق تأكيده للسابق (وان جهل)
السابق (فاحدهما) اي فالبيان احدهما من غير

تعيين (وان اختلفا) اى القول والفعل
 كما طاف بعد نزول الايدى وطوافين وامر
 بطواف واحد (فالقول) اى فالبيان هو
 القول لا الفعل (تقدم) ذلك القول على
 الفعل (اولا والفعل ندب له) اى للنبي
 عليه السلام اى فعله على طريق التندب
 (او واجب عليه) على وجه (يخصه)
 ولا يسرى وجوبه للامة وانما حملناه
 عليه لان الاعمال بالدليلين اولى من افعال
 احدهما (وهو) اى البيان على ما اختاره
 المحققون (خسة) بيان تقرير وتفسير
 وتغيير وتبديل وضرورة وازدادة البيان
 الى الاربعة الاول من قبيل اضافة العام
 الى الخاص والى الخامس من اضافة الشيء
 الى سببه اى بيان يحصل بسبب الضرورة
 ووجه الضبط ان البيان اما بالمنطوق
 او غيره والثاني بيان ضرورة الاول اما
 ان يكون بيانا لمعنى الكلام او اللازم له
 كالمدة الثاني بيان تبديل الاول اما
 ان يكون بلا تغيير او معه الثاني بيان تغيير
 الاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما
 لكن الثاني اكد بما قطع الاحتمال
 او محجولا كما مشترك والحمل ونحوهما
 والثاني بيان تفسير الاول بيان تقرير
 اقول يشكل الحصر بيان مجمل غير شاف
 فانه خارج عن الاقسام اللهم الا ان يراد
 بالتفسير معنى اعم مما مر في المفسر فيشدد
 يدخل البيان الغير الشافي في بيان التفسير
 الاول (بيان تقرير وهو توكد الكلام
 بما قطع احتمال المجاز)

دون القول (قوله اى فالبيان احدهما من غير تعيين) قيل ان الجهل السابق
 فان كانا متساويين فاحدهما لا بعينه والاخر تاكيد له وان لم يتساوبا فالرجوح
 يعيد للبيان والراجح تاكيد له لان الرجوح لو تأخر لكانا فان البيان قد حصل بغيره
 والرجوح لا يقع تاكيد للراجح فيلغو ذكره (قوله اول من افعال احدهما)
 اعترض عليه بان في جعل الفعل بيانا خروجا عن عبدة التكليف يتعين لجواز
 ان يكون هو البيان في الواقع وجعل القول بيانا ليس كذلك فالاول اولى وقال
 ابو الحسين المتقدم منهما هو البيان ايا كان فان تقدم كان الطواف الثاني واجبا
 وان تقدم القول كان نقلا ورد بانه يلزم نسخ الفعل اذا كان متقدما لوجوب
 الطوافين ورفع احدهما بالقول المتأخر مع امكان الجمع بينهما والجمع اولى من
 النسخ ولقائل ان يقول النسخ غير متعين لجواز ان يكون من باب العمل
 بالراجح وترك الرجوح وذلك لان امكان الجمع مرجوح بالنسبة الى الخروج عن
 عبدة التكليف يتعين لانه احوط فيؤخذ بالفعل ويترك القول احتياطاً
 (قوله من قبيل اضافة العام الى الخاص) فيصكون معناه بيان هو التقرير
 والتفسير والتغيير والتبديل لان كلامنا من هذه الامور هو البيان بخلاف الضرورة
 لانها ليست نفس البيان بل سبب له (قوله ووجه الضبط آه) لا يخفى عليك
 ان بيان وجه الضبط بطريق الحصر العقلي ليس على ما ينبغي لاحتماله الزيادة
 بيان مجمل غير شاف على ما تبصر به والتقصان على ما ذهب اليه الامام ابو زيد
 كما سبق بل الاولى ان يحصل حصر استقراباً مبنياً على الاصطلاح على
 ما في التقرير بما ذكره في وجه الحصر علم حد كل واحد منها ووجه تسميتها وعرف
 صاحب البدیع بيان التقرير بانه هو البيان بمنطوقه الموافق لدلول اللفظ بغير
 اجمال وبيان التفسير بانه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ المقارن له وبيان التبديل
 بانه البيان بمنطوقه المخالف لدلول اللفظ المتأخر عنه وبيان الضرورة بانه البيان
 بغير منطوقه والذي ظهر من كلام الشارح ان بيان التبديل هو البيان بمنطوقه
 اللازم لدلول اللفظ المتأخر عنه (قوله مما مر في المفسر) وهو ما ازداد وضوحاً
 على النص ببيان التفسير او التقرير بحيث لا يحتمل الا النسخ (قوله وهو توكد
 الكلام) عرفه فخر الاسلام بانه كل حقيقة تحتمل المجاز واعام يحتمل الخصوص
 اذا الحق به ما قطع الاحتمال وما كهما واحد خير ان في تعريف المصنف زيادة
 تاكيد والامر فيه سهل وكلمة اوفيهما ليست للتشكيك حتى تضرب بالتعريف

ان كان الكلام المؤكدة حقيقة نحو قوله
 تعالى ولا تطير بطير يحتاجه فان الطير
 يستعمل في غير معناه يقال لا يريد طائر
 لا مجازي فقرر بقوله يطير يحتاجه ولا يخفى عليك انه يصلح مثالا لما يقطع احتمال
 الخصوص لان التكررة في سياق النفي تام لكنه لما كان عمومه باعتبار وقوعه
 في سياق النفي جعله مثالا لما يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثاني فان
 عمومه بما لا يخفاء ولا خلاف فيه والبريد هو الرسول يقال الحمى يزيد الموت
 اى رسوله (قوله فان للملائكة تمام) لانه جمع معرف باللام (قوله لانه
 كان يحتمل المجاز آه) فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التاكيد بقوله
 كلهم يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة من اذ اقول هذا
 هو المناسب لظاهر ما في معنى اللب حيث قال كل اسم موضوع لاستفراق
 التكر نحو كل نفس ذائفة الموت والمعرف المجموع نحو كلهم آسفان الظاهر
 منه انه موضوع للاجتماع والذي ظهر من كلام فخر الاسلام والسراج الهندى
 انه نظير بيان التقرير الذى يقطع احتمال الخصوص على كلهم لا يبين تفسير
 (قوله ومن هذا القبيل) اى من قبيل بيان التقرير (قوله وله) اى لعبد
 (قوله وقال عتبت المعنى الشرعى) اى بطائق وحر يعنى ان الطلاق كان فى الاصل
 عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مختص بالنكاح ثم صار مختصا برفع قيد النكاح
 شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل زعم كل قيد باعتبار الوضع ولهذا
 لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لانه الحقيقة في قوله عتبت
 الطلاق الشرعى قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وكذا موجب
 قوله انت حر العتق عن الرق فى الشرع ويحتمل الخلية عن القيد الحسى والحبس
 والعمل ويستعمل فى الخلوص ايضا يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق
 الذميمة فقوله عتبت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز
 (قوله قوله اقيموا الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة فى اللغة الدعاء ومطلقها
 غير مراد فصار مجمولا فينبه عليه السلام قولا وفعلا بان قل صلوا كما رأيتهم
 اصلى هكذا قالوا لكنه يخالف لما ذكره رحمه الله آسفان ان هذا القول
 ليس ببيان بل دليل على بيانية الفعل فيانه قولا هو الاحاديث الروية عنه
 فى حق صفة الصلاة وكذا قوله اتوا الزكاة مجمل لانها فى اللغة هو الماء فصار
 مجمولا فينبه بقوله ها تواربع عشر اموالكم وكذا آية السرقة مجمل فى حق مقدارها
 يجب به القطع وفى حق المحل فينبه بالقول والفعل ولم يذكر مثال حقوق البيان
 مشتركة محتملة للمعاني

ان كان الكلام المؤكدة حقيقة نحو قوله
 تعالى ولا تطير بطير يحتاجه فان الطير
 يستعمل في غير معناه يقال لا يريد طائر
 لا مجازي فقرر بقوله يطير يحتاجه ولا يخفى عليك انه يصلح مثالا لما يقطع احتمال
 الخصوص لان التكررة في سياق النفي تام لكنه لما كان عمومه باعتبار وقوعه
 في سياق النفي جعله مثالا لما يقطع احتمال المجاز بخلاف المثال الثاني فان
 عمومه بما لا يخفاء ولا خلاف فيه والبريد هو الرسول يقال الحمى يزيد الموت
 اى رسوله (قوله فان للملائكة تمام) لانه جمع معرف باللام (قوله لانه
 كان يحتمل المجاز آه) فيه رد على صاحب التقرير فانه قال ثم بعد التاكيد بقوله
 كلهم يحتمل المجاز بكونه متفرقا فقرر بلفظ اجمعون ان الحقيقة من اذ اقول هذا
 هو المناسب لظاهر ما في معنى اللب حيث قال كل اسم موضوع لاستفراق
 التكر نحو كل نفس ذائفة الموت والمعرف المجموع نحو كلهم آسفان الظاهر
 منه انه موضوع للاجتماع والذي ظهر من كلام فخر الاسلام والسراج الهندى
 انه نظير بيان التقرير الذى يقطع احتمال الخصوص على كلهم لا يبين تفسير
 (قوله ومن هذا القبيل) اى من قبيل بيان التقرير (قوله وله) اى لعبد
 (قوله وقال عتبت المعنى الشرعى) اى بطائق وحر يعنى ان الطلاق كان فى الاصل
 عبارة عن رفع القيد مطلقا غير مختص بالنكاح ثم صار مختصا برفع قيد النكاح
 شرعا وعرفا فصار حقيقة شرعية واحتمل زعم كل قيد باعتبار الوضع ولهذا
 لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان بمنزلة المجاز لانه الحقيقة في قوله عتبت
 الطلاق الشرعى قرر مقتضى الكلام شرعا وقطع احتمال المجاز وكذا موجب
 قوله انت حر العتق عن الرق فى الشرع ويحتمل الخلية عن القيد الحسى والحبس
 والعمل ويستعمل فى الخلوص ايضا يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق
 الذميمة فقوله عتبت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة وقطع احتمال المجاز
 (قوله قوله اقيموا الصلاة) مثال للمجمل فان الصلاة فى اللغة الدعاء ومطلقها
 غير مراد فصار مجمولا فينبه عليه السلام قولا وفعلا بان قل صلوا كما رأيتهم
 اصلى هكذا قالوا لكنه يخالف لما ذكره رحمه الله آسفان ان هذا القول
 ليس ببيان بل دليل على بيانية الفعل فيانه قولا هو الاحاديث الروية عنه
 فى حق صفة الصلاة وكذا قوله اتوا الزكاة مجمل لانها فى اللغة هو الماء فصار
 مجمولا فينبه بقوله ها تواربع عشر اموالكم وكذا آية السرقة مجمل فى حق مقدارها
 يجب به القطع وفى حق المحل فينبه بالقول والفعل ولم يذكر مثال حقوق البيان
 مشتركة محتملة للمعاني

فيكون بيانها تفسيراً ثم بعد التفسير
 يعمل باصل الكلام حتى يكون الواقع بها
 بواثن (و) الثالث (بيان تغيره وهو تغير
 موجب الصدر) اى صدر الكلام
 (باطهار المراد) من ذلك الصدر وحقيقته
 بيان ان الحكم لا يتناول بعض ما يتاوله
 لفظه فوجب ان يتوقف اول الكلام على
 آخره حتى يصير المجموع كلاماً واحداً
 لا يلزم التناقض (كالتخصيص)
 فانه بيان تغير عندنا وتفسير عند الشافعي
 رحمه الله وقد سبق في بحث العام
 (والاستثناء) فانه بيان تغير يتناقض
 بيننا وبين الشافعية فان المحققين منهم
 على ان الاستثناء تغير (والشرط)
 فانه بيان تغير الا عند شمس الأعمى وابي
 زيد بل هو عندهما تبديل والنسخ الذي
 يسميه القوم بيان تبديل ليس ببيان
 وذلك لان الشرط يدل الكلام من
 انعقاده للايجاب في الحال الى التعليق
 اى الى ان يتعقد عند وجود الشرط
 ولا حكم للكلام في قدر المستثنى
 اصلاً فلا تبديل فيه بل بيان انه لم يرد
 بخلاف النسخ فانه رفع الحكم لاظهار
 لحكم الحادثة فلما الشرط فيه تغير من
 ذلك الوجه واظهاره واجاب عند وجوده
 فكان بيان تغيره كالاستثناء وان كان
 بينهما فرق بطريق آخر كما سيجي واما
 النسخ فانه وان لم يكن تغيراً بل رفعاً
 وابطالاً بالنسبة اليه لانه عند الله تعالى
 بيان نهاية مدة الحكم [

بالمشترك والمشكل مثال المشترك قوله ثلاثة قروه فان القروه مشتركة بين الظاهر
 والحليض حين عليه السلام بقوله عدة الامه حيزتان ان المراد به الحليض
 ومثال المشكل قوله تعالى ان الانسان خلق هلوعاً فان الهلع كان مشكلاً
 لا يعرف مراده فينه الله تعالى بقوله متصلاً اذا مسه الشر جزوعاً واذا مسه الخير
 منوعاً وانما لم يذكر المشترك من الآية والحديث اكتفاءً بالمشال للمذكور اعني
 قوله انت يا ابن آدم (قوله يعمل باصل الكلام) لان الحكم بعد البيان يضاف الى
 المبين اسم مفعول لا الى البيان عندنا (قوله فانه بيان تغير عندنا وتفسير عند
 الشافعي) هذا الخلاف مبنى على خلاف آخر وهو ان موجب العام الغير
 المخصوص قطعي او ظني فلما كان موجباً قطعياً عندنا وظنياً عنده على ما تقدم
 بيانه كان تخصيصه بمخصص بيان تغير عندنا لتغيره من القطعي الى الظني
 لان العام بعد التخصيص يكون ظنياً بالاتفاق حتى يشترط وصله كالشرط
 والاستثناء وبيان تفسير عنده لتفسيره خفاءً الاول يعني ان التخصيص يفسر
 موجب العام ويوضح انه يوجب الحكم في بعض الافراد حتى لم يشترط الوصل
 عنده بل صح مترادفاً كما صح متصلاً به قال بعض اصحابنا ايضا فراده بقوله عندنا
 اكثر اصحابنا وانما سمي التخصيص بيان التغير لوجود اثر كل من البيان والتغير
 اما البيان فلان البيان بمعنى الاظهار وبالتخصيص يظهر ان الكلام غير موجب
 للقطع وانه انما يوجب الحكم في بعض الافراد واما اثر التغير فلانه يغير العام من
 القطع الى الظن وكذا سمي الاستثناء والشرط بيان تغير لما فيهما من اثر كل من
 البيان والتغير لان الاستثناء يبين ان المراد الباقي بعد اخراج المستثنى لانه تكلم
 بالباقي بعد التثنية وبالشرط يبين ان الكلام غير موجب في الحال واما اثر التغير
 فيهما فلان كل واحد منهما موجب لتغير موجب الكلام اذا ولا الاستثناء لوجب
 المستثنى منه بتمامه ولولا الشرط لوجد المعلق في الحال وهو الظاهر من بيان
 الشارح ايضا (قوله لان الشرط يبدل الكلام) فيكون بيان تبديل لا تغير (قوله
 فلا تبديل فيه) اى فلا يكون بيان تبديل بل يكون بيان تغير لتغيره موجب
 الصدر ببيان ان المستثنى غير مراد في حكمه فان قيل كون الشرط مغيراً لموجب
 الصدر انما يستقيم على مذهب الشافعي لان مذهبه ان الجزاء كلام مفيد للحكم
 على جميع التقادير والشرط يخصه على بعض التقادير فيصير مغيراً للحكم الصدر
 واما عند الحنفية فمجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير
 وسأكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طبا لى

ولا يفيد الحكم اصلا وليس الشرط تخصيصا لحكمه كما قال الشافعي قلنا المراد
 بكونه مغيرا لولا الشرط لافاد صدر الكلام الحكم على جميع التقادير فحين طلق
 بالشرط لم يفد ذلك فكأنه خصصه وغيره على البعض وكذا الكلام في الاستثناء
 (قوله للجهنم) يعني ان النسخ سمي بيان تبديل ثبوت وجه كل من البيان
 والتبديل اما البيان فلكونه بيانا لنهاية مدة الحكم عند الله واما التبديل فلكونه
 رفعا وابطالا بالنسبة اليها (قوله لاعن وقت الحاجة) اي عن وقت تجيز
 التكليف (قوله لا يجوز) لانه لو تأخر لا يكون مغيرا لان المغير لابد وان يكون
 متصلا للصدر لان المجموع كلام واحد لا يلائم الشاقض (قوله ان تأخير البيان)
 اي مطلق البيان سواء كان بيان تقديرا وتفسيرا وتغييرا وسواء كان في الجملة
 او في غيره (قوله لا يجوز الا على قول من يجوز تكليف المحال) لان المراد
 بوقت الحاجة وقت تجيز التكليف بالفعل وذلك بالفهم ولا يفهم بدون البيان
 فلوجوزنا تجيز التكليف بدون البيان يلزم التكليف بالمحال وهذا لا يجوز الا عند
 من يجوز فان قبل الاعتقاد ايضا مقصود والاجل لا يجمع الاعتقاد فيجوز
 تأخير البيان عن وقته قلنا المقصود الاصل ههنا هو العمل والاعتقاد تابع
 وتأخير البيان يحل بالمقصود الاصل فلا يجوز (قوله في آية الخيطين) وهي
 قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى تبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ومن
 الفجر قال الزمخشري المراد بالخيط الابيض ما يبدو من الفجر المتعرض في الافق
 كالخيط الممدود والمراد بالخيط الاسود ما يمتد معه من غيب الليل شبهها بخيط
 ابيض واسود وقوله من الفجر بيان الخيط الابيض واكتفى به عن بيان الخيط
 الاسود لانه بيان احدهما بيان الاخر ويجوز ان يكون من التبعض لانه بعض
 الفجر واوله ثم قال هذا من باب التشبيه لانه باب الاستعارة لان قوله من الفجر
 اخرج من باب الاستعارة الى التشبيه كما ان قولك رأيت اسدا مجاز فاذا اردت
 من فلان رجيع تشبها ثم اعترض بان قال فلم زيد من الفجر حتى كان تشبها
 ولم يقتصر على الاستعارة التي هي ابلغ من التشبيه واجاب من نفسه بان من شرط
 المستعارة ان يدل عليه الحال او الكلام ولو لم يذكر من الفجر لم يعلم ان الخيطين
 مستعاران فزيد من الفجر فكان تشبها بليغا وخرج من ان يكون استعارة هذا
 كلامه فظهر منه ان من الفجر بيان متصل للمبين على ما هو الظاهر من سوق
 كلامه وهو الاصل في البيهقي فاورد عليه بما رواه البخاري في صحيحه من حديث
 سهل بن سعد قال ازلت وكلوا واشربوا حتى تبين لكم الخيط الابيض من

فسمى بيان تبديل الجهنم (والصفة)
 نحو اكرم في تميم الطوالي فيخرج القصار
 والحل ملحق بها (والغاية) نحو اكرمهم
 الى ان يدخلوا فيخرج المداخلون (وبدل
 البعض) نحو لله على الناس حج البيت
 من استطاع اليه سبيلا فيخرج غير
 استطاع واعلم ان هذه الاشياء انما تعد
 من بيان التغيير لا طراد تغييرها والا فلا
 حصر فيها لوجود مغير غيرها كالمطوف
 مثلا فانه قد يكون مغيرا كما اذا قال انت
 طالق ان دخلت الدار وعبدى حران
 كنت فلانا ان شاء الله تعالى فان عطف
 الشرطية الثانية على الاولى بعد ما لحقها
 الاستثناء مغير لحكم الشرطية الاولى
 في حق الابطال كما صرح به في الخيص
 الجامع (ويجوز تأخير بيان التقرير
 والتفسير عن وقت الخطاب لاعن وقت
 الحاجة دون التغيير) فان تأخيره عن
 وقت الخطاب لا يجوز اعلم ان تأخير
 البيان عن وقت الحاجة لا يجوز الا على
 قول من يجوز تكليف المحال وما روي
 عن بعض اصحاب من وضع العقاب
 في آية الخيطين قبل نزول من الفجر
 تقدير ثبوته بحمل على نفل الصوم
 ووقت الحاجة وقت فرض الصوم

الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر وكان رجال اذا ارادوا الصوم ربطوا احدى
 في رجله الخيط الابيض والخيط الاسود ولا يزال يأكل حتى يتبين له رؤيتهما
 فانزل الله بعده من الفجر فعملوا انما يعني الليل والنهار فان الظاهر من هذا
 الحديث جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حيث قال فانزل الله بعده من
 الفجر حتى تفصل ابن حجر عن القرطبي ان مدة تأخير نزوله عام كامل فاجاب
 عنه الزمخشري بان هذا الحديث عند من لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة
 وهم اكثر الفقهاء والمتكلمين لم يصح واما عند من يجوز فيقول تأخيره ليس بعيب
 لان الخطاب يستفد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله فاشار الشارح الى
 هذا الجواب بقوله فعلى تقدير ثبوته ثم ترفى عليه بما ذكره القاضى البيضاوى
 يعنى اننا لانسلم صحة ثبوت ذلك المروي وعلى تقدير تسليم صحته لانه من مرويات
 الصحيحين لكن لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة لجواز انهم فعلوا ذلك
 قبل دخول رمضان في الصوم النقل وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز
 وانما الممتنع تأخيره عن وقت الحاجة ولو سلم انهم فعلوا ذلك في رمضان لكن
 لانسلم لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا وانما يلزم ان لو كان الخيط
 الابيض والخيط الاسود مجعلا يحتاج الى البيان حتى يقال اخبر البيان عن وقت
 الحاجة لكنه ليس بمجمل بل هما مشهوران في الفجر والنسب فالله تعالى اكثف
 او لا يشهر نهما في ذلك ثم صرح بينان الكشف والابض لما التبس ذلك على
 بعضهم هذا ولا يخفى عليك انه يلزم على التسليم الثاني ثبوت نزول من الفجر حين
 دخول رمضان ولم يثبت ذلك كيف وانه مشاف لما ذكرناه عن القرطبي من ان مدة
 تأخير نزول من الفجر على تقدير صحة رواية سهل عام كامل تأمل ثم لا يخفى عليك
 ان ما ذكره صاحب الكشف من ان حديث سهل غير صحيح عند من لا يجوز تأخير
 البيان يؤيده ما رواه البخارى عن عدى بن حاتم قال لما نزلت حتى يتبين لكم الخيط
 الابيض من الخيط الاسود عمدت الى عقاب اسود و الى عقاب ابيض فجعلتهما
 تحت وسادتي فخطت انظر في الليل فلا يستبين لي فعدوت على رسول الله صلى
 الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فقال انما ذلك سواد الليل وياض النهار ووجه
 تأييده على ما ذكره القرطبي ان حديث عدى يقتضى ان قوله من الفجر نزل
 متصلا بقوله من الخيط الاسود بخلاف حديث سهل فانه ظاهر في تأخير نزوله
 فتعارضوا فرجحوا تلك الطائفة حديث عدى قالوا ان حديث سهل غير صحيح فان
 قيل فعلى هذا فامعنى الخيط في الآية المذكورة اجب بان عدى اخل الخيط على

و اما تأخيره عن وقت الخطاب فقول
 يجوز مطلقا وقيل يمنع مطلقا وقيل
 يمنع في الظاهر اذا اريد به تحريمه
 لاقى الحمل وقيل يجوز في الحمل ويمنع
 في غيره لكن المنع تأخيره هو البيان
 الاجمالي كأن يقال هذا العام مخصوص
 او شخص وجوزوا تأخير التفصيل بعد
 قران البيان الاجمالي والمختار عندنا
 جوازها اجمالا وتفصيلا في بيان
 التعمير والتفسير وامتناعه في بيان التغيير
 باقسامه وفائدة الخطاب على تقدير
 تأخير البيان العزم على الفعل وانتهى له
 عند ورود البيان فانه يعلم منه احد
 المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه
 لا يفهم منه شيء ما أصلا لنا في جوازها
 في التعمير والتفسير قوله تعالى ثم ان علينا
 بيانه حيث اريد به التفسير لا التغيير لانه
 حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه
 السلام من معانيه ولان البيان في اللغة
 الابيضاح ولا يوضح في التغيير فلا يحمل
 عليه مطلقه

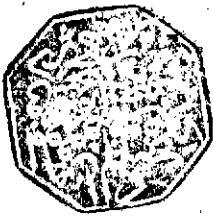
حقيقته وفهم من قوله من التعمير من اجل التعمير ولم يجعله بيانا وقيل على تقدير
 صحة حديث سهل ايضا يمكن الجمع بينهما بان حديث عددي متأخر عن حديث
 سهل فكان عددا لم يلقه ما جرى من حديث سهل وانما سمع مجرد الآية ففهمها
 على ما وقع له حين له النبي عليه السلام القصة (قوله فقول يجوز مطلقا) اي
 سواء كان بيان تقريرا وتفسيرا وتغيرا وظاهرا او مجعلا وهو مختار ابن الحناجب
 واستدل عليه بوجوه منها قوله تعالى واعلموا انما نعطيهم من شيء فان الله خبيره
 والرسول ولذي القربى حيث ائمت خمس النعمية للمذكورين مطلقا وانبت لذوى
 القربى عموما وكل واحد منها بما له ظاهر اريد خلافة من غير ذكر بيان اجمالي
 او تفصيلي اما النعمية فان ظاهرها الاطلاق ولكن اريد خلافة لانه بين بعد ذلك
 ان السلب لا مقابل اما بالعموم المستفاد من قوله عليه السلام من قبل قتيل فانه
 سلمه واما رأى الامام كما هو مذهب ابي حنيفة واما ذوقوا القربى فكذلك ظاهر
 الاطلاق ثم بين بعد ذلك ان ذوى القربى بنوا هاشم دون بنى امية وبنى نوفل فدل
 على جواز تأخير البيان مطلقا وباقى الوجوه مذكور في محصره (لا يجوز) وقيل
 يمنع مطلقا وهو مختار الصيرفي والحناجزي (قوله وقيل يمنع في الظاهر)
 وهو مختار الكرخي يعني انه فصل بين الحمل وغيره فنعاه في غير الحمل وهو ماله
 ظاهر غير مراد واريد ظاهره كالعام الذي اريد به الخاص والمطلق الذي اريد به
 المقيد وكالتسوخ وجوزها في الحمل وهو ما ليس له ظاهر (قوله وقيل يجوز
 في الحمل) واختاره ابو الحسين (قوله كان يقال) اي وقت الخطاب متصلا
 بالعام او بالمطلق هذا العام مخصوص وهذا المطلق مفيد لو هذا الحكم تسوخ
 بل ان زيادة عليه (قوله تأخير التفصيل) اي البيان التفصيلي وذلك لان تفصيل
 ما خص من العام وبيان يذكر الصفة التي قيد بها المطلق وبيان يعين وقت التسوخ
 (قوله يعلم منه احد المتلوات) قيل هذا في المشترك ظاهرا واما في الحمل فلا
 اذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان اصلا فان الحمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا
 واجيب بان الحمل يعلم منه قبل البيان ان له معنى من العسائى وان لم تدرك
 خصوصية وهذا القدر يكفي في المقصود (قوله بخلاف الخطاب بالمهمل)
 اي ما لا يوضحه (قوله لانه حمل على بيان ما اشكل على النبي عليه السلام) قال
 الحافظ ابن حجر في تفسير البيان اي علينا ان نقرأه ويحتمل ان يراد به بيان مجملاته
 وتوضيح مشكلاته فيستدل على جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما هو
 الصحيح في الاصول ووجه الاستدلال ان ثم التراخي (قوله مطلقه) اي مطلق

ولانه مراد بالاجماع فلا يبراد غيره رفعا
لعموم المشترك وفي التقرير معنى التفسير
بل اولى ولنا في امتاعه في التغير قوله
عليه السلام فليكفر عن يمينه ولو جاز
تراخيه لما اوجب النبي عليه السلام
التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر
ثم لما اشترط الاتصال في بيان التغير
وكان التخصيص تغير اخلافا للشافعي
رحم الله فانه عنده بيان محض فيجوز
تاخير استدل لا يوجد ثلاثه

البيان (قوله ولانه مراد بالاجماع) اى بيان التفسير فلا يبراد غيره سواء كان
بيان تقرير او تغير دفعا لعموم المشترك فان قيل فعلى هذا لا يثبت جواز تاخير
بيان التقرير وهو داخل في المدعى قلنا نعم الا انه يثبت بطريق الدلالة على
ما اشار اليه بقوله وفي التقرير معنى التفسير بل اولى لا بطريق الارادة من لفظ
البيان (قوله قوله عليه السلام فليكفر عن يمينه) قال عليه السلام من حلف على
يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليات بالذى هو خيرا وقال
في التوضيح وجه التمسك لان النبي عليه السلام اوجب الكفارة ولو جاز بيان
التغير متراخيا لما وجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول الحالف متراخيا ان
شاء الله فيبطل يمينه ولا يجب الكفارة مطلقا لعمينا ولا تخيرا واورد عليه انه
كما يجوز ان يقول متراخيا ان شاء الله يحتمل ان لا يقول ذلك فعلى للتغير الثاني
يجب الكفارة فلا وجه لثني وجوبها مطلقا على تقدير جواز تاخير بيان
التغير ولهذا اليراد عدل عنه الشارح رحمه الله وقال لو جاز تراخيه لما اوجب
النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستن او يكفر يعنى لو صح التراخي
اوجب احدهما لا يمينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب
احد الامرين واما جل ما ذكره صاحب التوضيح على هذا المعنى على ما زعمه
صاحب التلويح فيعيد نعم يمكن حل كلام صاحب التوضيح على ظاهره
بان يقال في وجه التمسك ان الكفارة لا يجب الا بالحث واذن النبي عليه السلام
بالحث في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد انما هو لاجل الضرورة
وهو كون غير المحلوف عليه خيرا منه بان يكون الحلف على امر غير مشروع
ولو كان تاخير البيان بالاستثناء جائزا لم تتحقق الضرورة فلا يكون الاذن في الحث
مشروعا لحصول الاجتناب عن الحث بامر مشروع اعنى قوله ان شاء الله
متراخيا فلم يجب كفارة اصلا فعلى هذا التقرير لا وجه للعدول الى ما ذكره الشارح
هذا وقد اعترض بان دليلكم هذا وان دل على مدعاكم لكن عندنا ما ينفيه وهو
ما قدر روى ان النبي عليه السلام قال لا غرون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله
وايضا سأل اليهود عن مدة لبث اصحاب الكهف في كهفهم فقال اجيبكم
غدا فخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اتي فاعل ذلك غدا الا
ان يشاء الله فقال عليه السلام ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله
عليه السلام غدا اجيبكم بايام اجيب عن الاول بان السكوت العارض يحمل
على ما لا يعد في العرف منفصلا من نحو السكوت لنفس او سعال جملتين

الأدلة من الثاني بان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله عليه
 السلام عدا ابيكم بل معناه اقبل ذلك اي اقبل كل ما اقول له في قاعلي
 عدا عيشة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك اقبل كذا وكذا فتقول ان شاء الله
 هذا عند الجمهور وقال ابن عباس يجوز بيان التخيير متراخيا ولو بعد سنة وعن
 سعيد بن خبير ولو بعد يوم او اسبوع او شهر (قوله الاول ان قوله تعالى ان الله
 يأمركم) الآية استدلو بهذه الآية بطريقتين احدهما ما ذكره في الاسلام
 بان الله تعالى امر بفتح بقرة مطلقة حيث قال ان الله يأمركم ان تدبحوا بقرة
 والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مفيدة باوصاف متعددة والتقييد
 بخصوص للعام فلما يجوز التخصص متراخيا لما بينها متراخيا والثاني ما ذكره
 المحقق في شرح المختصر وهو المذكور في كتب الشافعية ان الله تعالى امرهم
 بفتح بقرة معينة لامة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله ان تدبحوا بقرة فقد اراد به
 خلاف الظاهر ثم تأخريا نها فدل على جواز تأخير بيان ماله ظاهر غير مراد
 والبدليل على كون المراد بقرة معينة امور احدها انه عطفها بعد سؤالهم بقوله انها
 بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وبقوله انها بقرة صفرا فاقع لونها والتخيير
 في القول راجع الى المأمور بها فكذا في الجواب فكان معينا وثانها انهم
 لم يؤمروا بالتجدد ولو كان المأمور به بقرة مطلقة لكان الامر طلعين امر التجدد
 لا بالاول واللازم باطل بالاتفاق للإجماع على انهم لم يؤمروا بالتجدد اذ لو امروا
 بالتجدد لكان الواجب من تلك الصفات هي المذكورة آخر ادون ما ذكرت او لا
 وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة ولو بالاجماع فتبين انه بيان
 للموجب او لا وان التصف بجميع الصفات المذكورة مطابق للمأمور به او لا لانه
 نسخ للأطلاق وثانها انها لو كانت مطلقة لما سألوا عن تعيينها لخروجهم عن
 العهدة بفتح اية بقرة كانت فدل انها معينة والذي ظهر من كلام الشارح انه
 اختار الطريقة الاولى اتباعا لفرض الاسلام بدليل قوله بعم الصفراء وغيره ثم
 خص متراخيا وبدليل جوابه الآتي ايضا لانه لو اختار الطريقة الثانية اتبعا
 للمحقق لما استقام قوله بعم الصفراء وما ذكره في الجواب الآتي وهذا لان الموافق
 لهذه الطريقة ان يقول ان المأمور بقوله تعالى ان تدبحوا بقرة هو المعينة لامة هو
 الظاهر من البقرة المطلقة فقد اراد به خلاف الظاهر ثم تأخريا بيان تلك المعينة
 فدل على جواز تأخيرها ثم يجيب عنها باننا نسلم كون المراد بقرة معينة بل هي
 بقرة مطلقة على ما هو الظاهر من قوله تعالى ان تدبحوا بقرة فلا يحتاج الى بيان

الاول ان قوله تعالى ان الله يأمركم
 ان تدبحوا بقرة بعم الصفراء وغيره ثم
 خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة
 مخصوصة الثاني انه تعالى قال لنوح
 عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين
 اثنين واهلك الامن سبق عليه القول
 والاهل شامل لابنه وغيره ثم خص بقوله
 انه ليس من اهلك الثالث انه تعالى قال
 انكم وما تعبدون من دون الله حصب
 جهنم فلا سمعه ابن الزبير قال لسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم انت قلت
 ذلك قال نعم



حتى يقال انه قد تأخر ويدل على ان المراد مطلق البقرة قول ابن عباس رضي الله
 عنه قال انهم لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزائهم ولكنهم شددوا على انفسهم بالسؤال
 فشد الله تعالى عليهم ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كادوا يفتلون فانه دل على
 انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعسفا (قوله
 قال اليهود) اي قال ابن الزبير (قوله ووجب رد هذه الوجوه) جواب لما (قوله
 لا تخصص للعلم) اذا مطلق ليس بعام عندنا وان كان عاما عند الخصم فيكون
 الجواب تحقيقا لا لازما وقد يجب عنه بطريق الازمام ايضا على ما سيأتي بيانه
 (قوله فيكون نسخا) قال ابو منصور الماتريدي القول بان المطلق كان مرادهم
 صار المقيد مرادهم اذ يؤول الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا
 اضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لا بد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم
 بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وان شاء الله لمهندون اي الى البقرة
 المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد لا يجوز لانه بدء وجهل لعواقب
 الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حل الآية عليه بل الامر في الابتداء لا في بقره
 مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما
 آخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك
 بين لنا هاهي بين لنا ما لو نهها وتولى الله تعالى بيانه لهم فلو حل على النسخ
 لا يمكن بيانها لها بل يكون رفضا لذلك الحكم وهو خلاف النص واما
 ما روى عن ابن عباس من اخبار الآحاد وهو بظواهره اثبات البداهة في حكم الله
 تعالى وتغيير ارادته لان ظاهر قوله لو ذبحوا اية بقره كانت لاجزائهم يقتضي ان
 مراد الله تعالى هو المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشد الله تعالى عليهم
 يقتضي اثبات الحكم في المقيد فيكون مرادهم بعد كون المراد مطلقا قبل
 التقييد ثم صار المقيد مرادهم ان صلنا جواز تأخير تقييد المطلق باعتبار ان
 التقييد نسخ للاطلاق فلا حاجة الى الجواب لانه بمنزلة عن محل النزاع وهو
 تخصيص العام وان لم نسلم جواز ذلك بطريق البيان لكونه مؤديا الى الجهل
 واعتقاد غير الحق او اعتماد ما لا سبيل لنا الى معرفته فالجواب عنه اننا لانسخ على
 هذا التقدير عدم افتراض بيانه به لجواز اعلام موسى عليه السلام بالهم عند نزول
 الامر ان المراد ذبح بقره معينة لا مطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تأخر
 البيان التفصيلي الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا انتهى
 ورد بان شرط النسخ التمكن من عقد القلب والعلم ان كان شرطا فهو شرط للعقد

قال اليهود عبدوا عبدوا عن برا والنصارى
 عبدوا المسيح وبنو ملج عبدوا الملائكة
 ثم نزل قوله تعالى ان الذين سبقتم لهم
 منا الحسن اولئك عنها مبعدون يعني
 عن برا وعيسى والملائكة عليهم السلام
 ووجب رد هذه الوجوه فاشار الى رد
 الاول بقوله (وبيان البقرة تقييد)
 للمطلق لا تخصيص للعلم وفيه الكلام
 (فيكون نسخا) لما سيأتي ان شاء الله
 تعالى

لا يتمكن منه وعدم ضيق الزمان عن التمكن بالعقد ظاهر ولا يخفى على احد
ويشبههم لا يدل على عدم العلم بالواجب لكونه تعنا منهم وقوله لاني بقرة مفيدة
خلاف ظاهر النص لان ظاهره هو المطلق ثم ان المصنف اقتصر في الجواب
على ما ذكره من ان تعقيد المطلق نسخ فيجوز تأخيره ولم يزد عليه انما سلمنا ان تعقيد
المطلق بيان ولا يجوز تأخيره لكن لانسم انه مترشح فيما نحن فيه بل هو مقترن
بجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح العينة
فكان هذا بيانا اجاليا مقارنا على ما ذكره ابو منصور لان الجواز غير كاف
في المقام الالزامي بل لا يده من التحقق (قوله يكون الاستثناء بقوله الامن
سبق منقطعا) ويكون قوله ليس من اهلك بيانا ابتدائيا لتعليل الاستثناء
الذي كونه (قوله ليس من اهلك الذي لم يسبق عليه القول) والازم التناقض
لان الضمير في انه راجع الى من سبق عليه القول (قوله لم يتناول عيسى وعزرا
والملائكة) يعني ان صدر الآية لم يتناول هذه الثلاثة لانهم عقلاء وكلمة ما لغير
العقلاء فلا يتناولها فلا تخصص بدون تناول فان قيل شق ال ابن الزبيري
وهو من الضمراء يدل على تناول وكذا عدم رد النبي عليه السلام يدل عليه
فاجاب عن الاول بان ابن الزبيري انما اورده تعنا بالجواز في العقلاء او تغليب
غير العقلاء بناء على ان اكثر معبود انهم الباطلة من غير ذوى العقول فغلب
جانب الكثرة لانه خص بقوله ان الذين سبق لهم منا الحسنى مترشيا حيث
يكون هذا القول لبيان ان الجواز ليس بمراد في صدر الآية ولو على زعم المائل
لا لتخصيص العام وقيل اما سؤال ابن الزبيري كان بناء على ظنه ان ما ظاهر
فيمن يعقل لكثرة استعماله في جوائبه حيث ان ظنه هذا باطل لانه ظاهر فيما
لا يعقل والجواب عن الثاني ان عدم رد النبي عليه السلام ممنوع لما روى انه
عليه السلام قال ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل ومن لمن يعقل
ولو سلم سكوتك فذلك لماعرف من تعنتهم ومجادلتهم بالباطل مع علمهم ان الكلام
لا يتناولهم فان قيل فعلى هذا فما موقع قوله تعالى ان الذين سبق لهم منا
الحسنى قلنا انه بيان لتعنتهم ابتداء لانه تخصيص على ما صرح به في التقرير
(قوله اما التخصيص) لما ذكر ان التخصيص من انواع بيان التغيير عندنا شرح
في بيان التخصيص نفسه (قوله لتناول الجمع ويجوز) مثل القوم والرهط
اذ ليس لهذه الالفاظ من الفاظ العموم افراد بل لها متناول (قوله لكثرة
لا يكون حغيرا مطلقا كما سبق) حيث قال عمه فان كلا منها وان سميتا تخصصا

ان تعقيد المطلق نسخ فلا يضر التراخي
بل يلزمه والى رد الثاني بقوله (والاهل
لم يتناول ابن نوح تغليه السلام) لان
المراد بالاهل الاهل اجمالا ولا شك ان من
لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له بهذا
المعنى لانه متناول له فكيف يخص
مترشيا بقوله انه ليس من اهلك فعلى
هذا يكون الاستثناء بقوله الامن سبق
عليه القول منقطعا (ولو سلم) ان الاهل
متناول لابن نوح يكون المراد به الاهل
قراية (فقد اخرج) الابن (بالاستثناء)
بقوله الامن سبق عليه القول لان
الاستثناء حيث يكون متصلا فيخرج
الابن به لا بالتخصيص المترشي وحيث
يكون معنى قوله تعالى انه ليس من اهلك
اي ليس من اهلك الذي لم يسبق
عليه القول فالاضافة للمهد والى رد
الثالث بقوله (وما) في قوله تعالى انكم
وما تعبدون (لم يتناول عيسى وعزرا
والملائكة) عليهم السلام حقيقة لان
ما تغير العقلاء وانما اورده ابن الزبيري
تعنا بالجواز او التغليب لانه خص بقوله
ان الذين سبق لهم منا الحسنى الآية
(لانهم) يعني ابن نوح وعيسى
وعزرا والملائكة (خصوصا) تخصصا
(مترشيا) حتى يلزم جواز تراخي
التخصيص فلزم تراخي المعبر

-

لكنه لا يجعل العام ظنيا في الباقي مطلقا بل ان اقتضى خروج بعض معلوم
 يكون العام في الباقي قطعيا وان اقتضى خروج بعض مجهول يكون فيه ظنيا
 (قوله لا يسمى تخصيصا في اصطلاحنا) بل يسمى غاية وصفة وحالا وبدل
 البعض واحتز بقوله في اصطلاحنا عن اصطلاح الشافعية فان قصر العام على
 بعض ما يتناوله مطلقا تخصيص عند الشافعية (قوله في النزول والورود)
 الاول في الآية والثاني في الحديث (قوله تأخر صفة مبيته) اي صفة كونه
 العقل مينا لاذات العقل (قوله ويجوز التخصيص بالعادة) وقد تقدم بيان
 هذا وما يكون بنقصان بعض الافراد وزيادته في بحث العام (قوله لا القياس)
 اختلف في انه هل يجوز تخصيص العام بالقياس او لا يجوز مثل ان يعم قوله تعالى
 خذ من اموالهم صدقة المديون وقبره فيخص المديون منه قياسا على الفقير قال
 ابو حنيفة واكثر اصحابه ومنهم ابن ابيان ان كان العام مخصوصا قبله جاز والافلا
 وقال الشافعي ومالك واحمد والاشعري وابو هاشم وابو الحسين وهو رواية عن
 ابي حنيفة رحمه الله يجوز مطلقا وقال ابن سريج يجوز ان كان القياس جليا
 كقياس تحريم الضرب على حرمة التأفيف وهو ماسميءه دلالة والافلا وقيل
 يجوز ذلك ان كان الاصل المقيس عليه مخرجا من العام بنص والافلا وقال
 ابو على الجبائي لا يجوز مطلقا بل يقدم العام مطلقا جليا كان القياس او خفيا
 ومخصوصا كان العام او لا وقال القاضي وامام الحرمين بالوقف وقال ابن الحاجب
 المختار جوازه ان ثبت عليه العلة بنص او اجمال او كان اصل القياس مخصوصا من
 العام وان لم يثبت احد هؤلاء الامور المذكورة يعتبر القران الموجبة للتفاوت
 والتساوي في آحاد الوقائع فان ظهر ترجيح خاص بالقياس عمل به في تخصيص العام
 به والا عمل بصوم الخبر ولا يخص بالقياس واستدل اصحابنا على مخارجه
 بوجهين احدهما ان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعيا والقياس بين عدم
 دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص بتخصص فان هذا العام ظني
 كالقياس ورجح القياس لكونه مؤيدا بما يشاركه في بيان عدم دخوله بعض
 الافراد اعني المخصص الاول فيجوز تخصيصه به يعني ان القياس المستنيط من
 المخصص الاول يبين ان قدر ما تعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما ان ذلك
 المخصص يبين ان قدر ما يتناوله لم يدخل تحته فكان القياس مؤيدا به فرجح
 على العام الظني وقوله رحمه الله مؤيدا على صيغة اسم المفعول بيان لوجه ترجيح
 القياس على النص مع كونها ظنين حتى خص ذلك النص به وثانيهما ان

اما التخصيص فقصر العام على
 بعض متناوله لم يقل بعض افراده
 ليتناول الجمع ونحوه (بكلام) خرج به
 القصر بالعقل والعادة ونحو ذلك فانه
 وان كان مسمى بالتخصيص في العرف
 لكنه لا يكون مغيرا مطلقا كما سبق
 في بحث العام والمقصود ههنا ترفيعة
 (مستقل) خرج به الاستثناء والشرط
 ونحوهما مما مر فان شيا منها لا يسمى
 تخصيصا في اصطلاحنا (موصول)
 للعام في النزول والورود (حقيقة)
 وهو ظاهر (او حكما الجهل بالتاريخ)
 فانه اذا جهل بحمل المخصص على
 مقارنته للعام فخرج به الموصول المترخي
 فانه نسخ (ويجوز التخصيص بالعقل)
 وضع المظهر موضع المضمحل ان المراد
 بالتخصيص هم ما خبر ما سبق على ما سبق
 وانما جاز به لخروج الواجب من نحو الله
 خالق كل شئ وهو على كل شئ قدير
 لا سيما مخلوقيته ومقدوريته
 تعالى فان قيل البيان مؤخر والعقل
 ليس كذلك وايضا لوجاز التخصيص
 به لجاز النسخ ايضا وهو محال بالاجماع
 قلنا الواجب تأخر صفة مبيته لاذاته
 والعرف بين التخصيص والنسخ
 ظاهر لان النسخ سواء بين امد الحكم
 اورفعه محجوب عن نظر العقل
 بخلاف خروج البعض عن الخطاب

(و) يجوز تخصيص (بالعادة) يعني ان العادة اذا اخصت بتناول نوع من انواع متاولات اللفظ العام تخصصه به استحسانا نحو ان يحلف لا يأكل رأسا يقع على المتعارف الذي يتباع في السوق ويكسب في الثاثير وقبل لا تخصصه وهو القياس لانه الحقيقة اللغوية لنا ان الكلام للفهام فالملطوب به ما يسبق الى الافهام وذا هو المتعارف قطعاً فيصرف اليه الكلام (و) يجوز ايضا (بفضان بعض الافراد) فيكون اللفظ اولى بالعض الآخر نحو كل مملوك لى كذا لا يقع على المكاتب (او زيادته) كالفأ كهة لا يقع على الغناب (لا القياس) يعني لا يجوز تخصيص العام ابتداء بالقياس اما لان المخرج بالقياس داخل تحت العام قطعاً والقياس يبين عدم دخوله ظناً فلا يسمع بخلاف العام بعدا التخصصه فانه ايضا ظني والقياس مؤيد بما شاركه في بيان عدم دخول بعض الافراد واما لان التخصص وان كان بيانا من وجه معارض من وجه آخر كما صرحوا به والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه (و) لا (الاجماع) لان زمان الاجماع متراخ ولا تخصص مع التراخي وان وقع ذلك صورة فاما هو بنص مجهول التارخ محمول على المقارنة حقيقة

التخصص وان كان بيانا من وجه فهو معارض من وجه آخر والقياس لكونه ظنيا لا يعارض النص ولو بوجه وقد يستدل عليه بوجه ثالث وهو ان الاصل الذي يستدل به القياس لا يصلح مينا لهذا العام اى الذي لم يخص استثناء لعدم تناوله شيئا من افراد ان هذا العام لم يخص قبل القياس فكذا القياس المستنبط من هذا الاصل لا يصلح مينا لذلك العام ايضا فلما اعتبر لا يكون الامعارضا والقياس لا يصلح معارضا للنص واعترض عليه بان عدم صلوح الاصل للبيان انما هو باعتبار عدم تناوله لشي من افراد العام والكلام في القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعتم صلوح الاصل للبيان لا يستلزم عدم صلوح القياس لذلك ورد بان عدم تناول الاصل يستلزم عدم تناول الفرع فكيف يصح ان يقال والكلام في القياس المتناول له واستدل الشافعي ومن معه بان العام ظني مثل القياس فيجوز التخصص به وجوابه منع كونه ظنيا على ما مر بيانه واستدل الجبائي بانه لو قدم القياس على عموم الخبر لم يقدم الاضعف على الاقوى والجواب منع بطلان تقديم الاضعف على الاقوى وانما يبطل ذلك انه لو كان الاقوى مطلقا بالكلية وهو ليس كذلك بل انما قدم القياس جماع بين الدليلين وعمل بهما لا لا بطل العام بالكلية واستدل ابن الحاجب على الشق الاول من مختاره بان عليه العلة اذا كانت ثابتة بنص او اجماع او كان الاصل مخصصا من العام كان القياس كالنص الخاص فيخص العموم جمعا بين الدليلين بخلاف ما اذا لم يتحقق شيء منهما فان القياس وان ترجح لكونه خاصا على العام دلالة لكن اجتمعا ان لا تكون العلة المستنبطة والمختلف فيها علة بخلاف ان يرجح العام عليه من هذا الوجه والجواب عنه اننا لانسلم رجحان القياس على العام دلالة لكونه خاصا لان القياس الذي ثبت به الظن كالعام والخاص انما يكون اقوى دلالة اذا كان كصا واستدل على الشق الثاني من مختاره بان العلة اذا كانت مستنبطة لا تخصص العام لان المستنبطة اما ان تكون راجحة على العام فيما اردت تخصصه او موجهة او مساوية والرجوحه والمساوية لا تخصص الا بالانتماء ترجيح الرجوح او احد التساويين من غير مخرج والراجحة تخصص فيكون القياس حينئذ تخصصا على تقدير واحد وغير تخصص على التقديرين ووقوع احتمال واحد من اثنين اقرب من وقوع واحد معين (قوله) وان وقع ذلك صورة) اشارة الى رد ما يقال ان الاجماع خصص آفة التخصيف بالاحرار فان حد العبد في الضد نصف حد الاحرار ووجه الرد ان ذلك

التخصيص ثابت بقوله تعالى فليهن نصف ما على المحصنات من العذاب
 لا بالاجماع وذلك لان التصيف فيه معمل بنقصان النعمة في حق الارقاء وهو
 موجود ههنا فنصف فيحمل قولهم الاجماع خصص هذه الآية على معنى ان
 الاجماع ينضم وجود المخصص الذي جهل تاريخه وحل على المقارنة الحقيقية
 لجهل تاريخه وهذا كما قالوا لو عمل اهل الاجماع على خلاف نص فانه لا يكون
 اجماعهم ناسخا لذلك النص بل الناسخ هو الدليل الذي تضمنه الاجماع لان النسخ
 لا يكون بغير خطاب الشرع والاجماع ليس بخطاب الشرع وان امكن ان يكون
 دليلا عليه (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب) اختلفوا في جواز تخصيص
 الكتاب بالكتاب فذهب من منعه على ما اشار اليه بقوله خلافا للبعض والجمهور على
 جوازه ثم اختلف المجوزون في كيفية الجواز انه مطلق او مقيد فقال ابو حنيفة
 واصحابه والقاضي ابو بكر وامام الحرمين يجوز مقيدا اعني اذا علم تأخر الخاص
 اذ لو علم تقدمه لنسخه العام ولو جهل التاريخ يحمل على المقارنة فيثبت حكم
 التعارض بينهما في ذلك القدر فتساقط الا ان اباحيفة واصحابه قالوا انما يخصه
 اذا اتصل الخاص المتأخر بالعام اذ لو تراخي كان ناسخا له لا يخصه فيبقى العام
 قطعا حتى لم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد خلافا للقاضي والامام
 فانهما قالوا الخاص المتأخر يخصه اتصل به او لم يتصل وقال الشافعي ومالك
 يجوز تخصيصه به مطلقا تقدم او تأخر علم التاريخ او جهل واختاره ابن الحاجب
 فقوله لكنه استدراك من قوله يجوز تخصيصه بالكتاب له يعني انهم اتفقوا
 في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ثم اختلفوا على ثلاث فريقي فقال القاضي
 وامام الحرمين كذا وقال ابو حنيفة واصحابه كذا وقال الشافعي ومالك كذا
 استدلال المانعون بأربعة اوجه الاول ان العام المتأخر بمنزلة التخصيص على الافراد
 واحدا بعد واحد فاذا قال اقتل زيدا المشرك ثم قال لا تقتل المشركين فكاه قال
 لا تقتل زيدا المشرك ولا خالد المشرك ولا عمر المشرك ولا شك ان هذا ناسخ لقوله
 اقتل زيدا المشرك فكذا ما هو بمنزلة فلا يكون تخصيصا وكذا الحال في كتاب الله
 تعالى وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب لا مطلقا بل
 فيما اذا كان العام مؤخرا اجب منه بان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص
 بخلاف صورة التخصيص على الاحاد واذا احتمل النسخ والتخصيص فالحمل على
 التخصيص اولى لانه اكثر وقوعا ولا رفع فيه للحكم كما لو تأخر الخاص وفيه نظر
 لان قوله لا تقتل المشركين يحتمل التخصيص بالمقدم او غيره والاول ممنوع

(و) يجوز التخصيص (بالكتاب له)
 اي الكتاب خلافا للبعض لكنه عند
 القاضي ابى بكر وامام الحرمين اذا علم
 تأخر الخاص اذ لو علم تقدمه بنسخه
 العام ولو جهل التاريخ يحتمل
 على المقارنة فيثبت حكم التعارض
 بينهما في ذلك القدر وكذا عندنا لكن
 اذا اتصل الخاص المتأخر اذ لو تراخي
 كان ناسخا ويبقى العام في الباقي قطعا
 فلم يجز تخصيصه بالقياس وخبر الواحد

والثاني لا يفيد سوى التفرق بين الصورتين وذلك باطل لعدم العاضل بينهما
في ذلك ولا نالنا ان نسخ رفع بل لبيان انتهاء الحكم على ما تقدم الثاني وهو
دليلهم على نفي تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا ان القول بذلك على خلاف
قوله تعالى لتبين للناس فانه يدل على ان الرسول عليه السلام هو المبين لكل
القرآن فلو جاز ذلك كان المبين غيره فلا يكون الرسول عليه السلام مبينا واجب
او لا يمنع باننا نسلم ان الآية تدل على ان الرسول مبين لكل القرآن فلا ينافي ان
يكون غيره مبنا لبعض وفيه احتمال للدليلين فكان اولى ولو سلم انه مبين لكل
القرآن لكنه قديسه بالكتاب وقديسه بالسنة فكونه مبنا لا ينافي في كون
الكتاب مبنا ايضا لان البيان كما يجوز نسبه الى الكتاب الذي بين به للرسول
جاز نسبه الى الرسول ايضا ثانيا بالمعارضة بان نقول ان قوله تعالى وتزانا عليك
الكتاب تيانا لكل شيء يدل على ان القرآن مبين لكل شيء والكتاب شيء فيكون
مبنا له واذا كان الكتاب مبنا للكتاب لا يكون الرسول مبنا له للاستغناء عنه
او لتلازم تحصيل الحاصل ودفعت المعارضة بان القدر المبين من الكتاب شيء
فلا بد وان يكون مبنا للكتاب وقد يكون مبنا بنفسه لا يحتاج الى بيان
فكان متروكا الظاهر فلا يصح به الثالث انه لو جاز تخصيص عام الكتاب بخاصه
لزم ان يكون متاخر عن العام لانه بيان والبيان يستدعي تاخير المبين والمزوم
حق بالاتفاق فاللزم منه فلا يجوز ان يكون العام متاخر عن الخاص المخصص
وهذا الوجه دليل على نفي تخصيص الكتاب بما قدم عليه من الكتاب لا مطلقا
واجب عنه من طرف من جوره مطلقا منع استدعاء البيان تاخر المبين ورد
بان التخصيص لبيان ان بعض ما يصلح ان يتناول العام ليس براه والاشياء
ذلك تقدم العام على المخصص لا يمنعه الامعانء مكابر الرابع ان العام المتأخر
احدث من الخاص المتقدم والاحد بالاحد واجب لقول ابن عباس رضي
الله عنه كما نأخذ بالاحداث فالاحداث واجب باننا نحمل العام الاحداث
الذي يجب الاخذ به على غير المخصص جعنا بين الأدلة فان الدليل المتقدم
يقضي تقديم الخاص المتقدم على العام المتأخر وهذا الدليل يقضي
عكس ذلك فيجمل على غير المخصص جعنا بينهما واستدل على ما اخبره ان
الحاجب بوجهين أحدهما الوقوع فانه دليل الجواز لا محالة وهو في قوله تعالى
واولات الاحمال اجلهن ان يرضعن حملهن فانه مخصص لقوله تعالى والذين
اشرفون حكمه ويدرون ازواجهم يرضعن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا مع تاخر العام

واجب بان لا نسلم ان اولات الاحمال خاص بل هو عام ايضا لعمومه في المطلقة
 وغيرها ولو سلم انه خاص لكن لا نسلم ان قوله والذين يتوفون منكم الآية متأخر
 لما روي ان ابن مسعود قال من شاء باهله ان سورة النساء القصصى نزلت بعد
 التي في سورة البقرة الثاني ان دلالة العام على ما يدل عليه الخاص ليست
 مقطوعا بها لكونه غير نص فيه بخلاف دلالة الخاص فانها مقطوع بها لكونه
 نصا والقاطع لا يبطل بالمتحمل واجب عنه بان دلالة الالفاظ غير قطعية
 عندهم لجواز الخلف عنها فكان تناقضا وبان العام كالخاص في كونه قطعيا
 في الدلالة عند الحنفية فلا يصح الاحتجاج به عليهم واستدل ابو حنيفة واصحابه
 على نفي كون المخصص مقدا على العام المخصص بما استدل به المانعون من الوجه
 الاول والثاني وعلى كونه متصلا بالعام بما تقدم من ان التخصيص من اقسام
 بيان التغير فلا يجوز تراخي (قوله ويجوز التخصيص بالكتاب السنة) خلافا
 لبعض ولم يذكره حذرا من التطويل استدلل المجوزون بوجهين احدهما قوله
 تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة الاشياء فتدخل تحته
 وفيه نظر لما تقدم انما من انه متروك الظاهر فلا يحتاج به الثاني ان القرآن الخاص
 قاطع متا ودلالة العام من السنة محتمل من حيث الدلالة فيكون الكتاب
 مخصصا والزم ابطال القطع بالمتحمل اذا فرض تعدد الجمع بينهما ورد بما سياتى
 في النسخ من ان نسخ الكتاب بالسنة جائز وفيه نظر للفرق بين النسخ والتخصيص
 واستدل المانعون بان السنة مبنية لغبرها لقوله تعالى تبين للناس فلو كان الكتاب
 مينا لهازم ان يكون مينا لمينه وهو باطل واجب بان السنة كلها ليست
 تحتاج الى البيان بل المحتاج اليه بعضها والكتاب كذلك فلا يجوز ان تبين
 بعض كل منهما بعض الاخر بحسب الاحتياج (قوله اما التخصيص بالسنة
 للكتاب) اعلم ان تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة والمشهورة
 علم اتصال ذلك المخصص لعام الكتاب مؤخر عنه او جهل التاريخ يجوز
 بالاتفاق لقوله تعالى تبين للناس على ما تقدم واما بخبر الواحد فاختلف فيه
 فقال مالك والشافعي واجدانه يجوز مطلقا و ابو حنيفة معهم في جواز
 على ما نقله ابن الحاجب والشارح المحقق لكن خطاء هذا النقل عند الشيخ
 اكمل الدين وقال وانما المنقول عن ابن حنيفة قول ابن ابي ان خص
 بالكتاب دليل قطعي جازوا فلا وقال الكرخي ان خص بمنفصل جازوا فلا وقال
 بعضهم لا يجوز مطلقا وتوقف القاضي ابو بكر واستدل المجوزون على الاطلاق

وعند الشافعي ومالك يخصصه
 الخاص تقدم او تأخر او جهل التاريخ
 (و) يجوز التخصيص بالكتاب
 (السنة) لقوله تعالى ونزلنا عليك
 الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة من جملة
 الاشياء (و) يجوز التخصيص (بها)
 اي بالسنة (لهما) اي للكتاب والسنة
 اما التخصيص بالسنة للكتاب ففيما
 اذا كانت السنة متواترة او مشهورة وعلم
 اتصال المخصص لعام الكتاب
 او جهل التاريخ لانه حينئذ يحصل
 على المقارنة اما اذا كانت خبر واحد
 فلا يعتبر لانه لا يعارض عام الكتاب
 واما اذا كانت متواترة او مشهورة وعلم
 تقدمها ينسخها العام وان علم تراخيها
 في نسخ العام في قدر ما ينشأ ولاه

بانه يوم يجوز لم يقع لان الوقوع يستلزم الجواز لكنه وقع فان قوله عليه السلام
لا تفتح المرأة على عنتها ولا خالتها خصص قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
واجب بان العنت والحالات لم يدخلن بدلالة قوله وان يجمعوا بين الاختين
فانه محال بالافضاء الى قطيعة الرحم وهي موجودة اولان ذلك الحديث مشهور
تلقيه المصدر الاول بالقبول والزيادة بالمشهور على الكتاب جائزة وهي نسخ عند
الخطية وقوله عليه السلام لا يرث القاتل ولا الكافر من المسلم ولا المسلم من
الكافر خصص قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الذكر مثل حظ الانثيين
واجب بان يوصيكم الله بخصوص بكتاب قطعي متصل وهو قوله تعالى آباؤكم
وابناؤكم لا يدرون ايهم اقرب لكم نفعا فانه يدل على ان الكميات المعينة في الميراث
باعتبار النفع والكافر لا نفع فيه فلا يكون داخلا وحينئذ يكون دليلا لعيسى
ابن ابي حنيفة او بدليل متصل وهو قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والتوارث سبيل فيكون متفيا وحينئذ يكون دليلا للكرخي
دون المجوز بن ابي مالك والشافعي واحمد واستدل المالكيون بان عمر رضي الله عنه
رد خبر فاطمة بنت قيس انها كانت معتدة ولم يجعل النبي عليه السلام لها
الثقة ولا السكنى لما كان حديثها مخصصا لقوله تعالى استكنوهن من حيث
سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا بقول امرأة واجب بان عمر رضي الله عنه
ما رد خبرها لكونه مخصصا للكتاب بل لزيدته في صدقها ولذلك قال لا يدري
أحمدت ام كذبت ولا يلزم من عدم تخصيص الكتاب بخبر واحد لم يظن صدقه
عدم تخصيصه بخبر ظن صدقه (قوله واما التخصيص بالسنة للسنة) لا يورد
حجة خاصة وسنة عامة ونعذر الجمع بينهما فعند العراقيين ان تأخر العام ينسخ
الخاص وان تأخر الخاص ينسخ العام بقدره وان وردا معا خصص العام بالخاص
وان جهل التاريخ فالوقف ويؤخر المحرم احتياطاً وقال الشافعي وابوزيد وجمع
من الخطية الخاص مبين للعام وقال بعضهم لا يجوز تخصيص السنة بالسنة
واستدل المجوزون بالوقوع فانه قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق
صدقة مخصص لقوله عليه السلام ما سقت السماء فيه العشر (قوله اما الاول
فكالوصال في الصوم) اذا فعل الرسول عليه السلام فعلا مخالفا لعام كان ذلك
مخصصا له في حقه عليه السلام كما اذا قال الوصال حرام على كل مسلم واستقبل
القبلة لقضاء الحاجة حرام على كل مسلم او كشف العورة حرام على كل مسلم
وم وصل النبي عليه السلام صوم يوم واستقبل القبلة في قضاء الحاجة وكشف

واما التخصيص بالسنة للسنة
فكما تخصص بالكتاب للكتاب واعلم
ان السنة كما سيأتي ان شاء الله تعالى
تناول الحديث والفعل والتقرير وكما
يجوز التخصيص بالحديث يجوز بالفعل
والتقرير ايضا اما الاول فكالوصال
في الصوم بمسئني الناس عنه

العورة فان ثبت وجوب اتباع الامة في ذلك الفعل بدليل خاص مثل ان يقول
 اتبعوني في الوصال او الاستقبال لقضاء الحاجة اوفى كشف العورة كان ذلك
 نسخا للعام المتقدم لتأخره وان ثبت بعلم مثل قوله تعالى واتبعوه ففيه ثلاثة
 مذاهب الاول تخصيص دليل الاتباع للعام السابق فتبني الحرمة على الامة
 في ذلك الفعل واختاره ابن الحاجب الثاني العمل بآية الاتباع الثالث الوقف
 واستدل الاول بان تخصيص دليل الاتباع اولى لكونه جمعا بين الدليلين فان دليل
 الاتباع يتناول ذلك الفعل وغيره فاذا خص منه الفعل بقي معمولاه في الباقي
 واستدل الثاني بان الفعل اولى لانه خاص بالرسول للعام المتقدم شامل له ولافته
 والخاص اقوى والعمل بالاقوى اولى واجيب بان التعارض بين العام السابق
 والعام الذي هو دليل الاتباع بين الفعل للعام السابق ولتقتل ان يقول عام
 الاتباع اولى لتأنيده بالفعل (قوله واما الثاني فكعدم انكار) اذا فعل واحد من
 المكلفين فعلا مخالفا لعام وعلم الرسول عليه السلام ذلك ولم يتكره كان تقريره
 مخصوصا للعام بالتسعة الى ذلك الفاعل لان سكوتة عليه مع العلم به دليل الجواز
 فان تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل حمل على ذلك الفاعل موافقه اى من
 وجد فيه ذلك المعنى المحوز لذلك الفعل اما بالقياس او بقوله عليه السلام حكمتي
 على الواحد حكمتي على الجماعة واجيب بان العمل بقوله عليه السلام حكمتي على
 الواحد حكمتي على الجماعة يقتضى الاطلاق تبين معنى يوجب جواز ذلك الفعل
 اولا وان لم يتبين معنى يوجب جوازه فالمختار انه لا يتعدى جوازه من الفاعل الى
 غيره لتعذر دليل التعدي اما القياس فلعدم المعنى الموجب للجواز واما الحديث
 فلاه يوجب بطلان العام بالكلية فالاولى ان يجمع بين الادلة بان يخص للعام
 فيحمل على غير الفاعل ويحمل التقرير على الفاعل فقط والحديث المذكور يحمل
 على الصورة التي تبين فيها المعنى الموجب للجواز للقطع بان الاحكام مختلفة
 اذ قد يجب الفعل او يحرم على الرجل دون المرأة وبالعكس وعلى الطاهر دون
 الحائض وعلى المقيم دون المسافر فلو كان الحكم على الواحد حكما على الجماعة لما كان
 كذلك فعلم ان قوله عليه السلام حكمتي على الواحد حكمتي على الجماعة مخصوص
 بما علم فيه عدم الفسار (قوله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في التنصل
 والمنقطع آه) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في الفعل مجاز في المنقطع
 وقيل حقيقة فيهما اما بطريق الاشتراك المعنوي او الاشتراك اللفظي وقال
 الثقات اني هذا الخلاف في صيغ الاستثناء وادائه من الاونحوه واما لفظ الاستثناء

واما الثاني فكعدم انكاره فعلا رآه من
 المكلف مخالفا للعموم وهذا من اقسام
 بيان الضرورة (واما الاستثناء) لفظ
 الاستثناء حقيقة اصطلاحية في المنصل
 والمنقطع بلا نزاع وان كان صيغ
 الاستثناء مجازات في المنقطع

حقيقة اصطلاحية في النصل والنتقطع ومجاز لغوي فيهما لانه في اللغة مشتق
 من الشيء يقال نصله اذا فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه
 اليه ثم اطلق في عرفهم على كل من القسمين ولصكن الظاهر من كلام الكشاف
 والتوضيح ان هذا الخلاف في لفظ الاستثناء لا في الصيغ ثم قالوا ان الحق انه
 حقيقة في النصل مجاز في المنتقطع لانه حقيقة فيهما باحد الطرفين
 المذكورين لانه اظهر في النصل حتى لا يحمل على المنتقطع الاعتدال تعذر النصل
 ولهذا اعدوا الجملة على النصل عن الظاهر وقالوا في قوله له عندى مائة درهم الاثواب
 وله على ابل الاشاة معناه الاقيمة ثوب او قية شاة وانكبوا الحذف والاخبار مع
 كونه خلاف الظاهر ليصير الاستثناء متصلا ولو كان المنتقطع ظاهرا لما ارتكبوا
 الحذف والاعتداد مع كونه خلاف الظاهر فدل هذا ان النصل اظهر من المنتقطع
 فلا يكون مشتركا معنويا ولا لفظيا بينهما بل يكون حقيقة في احدهما مجازا
 في الآخر والنصل اول بالحقيقة لانه اظهر وانسب لمفهومة اللغوي اذا عرفت
 هذا قال للشارح رحمه الله لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين حيث يراه
 الى انه مجاز لغوي فيهما وان صيغ مجازات في المنتقطع ولم تعرض الى القول
 بكونها حقيقة فيه باحدى الطرفين المذكورين لاصراحة ولاشارة لعدم
 الثغارة اليه لضعفه (قوله ولذا) اي ولكون صيغ الاستثناء حقيقة في النصل
 مجازا في المنتقطع قسم اول الى قسمين متصل ومنتقطع وعرف كلا منهما بما يخصه
 من التعريف في ضمن تقسيمه ولم يعرف اولا تعريف واحد شامل لكل من
 القسمين على ما قبله بعضهم لعدم امكان الجمع بينهما في حل واحد ولما يمكن الجمع
 بينهما في حد واحد ان لو كان بينهما كلياً متواطفاً وليس كذلك على ما عرفت فحتماً
 من انه ليس مشتركا معنويا بينهما لكن الظاهر من سوق كلامة والذي يقتضيه
 التقسيم المذكور هو الثاني يعرف بالتأمل (قوله ان منع آه) هذا شروع
 في تعريف النصل واعلم ان الكلام في تعريف الاستثناء يشوق على فهمه
 فقد متوهى ان الاستثناء في المنتقطع حقيقة او مجاز فذهب بعض الاصوليين الى
 انه حقيقة فيه كافي النصل فيكون مشتركا بينهما بالاشراك اللغوي على ما ذهب
 اليه البعض او بالاشراك اللفظي على ما ذهب اليه البعض الآخر وذهب اكثرهم
 الى انه مجاز فيه قال الشارح المحقق في شرح المختصر انه الحق ولذلك لم يحمل علماء
 الامصار على المنتقطع الاعتدال تعذر النصل حتى لو امكن الجمل على النصل
 ولو بدأ ويل في جانب المستثنى منه او في جانب المستثنى حلوا عليه لاعلى المنتقطع

ولذا قسم الى قسمين فقيل (تصلان
 منع) ذلك الاستثناء (بعض ما يتاوله
 صدر الكلام)

ولذا قالوا في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس معنه عند من
 يقول لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الا ابليس
 وفي قوله له عندي مائة درهم الا تو باعناه الا قيمة ثوب وار تكبوا هذا التأويل
 لجعل الاستثناء منصلا مع ان التأويل خلاف الظاهر ولو كان المنقطع ظاهرا
 لما ارتكبه فعمل انه مجاز في المنقطع لاحقيقة فيه باحد الطرفين المذكورين اذ
 نسبة اللفظ الى معانيه الحقيقية سواء كان مشتركا معنويا بينهما ولفظيا متساوية
 لا متفاوتة بالاطهرية وايضا ان سبق الفهم الى المتصل بالقرينة وتوقفه عليها
 في المنقطع دليل على كونه مجازا فيه فعلى القول بانه مشترك معنويا متواظي
 يمكن حدهما بحد واحد باعتبار المعنى المشترك بينهما وهو ما دل على مخالفة بالا
 غير الصفة او احدى اخواتها واحترز بقوله غير الصفة عن الا التي هي صفة وهي
 التي كانت تابعة لجمع منكر غير محصور بحوقله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
 لقد ساءوا بقوله بالا او احدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاني القوم
 ولم يجي زيد وقام زيد لا عمرو وامشا لهما فانها ليست باستثناء وعلى القول
 بالاشترار اللفظي او المجاز في المنقطع لا يمكن ان يجتمع في حد واحد لان
 احدهما يخرج من حيث المعنى والاخر ليس يخرج فيتعد رجعهما بحد واحد
 لاختلاف مفهوميهما حقيقة فلا يكون حدهما واحدا بل يجب حد كل واحد
 منهما باعتبار خصوصيتهما المتعارفة وعلى تقدير رجعهما في حد واحد اختلفوا
 في تعريفهما قيل المتصل اخراج بالا او باحدى اخواتها والمنقطع ما دل على
 مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج وقال ابن الحاجب المتصل
 لفظ خرج به شيء من شئ بالا واخواتها المنقطع لفظ من اللفظ الاستثناء لم يرد به
 اخراج سواء كان من جنس الاول او من غير جنسه حتى لو قلت جاء القوم الا زيدا
 وزيدا ليس من القوم كان منقطعاً وهو قريب من الاول وقال الغزالي المتصل قول
 ذو صيغ مخصوصة محصورة دال على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول واعتراض
 على طرده وعكسه اما على طرده فقيل يرد عليه التخصيص بالشروط مثل اكرم
 الناس ان كانوا اهلين وبالوصف بالذي نحو الناس الذين كانوا اهلين وبالذي
 الصريح نحو جاني القوم ولم يجي زيد فانها كلها ذات صيغ مخصوصة محصورة
 دالة على ما ذكرتم واجيب عن التخصيص بالشروط والوصف بالذي انهما
 لا يخرجان المذكور بهما اعني العلماء في مثالنا بل غير المذكور وهو من عدا العلماء
 على ما لا يخفى وعن الثالث اعني بالثني الصريح بان تفسير اللفظ بالدلالة التامة

اختراز عن الاستثناء المستغرق
 (عن دخوله) اى دخول ذلك البغض
 والجار متعلق بمنع (في حكمه) اى
 حكم صدر الكلام وانما قال ان منع
 ولم يقل ان اخرج كما في عبارة القوم لانه
 ان اريد الاخراج عن الحكم فالبعث
 غير داخل فيه حتى يخرج وان اريد
 الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه
 من اللفظ فلا اخراج لان تناول باق
 بعد وان اريد بالاخراج النسخ
 عن الدخول فالصريح به اولى والباء
 في (بالا واخوانها) متعلق بمنع وهو
 اختراز عن سائر انواع قصر العام
 على بعض ما يتناوله من الشرط والصفة
 والغاية ونحو ذلك فان قيل استثناء
 التكيل والموزون والمعدود من الدراهم
 مثلا صحیح عند ابن حنيفة وابي
 يوسف ويطرح قيمة المستثنى
 من المستثنى منه ولم يتناول الصدر
 الخارج قلنا القياس ان لا يصح لكنهما
 استحسنوا وقالوا المقدرات جنس واحد
 معنى وان كانت اجناسا صورة لانها
 تثبت في الذمة بمنها والمعدديات التي
 لا تتفاوت كالمقدرات في ذلك (وهو)
 اى الاستثناء (تكلم بالباقي بعد الثنيا)

يراد بها في التفسير الدلالة بحسب الوضع ولفظ لم يبي زيد لم يوضع الا لشيء محلي
 عن زيد لانه لم يرد زيد من الكلام وانما يلزم ذلك من ذكره بعد الاثبات زوما عقليا
 ان كان القائل ممن لا يناقض نفسه لازوما وضعا الا يرى انك تقول لم يبي القوم
 ولم يبي زيد ولا دلالة على مخالفة اصلا وذلك بخلاف جاء القوم الازيدا فانه
 لم يوضع الا لذلك واما على عكسه فقيل يرد عليه جاء القوم الازيدا فانه استثناء
 ولا يصدق انه ذو صيغة بل ذو صيغة واحدة واجب بانه قد دفع بظهور الراد وهو
 ان جنس الاستثناء ذو صيغة وكل استثناء ذو صيغة من الصنع وعرفه المصنف
 بما عرفه صاحب التوضيح وعدل عن الخروج الواقع في عبارة المشايخ الى
 الدخول لما ذكره من الوجه وقدم التوصل على التقطع ولم يعكس على ما وقع
 في عبارة بعضهم لكونه اصلا في الباب ولانه هو المغير لا التقطع وهو في صددين
 التغير (قوله اختراز عن الاستثناء المستغرق) قيل لانه حينئذ كان رجوعا
 لا استثناء ورده بانه ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل
 ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الاثلث مالي كان الاستثناء باطلا
 والصحيح انه لا يجوز الاستثناء المستغرق لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا
 وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه وهذا بخلافه
 وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر على ما سياتي (قوله قلنا القياس)
 لا يخفى ان هذا الجواب ليس كما ينبغي بعد قوله ويطرح قيمة المستثنى من المستثنى منه
 لانه بعد تقدير القيمة يكون الاستثناء متصلا في القياس ايضا على ما تقدم
 وانما الخلاف بينه وبينهما بدون تقدير القيمة (قوله تكلم بالباقي بعد الثنيا) لما
 عرف المستثنى التوصل شرعا في بيان كيفية عمله فاختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
 الاول ان يراد بعشرة مثلا في نحو قوله له على عشرة الاثلاثة السبعة مجازا ويكون
 الاثلاثة قربة لها امينة لها فصار كانه قال ليس له على ثلاثة من العشرة فيكون
 كما يخصيص بالمستقل في ان كلامهما بين ان الحكم المذموم كور في صدر
 الكلام وورد على بعض الاحراد والحكم في البعض الاخر مخالف الحكم
 في البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب في اثبات كل منهما حكما
 محالما الحكم الصدر نفي او اثباتا بحسب المنطوق الا في ان الاستثناء غير مستقل
 والخصيص كلام مستقل وهذا المذهب هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند
 الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص وذلك لان مشايخنا
 انكروا ان الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان اى الدلالة على ان البعض

غير ثابت من الاصل حتى كانه قال على سبعة ولم يتعلق التكلم بال عشرة في حق لزوم الثلاثة والاستثناء تصرف في الكلام بجملة عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام ايقاع الكل ليكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النقيض عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم فاجاب مشايخنا عن هذا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد في نفسه كافي التخصيص وقد لا يتعقد بحكمه كافي لطلاق الصبي والمجنون الا ان الحاق الاستثناء بالثاني اولى لانه لو انعقد الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة عليه بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذا السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا يحجاز لان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالحجاز خلاف الاصل فيكون مر جوحا فدل جوابهم هذا على ان مراد الشافعية بكونه بطريق المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن القدر الباقي مجازا والاستثناء قرينة عليه على ما صرح به صاحب المقاصح والتوضيح وهو على المذهب الاول الثاني ان براد بعشرة في المثال المذكور مثلا معناها الحقيقي اعني عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من الثلاثة وهو السبعة فتناولت العشرة قبل الحكم السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها الثلاثة ثم حكم على السبعة فصار الحكم على العشرة المخرجة منها الثلاثة واما اذا اريد بالعشرة عشرة افراد وحكم عليها ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم فلم يذهب اليه احد لانه تناقض وانكار بعد الاقرار والثالث ان يطلق مجموع عشرة الاثلاثة على السبعة بطريق الحقيقة فصار مجموع المذاهب في كيفية عمل الاستثناء ثلاثة تندفع بكل منها ما تبادر الى الذهن من التناقض بحسب الظاهر من ملاحظة الاخراج بعد الحكم فعلى المذهب الاول يكون الاستثناء اثباتا ونفيا بالنطوق ان يكون المستثنى والمستثنى منه جليتين احديهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق النطوق لا المفهوم وعلى المذهب الثاني والثالث يكون الاستثناء تكلما بالباقي بعد اثباتا وعلى المذهب الثاني فلان اخراج الثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة بمعنى ان الحكم يكون على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفي ولا بالاثبات واما على المذهب الثالث فلان عشرة الاثلاثة موضوع للسبعة على هذا المذهب فيكون تكلما بالسبعة ايضا

بالمعنى المذكور الان بينهما قرنا من جهة اخرى وهو ان على المذهب الثالث
 المستثنى منه اذا كان عديدا كقوله له على عشرة الاثلاث فهو كقوله له على سبعة
 فيكون الاستثناء في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر
 كالخصيص بالعلم وان كان غير عددي كما في القوم الاثلاث فهو كقوله جاءني من
 القوم غير زيد فيكون في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر
 كما للخصيص بالوصف فان قوله غير زيد بصفة وعلى التقديرين لادلالة
 في الاستثناء على نفي الحكم الخارجي في المستثنى عندئذ على المذهب الثاني يكون
 الاستثناء أكد في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر من
 التخصيص بالعلم او الوصف لان ذكر المجموع او الاثم اخراج البعض ثم الاستناد الى
 الباقي يشير الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصادر بخلاف نحو جاءني غير زيد
 اذ لا إشارة فيه الى ذلك الخلاف فيكون دلالة الاستثناء على هذا المذهب على
 الحكم المخالف في المستثنى اشارة لمنطوقا كما في المذهب الاول ولا يفهم ما على
 ما زعم البعض واعلم ان الاستثناء في كل من المذهب الثاني والثالث وان دل على
 مخالفة الحكم الذهني في المستثنى لحكم الصادر لكنه لا على مخالفة الحكم الخارجي
 نفيها او اثباتها كما دل في المذهب الاول الذي هو مذهب الشافعي فانه عنده بغيره
 الاثبات بعد النفي وبالعكس منطوقا على ما عرفت قال سيد الشريفة منشاء
 هذا الاختلاف هل هو وضع اللفاظ للاغوار الذهنية في الامور الخارجية فذهب
 الشافعية الى النفي والخفية الى الاول ولما لم تصور واسطة بين النفي والاثبات
 في الامور الخارجية لم يتم القول بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ووجه
 الخفية كما تبين واسطة بين الامور الذهنية والخارجية بالضرورة ولزم القول بان
 الاستثناء لا يقيد حكما في المستثنى نفيها ولا اثباتا انتهى توضيحه ان الكلام هو
 كان خيرا او طليبا دال على نسبة ذهنية حاصلة في ذهن المتكلم قائم مع الطرفين
 لما عرفت ان اللفاظ وضعت لاعلام ما في الضمير ثم ان كان الكلام خيرا يشعر
 بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية في الخارج وان كان طليبا يشعر بان المتعلق
 محتمل ما في الذهن في الخارج فالاستثناء يدل على ثبوت النسبة الذهنية
 في المستثنى منه ويشعر بوقوع متعلقها في الخارج ويدل ايضا على انتفاء تلك
 النسبة الذهنية عن المستثنى ولكنه لا يشعر بوقوع متعلق تلك النسبة الذهنية
 المنقبة في الخارج كما اشعر في المستثنى فكان الاستثناء لا يدل على المخالفة بين
 المستثنى والمستثنى منه في النسبة الخارجية اذ لا دلالة له في المستثنى على الحكم

الخارجي اصلا لافيا ولا اثباتا وانما يدل على مخالفة النسبة الذهبية فقط فصار
المستثنى عند الخفية مسكوتا عنه في حق النسبة الخارجية فثبت الواسطة
بالنسبة الخارجية اليها بخلاف الشافعية القائلة بان اللفاظ موضوعة
بازاء الامور الخارجية (قوله اي المستثنى) تفسير للتثنية فسر الكلام باله في
بعد الثبوت باستخراج صوري وبيان معنوي و اشار بالاستخراج الصوري الى
كون الاستثناء مغيرا وبالبيان المعنوي الى كونه بيانا و اشار بالحكم الى انه
تصرف في الكلام على ما ذكرناه آنفا عن مشايخنا لافي الحكم على ما زعمه
الشافعية ومراعاة بالاستخراج ان يخرج بعض الكلام عن ان يكون موجبا
وجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى لانه يستخرج بعض حكم الجملة بعد
ثبوت كآزعمه الشافعي وهذا لانه بيان ولا يكون بيانا الا اذا جعل المستثنى غير
ثابت من الاصل كافي التخصيص (قوله والمراد تسعة وثلاثون سنة) اي المراد
هكذا على كل من المذهب الثاني والثالث على ما ذكرناه (قوله وسقوط الحكم
بالمعارضة) اشارة الى ريد مذهب الشافعي من ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة
على ما ذكرناه وقوله ولو بوجه قيد للمعارضة لان التخصيص معارض من وجه
لان كل وجه على ما صرحوا به وقوله حال انشئي خبر السقوط ووجه الردان
اصحابا تمسكوا بقوله تعالى فثبت فيهم الف سنة الاخسين عاما على كون الاستثناء
تكلما بالباقي بعد التثنية وقالوا في بيانه انه لو لم يكن تكلما بالباقي بعد الثبوت لافيا
بعد الاثبات او بالعكس بطريق المعارضة على ما ذهب اليه الشافعي يلزم نفي حكم
الخبر لصادق بعد ثبوت اللازم باطل فاللزوم مثله اما بطلان اللازم فظاهر واما
للازمة فلان الله تعالى استثنى الخمسين من الالف في الاخبار عن يشترط عليه
السلام في قومه قبل الطوفان فلم يملك تكلما بالباقي ثبت حكم الالف بجملة
ثم عارضة الاستثناء في الخمسين فيلزم كونه نافيا لحكم الخبر الصادق الذي اثبت
اولا وهو تناقض فلم يصح سقوط الحكم بطريق المعارضة بالاستثناء في الاخبار
بل انما يكون في الايجاب لان الايجاب فعل حال والمنع بالمعارضة ايضا كذلك اي
يعمل في الحال فيعمل فيه بخلاف الخبر فان صحته بناء على وجود الخبر به في الزمان
الماضي والمنع بالمعارضة انما يكون في الحال وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل
لا يتصور المنع بطريق المعارضة على ما اشار اليه بقوله لاسيما عن الماضي وذلك
لان الامر الاستقبالي ليس بوجود في الحال فثبت ان جعل الاستثناء تاملا
بطريق المعارضة لا يستقيم في الاخبار اصلا لافي الماضي ولا في المستقبل وكذا

اي المستثنى يعني انه استخراج صوري
وبيان معنوي اذا المستثنى لم يرد اولا
لحوق قوله تعالى فثبت فيهم الف سنة
الاخسين تاما والمراد تسعمائة
وخمسين سنة وسقوط الحكم بالمعارضة
ولو بوجه حال انشائي فلا يتصور
في الاخبار عن الخارج لاسيما
عن الماضي وفي العدد (كقوله تعالى
وما كان اؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء)

لا يستقيم في العدد لأن اسم العدد نص خاص في مدلوله لا يحل في غيره ويوجه
وعلى تقدير جملة مجازا فالحقيقة اولى منه ولا يصر الى المجاز مع امكان الحقيقة
(قوله فعنه ليس له ذلك عمدا) اما على المذهب الثاني بل وعلى المذهب الثالث
على ما ذكرناه وعلى التقديرين يكون تكلما بالباقي وهو العمد بعد النبا وهو
الخطا (قوله لان لذلك خطا) وهذا لان الاستثناء لا يثبت حكما في المستثنى
لا بالنفي ولا بالاثبات بل هو مسكوت عنه عندنا وان يدل على مخالفة الحكم
الذهني في المستثنى لحكم المستثنى منه (قوله في المفرغ) والمستثنى منه المقدر
في الآية المذكورة هو الحال الشامل للعمد والخطا والاستثناء يثبت الحكم نفي
للقول في العمدة ونفي في حق الخطا مسكوتا عنه (قوله قلنا هو شاهد) قال
في التوضيح هذه الآية الكريمة اقوى دليل على كونه تكلما بالباقي بعد النبا
(قوله قال الشافعي) قد عرفت ان مذهب الشافعي في عمل الاستثناء هو المذهب
الاول اعني ان يطلق عشرة مثلا على سبعة مجازا ويكون الاثلاثة قريبة عليه
وهو المراد مما نقل عنهم انه يعمل بطريق المعارضة وانحصر عليه بوجه الاول
دلالة الاجماع بانه ان قولنا لا اله الا الله كلمة وضعت بالاجماع للتوحيد ولو من
الدهري المنكر لوجود الصانع ولا يحصل ذلك اى التوحيد الا بالاثبات بعد النفي
كذلك لولا الاثبات بعد النفي كان المعنى غير الله ليس بالله وهو نفي الالوهية عن غير الله
فحسب من غير اثبات الالوهية له قصد لو المقصود اثبات الالوهية قصدا فلوجعل
الاستثناء حكما بالباقي لا يحصل هذا المقصود اصالة فدل هذا الاجماع على انه
اثبات من النفي وكذلك عكسه والثاني الاجماع على انه نفي من الاثبات واثبات من
النفي وهذا يدل صراحة على ان حكم المستثنى مخالفة لحكم الصدر فيكون
معارضه لا على انه مسكوت عنه والثالث انه لو كان تكلما بالباقي وكان المستثنى
مسكوتا عنه لم اعدام التكلم الموجود حقيقة وهو غير معقول بل هو انكار
للمعاني الموجودة بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه بناء على ما نفع فانه شائع
مستفيض كالعام الذي خص منه البعض بمنع حكمه في المقدر المحصور على
فهمه يثبت التكلم بالكل ويتعقد الكلام في نفسه الا انه يمتنع الحكم في المقدر
المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وهذا تقر بالحجج على وفق ما ذكره القوم
احتجاجا بها على ان يحمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات
وبالعكس ويدل ايضا على بطلان المذهبين الاخيرين فيتعين الاول ان لا يتحقق
على المذهبين الاخيرين حكمان احدهما نفي والاخر اثبات بل حكم واحد

فعنه ليس له ذلك عمدا لان له ذلك خطا
لحرمته بناء على ترك التزوي ولذا وجبت
الكفارة والشافعي رحمه الله حمله على
المنقطع قلنا لا نسلم صحته في المفرغ
ولو سلم فالاصل التصل ولا مقتضى
العدول عنه فان قيل المثال الجزئي
لا يثبت القاعدة الكلية قلنا هو شاهد
لا يشال (قال الشافعي رحمه الله)
الاستثناء (من النفي اثبات وبالعكس
لكلمة التوحيد) فان الاجماع
قد انعقد على ان لا اله الا الله يفيد
التوحيد ولو كان من الدهري
ولا يحصل ذلك الا بالاثبات بعد النفي
اذ لا توحيد في نفي اله سواء تعالى
اذ لم يحكم بشئونه (وللاجماع عليه)
اي على انه من النفي اثبات وبالعكس
قلنا في الجواب عن الاول افادة كلمة
التوحيد الاثبات بعد النفي (بالعرف
الشرعي) لا الوضع اللغوي الذي كلامنا
فيه وبه يندفع ما يقال ان المقدر فيها
ان كان الموجود لم يلزم عدم امكان اله
غيره وان كان الممكن لم يلزم منه
وجود ذات الله تعالى بل امكانه اذ يلزم
صرفا وان لم يلزم لغيره

فقط على ما تقدم فاجاب المصنف عن الاول بان افادة كلمة التوحيد الاثبات بعد
 التي اتمها هو بالعرف الشرعي لا الوضع اللغوي الذي كلاً ما فيه فيجوز ان يكون
 تكلماً بالباقي بعد اثباتها بحسب اللغة واثباتاً بعد التي بحسب الوضع الشرعي
 وفيه نظر لاستلزامه ان لا يفيد التوحيد عند منكر الشرعي وهو الدهري وقد
 قال الخصم انه يفيد التوحيد ولو من الدهري فلا يصلح هذا بجوابه فالاولى
 في الجواب ما اجاب به صاحب التوضيح من ان معظم الكفار كانوا مشركوا
 وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسبق هذه الكلمة لتي الغير ثم يلزم منه وجوده
 تعالى بطريق الاشارة على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم
 ثم حكم على الباقي ووجه الاشارة على هذا المذهب ذكرناه من قبل او بطريق
 الضرورة على المذهب الاخير وهو ان العشرة الثلاثة موضوع للسبعة بيانها ان
 وجود الاله لما كان ثابتاً في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده تعالى ضرورة لان
 تقديره على هذا المذهب الاله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس
 دال على نفي على نفي الحكم عماء عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً
 ومفهوماً بل ثبت ضرورة فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف
 لمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون
 السوق لاجله بل يدعي انه يدل على اللفظ وزوم وجوده بطريق الضرورة على
 الوجه المذكور يقتضى ان لا يصبر الدهري الثاني لوجود المصانع تعالى مؤمناً
 بهذه الكلمة وهو خلاف الاتفاق وما قال آتفانه يفيد التوحيد ولو من الدهري
 قلنا لانسلم انه اعتراف لمذهب الخصم لانه يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة
 لان مذهبه هو المذهب الاول على ما ذكرناه وهو يجعل الاثبات جزءاً من الكلام
 والجزء مسوق له في الجملة فيكون عبارة ومنطوقاً على ما تقدم ولو سلم انه لا يدعي
 العبارة ولكن محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم اعني كون الاستثناء من التي
 اثباتاً وثبوتاً بطريق الاشارة ليس بمطرد بل في هذه الصورة فقط اذ الاشارة في نحو
 لا صلاة الا بطهور الى اثبات الصلاة بطهور والجواب عن الثاني ان الامر مبنى
 على الاعم الاغلب وانما حكمه باسلامه عملاً بظاهر قوله عليه السلام امرت ان
 اقاتل المشركين حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله وقلنا في الجواب عن الثاني) يعني
 ان مراد اهل الاجماع بقولهم الاستثناء من التي اثبات مجازاً بان يراد بالاثبات
 عدم التي الذي في الصدر بطريق اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم
 لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر وكذا مرادهم بالتي

(و) قلنا في الجواب عن الثاني
 (مرادهم) اي مراد اهل الاجماع
 بالاثبات في قولهم الاستثناء من التي
 اثبات (عدم التي وبالعكس) اي
 مرادهم بالتي في قولهم الاستثناء
 من الاثبات نفي عدم الاثبات اطلاقاً
 للخاص على العام (ولو سلم) ان المراد
 بالاثبات والتي حقيقة (فعارض)
 ذلك الاجماع (مثله) اي باجماع آخر
 من اهل اللغة على انه تكلم بالباقي بعد
 اثباتها فتوفيق بينهما انه تكلم بالباقي
 بوضعه ونفي واثبات باشارته بحسب
 خصوصية المقام لعدم ذكرهما اقتصداً
 بل لازماً عن كونه كالغاية المنبهة
 للوجود بالعدم وبالعكس لكن
 في ذلك المقام لا مطلقاً وبه يندفع
 ان الاشارة فوق الفهوم فكيف
 يصح انكاره ثم الاعتراف بها

في قولهم من الاثبات نفي تعدد الاثبات الذي في الصدر بالطريقين المذكورين
 ولو سلم ان المراد بالاثبات والنفي حقيقة في الموضوعين لكن اجابتهن هذا معارضن
 باجتماع آخر مثله وهو اجماعهم على انه تكلم بالباقي بعد الثبوت فاجتنب الى
 التوفيق بينهما فحملوا هذا الاجماع على انه تكلم بالباقي بعد الثبوت بحسب
 وضوء النحوي والاجماع الاول على انه اثبات ونفي بحسب اشارته على ما ذهب
 اليه فجر الاسلام حيث قال فجعل الاستثناء تكميلا للباقي بحقيقته وصيغته
 وجعل للباقي والاثبات والنفي باشارته وبيان اشارته ان الاستثناء بمنزلة الغاية
 المستثنى منه الا يرى ان المستثنى منه ينهي بالمستثنى لان الاستثناء اما ان يدخل
 على نفي او اثبات والاثبات ينهي بالعدم والعدم ينهي بالوجود لان كل واحد
 منهما مطلق للأخر واذا كان الوجود غاية للكلام الاول المتني والعدم غاية
 للكلام الاول المبت لم يكن يعدم اثبات الغاية البتة لتناهي الاول فكان
 الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس ولكن هذا اى كونه للاثبات والنفي باشارته
 وانما هو بحسب المقام لا مطلقا كما قالوا في كلمة التوحيد فان مقام التوحيد مشير
 الى الاثبات بعد النفي هذا اقول هذا لا يصلح توفيقا بين الاجماعين لان الاجماع
 على اية اثبات بعد النفي مطرد في جميع الصور عندهم على ما هو محل النزاع وثبوت
 بطريق الاشارة في بعض المقام لا يثبت الاطراد فكيف يصلح مجازا لهذا الاجماع
 على ان كونه بطريق الاشارة ممنوع بل دلالاته على الاثبات بعد النفي وبالعكس
 بطريق المنطوق على ما صرح به في التوضيح وقد ذكرناه ايضا وقوله ووجه
 اى يكون الاشارة في بعض المقام لا مطلقا وقوله فكيف يصح التكميل للمفهوم
 ثم الاشارة يعني انه لما كان تكميلا للباقي بعد الثبوت منه انكار المفهوم
 اى مفهوم الخلاف لان المستثنى على هذا القول مسكوت عنه فلا يصح بعده
 القول بالاشارة لان القول بها يستلزم القول بالمفهوم وقد انكره قبلها ووجه
 الاندفاع ظاهر والجواب عن الثالث ان القول بان الاستثناء يعمل بطريق
 المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مجازا عما لا يصح في بعض الصور
 وهو ان كان المستثنى منه اسم عدده فانه لفظ خاص في مدلوله لا يستعمل في غيره
 ولو مجازا وتوسيع فالاصل عدم المجازا ما يمكن وقد يمكن عدم المصير اليه ههنا
 واعلم انه قد عرفت ان في الاستثناء ثلاثة مذاهب وان كونه تكميلا للباقي بعد
 الثبوت يستقيم على المذهب الثاني والثالث وان كونه عاملا بطريق المعارضة
 يستقيم على المذهب الاول والمصنف رحمه الله تعالى ذكره اولا كونه تكميلا

(وشرطه) أي الاستثناء (أن يكون)
 الاستثناء (مما أوجه الصيغة قصدا)
 لا مما ثبت ضمنا لأنه تصرف لفظي
 فيجب أن يكون من مدلوله القصدى
 (ولذا) أي لا شرط كونه مما أوجه
 الصيغة قصدا (لم يجوز أبو يوسف
 رحمه الله استثناء الأقرار في الوكيل
 بالخصومة) بأن يوكل بالخصومة غير
 جائز الأقرار أو على أن لا يقر عليه وذلك
 لأن اقتداره على الأقرار إنما هو لقيامه
 مقام الموكل لأنه من الخصومة
 ولذا لا يختص بمجلسها فيثبت بالوكالة
 ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بخوزه
 محمد رحمه الله أما لنا ولها إياه بعموم
 المجاز وهو الجواب مطلقا إذا لمهجور
 شرعا كالمهجور عادة لكن لما كان
 الاستثناء تغييرا صح موصولا لا مفعولا

بالباقى بعد الثبوت وسكت عليه ولم يصرح بانطوائه على المذهبين إشارة إلى أنه
 ينطبق عليهما ثم ذكر المذهب الأول وأجاب عنه ولم يتعرض إلى ترجيح واحد من
 المذهب الثاني والثالث المنطبق عليهما كونه تكلما بالباقي بعد الثبوت وقد رتب
 الحاجب المذهب الثالث بوجوه الأول أن قاطعون بأن المراد من كل من المستثنى
 والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الأفرادى والمفرد لا بقصد بجزء منه الدلالة
 على جزء معناه الثاني أنه خارج عن قانون اللغة أحتم بعد مذهب من ثلاثة الفاظ
 ولا مركب أعرب بجزءه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء
 الاسم في مثل اشترت الجارية الأصفها الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن
 الاستثناء إخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة الأثلاثة أسماء السبعة
 لا يتحقق هذا المعنى ولما كان كل من هذه الوجوه الأربعة مدقوقا بما في التوضيح
 والتلويح لم يتعرض المصنف رحمه الله (قوله وشرطه آه) وإنما اشترط هذا الشرط
 لأنه لما كان بيان تغير الأبدان يكون المستثنى داخل في المستثنى منه قصدا
 وبالذات حتى يكون الاستثناء مغير له لأن ما ثبت تبعا لا يتغير فلا يكون استثناءه
 تغييرا ولأنه تصرف لفظي فيجب أن يكون من مدلوله القصدى (قوله لم يجوز
 أبو يوسف استثناء الأقرار آه) وأعلم أن هذه المسئلة على نخصه وجوه الأول أنه
 إذا وكل رجلا بالخصومة غير جائز الأقرار أو على أن لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء
 والشرط عند أبي يوسف لأن اقتدار الوكيل على الأقرار وتملكه له إنما هو
 لقيامه مقام الموكل لأنه من الخصومة قصدا حتى لا يختص الأقرار بمجلس
 الخصومة بل يملكه فيه وفي غيره كالموكل ولو كان من الخصومة لا يختص بمجلس
 الخصومة فصار ثابنا بسبب الوكالة ضمنا لا قصدا فلا يصح استثناءه بقوله غير
 جائز الأقرار ولا بابطاله بالعارضة بقوله على أن لا يقر على الانتفاء شرط
 الاستثناء وهو أن يكون المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليتمكن جعله
 تكلما بالباقي ومغيره وجوز محمد وقال استثناءه جائز لكن النخصم أن لا يقبل
 هذا الوكيل أما أنه جائز فلا مرين أحدهما أن الخصومة تناولت الأقرار عملا
 بمجازها وهو مطلوب الجواب لأن حقيقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا
 كالمهجور عادة فصار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب مطلقا مجازا وهذا
 المجاز انقلب حقيقة شرعية بدلالة الديانة فإن الديانة تحمل على الجواب
 وتمنعه عن حقيقتها اللغوية وهي الإنكار حتى صارت هذه الحقيقة بمنزلة المجاز
 ثم هذا الجواب لما كان أعم من الأقرار والإنكار صار استثناء الأقرار منه غير نافعا

والعمل بحقيقة الخصومة لغة فانه
 الاقرار مسالمة لا تناو لها الخصومة
 فصح بيان تقرير وصلا وفصلا
 وعلى هذا الطريق لا يكون الاستثناء
 على حقيقته (وكذا الإنكار) يعني انه
 على الخلاف ايضا لكن على الطريق
 الاول لمحمد رحمه الله لان مجازها شامل
 لهما لا عين شي منها فصح استثناء
 احدهما لا على الثاني اذ ليس عملا
 بالحقيقة بوجه ولا يصح عند ابي يوسف
 رحمه الله للدليل الاقرار بل لان الانكار
 عين الخصومة فيكون استثناء الكل
 من الكل وهو باطل كما سيأتي
 (في الاصح) احتراز عما قيل لا يصح
 اتفاقا اذ حقيقتهما عينه ومجازها
 اما عينه ومجازه يتبعه ولا يتبع مع عدم
 التسويغ (ويستثنى الاكثر) من الباقي
 نحو انت طالق ثلاثا الاثنتين (خلافه
 لابي يوسف رحمه الله) وهو يقول ان
 الاستثناء بيان فان من قال جاءني
 القوم الافلانا كان بيانا للجائين بطريق
 الاختصار وهذا انما يتحقق في استثناء
 القليل لا الكثير وفي ظاهر الرواية
 لا فرق لان الاستثناء كما عرفت تكلم
 بالحاصل بعد التبا

للکلام عن حقيقته الشرعية الى المجاز وهو الانكار والخصومة المحضه قصار
 مقصرا للكلام عن حقيقته الى مجازه فصح موصولا لامقصودا واما جوان
 ان لا يقبل الخصم هذا الوكيل فلانه لما جاز استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى
 حقه الاقامة البينة فقط وربما لا يمكن ذلك له فكان له ان لا يقبل والثاني انه
 بيان تقرير لانه اراد بالخصومة معناها اللغوي وهو الانكار لا معناها الشرعي
 وهو مطلق الجواب وباستثناء الاقرار معناها اللغوي فصح موصولا ومقصولا
 وحينئذ يكون الاستثناء منقطعاً لا متصلاً لان الاقرار ليس من جنس
 معناها اللغوي وهو الانكار الثاني انه وكله غير جائز الانكار عليه وهو على
 الخلاف المذكور ايضا على الاصح فقال محمد انه يجوز لكنه على الطريق الاول له
 لان مجازها وهو مطلق الجواب لما كان شاملا لهما صح استثناء كل منهما نعم
 لو كان مجازها عين الانكار لا يصح استثناء منها لكنه ليس كذلك لا على الطريق
 الثاني له والالزام بطلان الحقيقة لانه استثناء الكل من الكل ولا يصح خصم
 ابي يوسف لكنه للدليل الاقرار المذكور آتيا بل لان الانكار عين الخصومة
 فيكون استثناء الكل من الكل وقيل ان هذا لا يجوز اتفاقا لانه يؤدي الى تعطيل
 اللفظ بالكيفية فان قيمة ابطال حقيقته ومجازه اما حقيقته فظاهر لانه استثناء
 الكل من الكل واما مجازه وهو مطلق الجواب فلانه يشمل الاقرار والانكار
 فباستثناء الانكار يطل العمل بهما معا الانكار فلانه استثناء الكل بالكل واما
 الاقرار فلانه يتبع للانكار فلا يمتنع مع عدم الانكار الثالث انه وكله بها من غير
 تعرض لشي من الاقرار والانكار فانه بصير وكيلا لا لانكار ولا اقرار
 في مجلس الحكم عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف في غير مجلس الحكم ايضا
 الرابع انه وكله بها غير جائز الانكار والاقرار قالوا انه لا يصح اصلا وعن القاضي
 النيسابوري انه يصح وبصير وكيلا بالسكوت في مجلس الحكم حتى تسمع عليه
 البينة الخامسة انه وكله بها جائز الاقرار عليه فيصير وكيلا بالخصومة والاقرار
 جميعا خلافا للشافعي (قوله فان الاقرار مسالمة لا تناو لها الخصومة) اي
 لا تناو لها باعتبار حقيقتهما اللغوية (قوله ويستثنى الاكثر من الباقي آه)
 الجار متعلق بالاكثروصلة الاستثناء محذوف اي يجوز استثناء الاكثر من الباقي
 من المجموع المتناول للاكثر والباقي نحو انت طالق ثلاثا الاثنتين ونحوه على
 عشرة الاتساع واحترازه عن استثناء الاكثر من المستثنى منه هذا مشروع
 في بيان الاستثناء المستغرق واعلم انهم اتفقوا على بطلان استثناء الكل من الكل

بلفظه نحو عبيدي احرار الاعبيدي ونحوه على عشرة العشرة وعلى بطلان
 استثناء المساوي من المساوي مفهوما نحو امانى احرار الاملو كاتي فيكون الكل
 حرا الا اذا عقب الكل المستثنى بما يخرج عن المساواة نحو له على ثلاثة الاثلاثة
 الا اثنين فانه يجوز على ما بينه الشارح بخلاف المساوي وجود نحو عبيدي
 احرار الا فلانا و فلانا و فلانا ولا يعيد له سواهم فانهم جوزوه مطلقا لا احتمال
 الكلام في نفسه بقاء بعض الافراد فلا يكون عبيده حرا وكذا اتفقوا على بطلان
 استثناء الاكثر من المستثنى منه نحو له على تسعة العشرة واختلوا في استثناء
 الاكثر من الباقي وهي مسألة الكتاب وكذا في استثناء المساوي للباقي بعد الثبوت
 نحو له على عشرة الا خمسة فذهب الاكثر الى جوازهما وذهب ابو يوسف
 والحنابلة والقاضي الى منه مطلقا وقالوا يجب ان يبقى اكثر من النصف
 وذهب البعض الى منعهما اذا كان العدد صريحا والى جوازهما اذا لم يكن
 صريحا فلا يجوز نحو له على عشرة الا خمسة او السته ويجوز نحو اكرم بن عقيم
 الا الجهال وهم الف والعالم فيهم واحد واستدل الاكثر بوجوه الاول قوله
 تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين فانهم قالوا ان
 من في من الغاوين بيانية فاستثنى الغاوين وهم اكثر من غيرهم بتدليل قوله تعالى
 وما اكثر الناس لو حرصت بمؤمن فانه دل ان الاكثر ليس بمؤمن وكل من ليس
 بمؤمن فهو غاوي فخرج الاكثر غاوي واذا ثبت جواز استثناء الاكثر من الباقي
 ثبت جواز استثناء المساوي للباقي بالطريق الاولى لانه اقرب الثاني انه لو قال
 كلكم جانع الا من اطعمته واطعم الاكثر صح قطعا الثالث ان فقهاء الامصار
 اتفقوا على انه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولو اتفقوا على استثناء الاكثر
 ظاهر في وضع اللغة في بقاء الاقل لا يمنع الاتفاق عليه عادة الرابع ان الاستثناء
 تكلم بالباقي بعد الثبوت على ما تقدم فشرطه ان يبقى بعد الثبوت شيء يصير من كلامه
 من غير اشتراط القلة والكثرة واستدل المانعون وهم ابو يوسف ومن تبعه بوجوه
 الاول ان الدليل منع الاستثناء لكونه انكارا بعد الاقرار لكن خالفنا ذلك
 الدليل في الاقل لانه قد ينسى عادة ففي الدليل معمولا به في غير الاقل واجيب
 عنه بانا لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بكلمة واحدة لما تقدم
 انه اسناد الحكم بعد اخراج المستثنى فليس فيه حكمان مختلفان الثاني انه لو قال
 له على عشرة الا تسعة دراهم ونصف وثلاث دراهم بعد مستحجار كيكاه وما هو
 الا لانه استثناء فدل على عدم جوازه واجيب عنه بان استباحه لا يستلزم

عدم صحته لان الشئ قد يستخرج لامر بقضيه مع صحته في نفسه الثالث انه بيان
 بطريق الاختصار ولا يتحقق ذلك الا في استثناء القليل لا الكثير لان العادة في ذكر
 القليل باسمه فالمستثنى اذا كان قليلا يذكر باسمه واحدا ولا يكثر الى ما ينهي الى قبيل
 النصف ويبقى للمستثنى منه الكثير مختصرا مبينا واما اذا كان المستثنى منه اقل
 من المستثنى يلزم ان يذكر مفضلا في بين بطريق الاختصار والجواب لان
 ان العادة ذلك بل العادة في باب الاستثناء ان يذكر المستثنى باسمه قليلا او كثيرا
 فاذا ذكر المستثنى الكثير بالاسم يبقى المستثنى منه القليل مبينا بطريق الاختصار
 مثلا لو قال جاني بئوتهم الافلانا و فلانا و فلانا لكان اكثر من نصف المستثنى منه يبقى
 المستثنى منه مبينا بطريق الاختصار والتطوير في طرف المستثنى غير معني
 واما الاختيار الى بيان المستثنى منه ثم الوجه الثالث لا يثنى في استثناء المساوي
 للباقي والجملة ههنا ان الكثرة والقلّة والمساواة اما بالنسبة الى الباقي او بالنسبة الى
 المستثنى منه فعلى الاول اما ان يثنى الاكثر من الباقي او المساوي له لو اقل منه
 والاول والثاني خلافي جواز الاكثر منه او يساويه والثالث جائز بالاتفاق
 وعلى الثاني يمان يستثنى عين المستثنى منه بلفظه او بمساويه مع فهو اوجها وبه
 ويخردا او اكثر منه او اقل منه والاول والثاني والرابع باطل بالاتفاق والثالث
 جائز والخامس لا يخلو اما ان يكون الاقل منه اقل من الباقي ايضا فهو جائز
 بالاتفاق او يكون مساويا للباقي او اكثر منه وهو الخلافة المذكورة آنفا
 (قوله الاقل تعقب) على صيغة الجمع والكل للمستثنى فاعلم فاعلم
 (قوله واذا تعقب الاستثناء بالجمع المتعاطفة) يعني اذا ورد الاستثناء بالجمع
 معطوف بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رجوعه الى الجمع والى
 الاخير خاصة واما الخلاف في الظهور عند عدم القرينة المعينة فقالت الخفية
 انه ظاهر في الرجوع الى الجملة الاخيرة فقط وقال الشافعي ظاهر في الرجوع
 الى الجمع اى كل واحد منها وذهب بعضهم منهم القاضي ابو بكر والغزالي
 الى التوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة في لهما من الرجوع عند قول المترجم انه
 مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وقاواكل من هذين الذهبين موافق
 للذهب الخفية في الحكم اى في افادة الاخراج من مضمون الجملة الاخيرة دون
 غيرها واما الاختلاف بينهما وبين مذهب الخفية في المأخذ فان الخفية قالوا
 انه يرجع الى الجملة الاخيرة ويفيد الاخراج منها دون غيرها للدليل العدم في غيرها
 وهو ظهور عدم تناوله لغير الاخيرة وقال اصحاب هذين الذهبين يفيد الاخراج

فشرطه ان يبقى وراء المستثنى شئ بصبر
 متكلمه (لا الكل) عطف على الاكثر
 (بلفظه) نحو عبيدي كذا الاعبيدي
 (او بالمساوي مفهومها) نحو اما تى كذا
 الاملو كاتى فان كلامها باطل لاقتضائه
 مغايرة الشئ لنفسه ولانه لما لم يبقى شئ
 بعد الاستثناء لم يجعل متكلمها بما بقى في
 الكلام الاول كما كان واما اذا ساواه
 وجود اجاز الاستثناء نحو عبيدي كذا
 الافلانا و فلانا و فلانا ولا يعيدله سواهم
 جاز لاحتمال الكلام في نفسه بقاء بعض
 الافراد (الا اذا عقب الكل المستثنى
 بما يخرج عن المساواة نحوه على ثلاثة
 الالائة لا اثنين حيث يلزم اربعة)
 لوقوع الاثنين في درجة الاثبات لكونهما
 مستثنى من ثلاثة وهى في درجة النفي
 لكونها في محل الاستثناء من ثلاثة مثبتة
 والواحد الحاصل من ثلاثة الاثنين
 اذا استثنى من ثلاثة هى في درجة
 الاثبات يبقى اثبات فجمعهما مع
 الاثنين الاخيرين فيحصل اربعة
 (واذا تعقب الاستثناء بالجمع
 المتعاطفة بصرف) الاستثناء
 (الى) الجملة (الاخيرة) لان الرجوع
 اليها يحقق على التقديرين والى غيرها
 محتمل مع ان حكم الاول بكما لها متيقن
 وارتفاع بعضه بالاستثناء مشكوك
 لجواز انصرافه الى الاخيرة فقط

من الاخيرة دون غيرها لعدم الدليل وهو عدم ظهور تناوله لغیر الاخيرة وقال
 ابوالحسن البصرى ان تین استقلال الثانية عن الاولى بالاضراب عن الاولى
 فللاخيرة والاف للجميع لعدم ظهور الاضراب عن الاولى وقد يكون بان يختلفا
 نوعا بالخبرية والانشائية نحو جاءنى القوم واكرم بنى تميم الا الطوال وقد يكون
 باختلافهما اسما بان يكون الاسم الذى يصلح مستثنى منه فى احدهما غير الذى
 فى الاخرى نحو اكرم بنى تميم وبنى كلاب الا الطوال وقد يكون باختلافهما حكما
 بان يكون مضمون احدهما حكما مخالفا لمضمون الاخرى نحو اكرم بنى تميم
 واستأجر بنى تميم الا الطوال وقد يكون باختلافهما اسما وحكما معا نحو اكرم بنى
 تميم واستأجر بنى كلاب الا الطوال وعدم ظهور الاضراب عن الاولى بوجهين
 احدهما بان يكون الاسم الثانى ضمير الاول اتحدا نوعا وحكما معا او اختلغا نوعا
 وحكما معا او اتحدا نوعا فقط او حكما فقط مثال الاول نحو اكرم بنى تميم واكرمهم
 الازيد او مثال الثانى نحو اكرم بنى تميم وهم طوال الازيد او مثال الثالث نحو
 اكرم بنى تميم واستأجرهم الازيد فان الحكم فى الاولى هو الاكرام وفى الثانية هو
 الاستيجار مع اتحادهما فى الانشائية ومثال الرابع نحو اكرم بنى تميم وهم
 مكرمون الازيد فان الحكم فىهما هو الاكرام وهما مختلفان بالخبرية والانشائية
 والثانى بان يشتركا فى غرض نحو اكرم بنى تميم واخلع عليهم الازيد او هما متحدان
 نوعا مختلفان حكما ونحو اكرم بنى تميم وهم مرميون مختلفان نوعا وحكما والفرص
 فيهما هو التعظيم هذا تفصيل مذهب ابن الحسين واختار ابن الحاجب انه
 ان ظهر انقطاع الاخيرة عن الجملة الاولى بامارة فالاستثناء للاخيرة وان ظهر
 الاتصال بالاولى فالجميع وان لم يظهر شئ من الانقطاع والاتصال وجب
 التوقف ولا يخفى عليك ان مرجع هذا الى التوقف لان القائل بالتوقف انما
 يقول به عند عدم القرينة ووجه ما اختاره ابن الحاجب ان الاتصال يجعلها
 كالجمله الواحدة والانقطاع يجعلها كالايجاب والاشكال بينهما بوجوب الشك
 والشك التوقف هذا نجرير المذاهب اختلفت الخفية بوجوه الاول ما ذكره
 الشارح رجه الله بقوله ان الرجوع اليها متحقق على التقديرين والى غيرها محتمل
 توضيحه ان الاستثناء لكونه غير مستقل يقتضى مرجعا بالضرورة وما وجب
 ضرورة يقدر بقدرتها ويكتفى فيها الرجوع الى جملة واحدة من الجميع ثم الجملة
 الاخيرة منه هى المحققة لكونها مرجعا على التقديرين اى سواء رجعت اليها فقط
 اولى الجميع فيحمل عليها لثبوتها واما الرجوع الى غير الجملة الاخيرة من الجميع

فغير متيقن بل محتمل فلا يرجع الى غيرها لانفراد عدم اليقين ولا يمتنع مع
الاخيرة لعدم الحاجة اليها للدفاع بالضرورة بالاخيرة فقط فان قيل ان الواضح
يجوز ان يضع الاستثناء في صورة تعدد الجملة المتقدمة عليه للعود الى الجميع
وحيث لا يجوز العود الى الاخيرة فقط كما اذا قام دليل على عوده الى الجميع فانه
حيث لا يعود الى الاخيرة فقط قلنا لا يجوز ذلك لان المركبات موضوعة من
حيث مفرداتها ووضع الاستثناء في المفردات للاخراج واما ان يكون المخرج
منه جملة او جلا فلا مدخل له في ذلك ولو سلم ذلك ولكن يلزم الاشتراك وهو خلاف
الاصل الثاني ما اشار اليه بقوله مع ان حكم الاولى بكما لها متيقن اه يعني ان
حكم الجملة الاولى بكما لها متيقن ورفعها برفع البعض بالاستثناء مشكوك فيه
لجواز الرجوع الاستثناء الى الاخيرة واليقين لانزول بالشك فلا يرجع الى الاولى
بل الى الاخيرة فان قيل لا يعلم ان حكم الاولى متيقن اذ لا يقين مع جواز كون
الاستثناء للجميع ورفع حكمه به قلنا ان الاحتمال انما نشأ بعد ذكر الاستثناء
باحتمال عوده الى الاخيرة او الى الجميع وحكم هذه الاولى متيقن في اول ما ذكر
لان الظاهر عدم ابطال الاقرار بالاشكارسه وهو راجع اليه والمحقق راجع
الى الوجه الاول في مقابلة المفضل المذكور فيه وهو المتيقن راجع الى الوجه
الثاني في مقابلة المشكوك المذكور فيه على ترتيب اللف والنشر الثالث ان الجملة
الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فكانت حائلا بين تطبيق الاستثناء بها فكان
كالشكوت فان قيل لانسليم كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة
جملة واحدة لكنه كذلك للعطف قلنا جعل جعل متعدد وموحد للعطف
مخارج عن قانون كلامهم ومجرد العطف لا يجعله كذلك اذا قران في العطف
لا يوجب القران في الحكم والمطف انما يوجب الاول فقط واستدل عليه بعض
اصحابنا بوجه رابع وهو ان الاستثناء لو رجع الى الجميع دون الاخيرة لرجع في قوله
نهالي والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا برربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة
ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين التوا من بعد ذلك
واصلحوا الى الجميع ايضا اعني فاجلدوهم ولا تقبلوا لهم واولئك هم الفاسقون
لكن اللازم باطل فكذا المزوم اما اللازمة فلان قاعدة فهم كلية واما بطلان
اللازم فلانه لو رجع الى الجميع لم يقرب الجلد بالتوبة لكنهم يسقط بها بالاتفاق
فعل انه راجع الى الاخيرة اعني واولئك هم الفاسقون ولا يخفى عليك ان هذا
انما يثبت عدم رجوعه الى الاول اعني فاجلدوهم ثمانين لا الى الثاني ايضا لان

والتحقق المتيقن اولى بالاعتبار
والشافعي رحمه الله صرفه الى الكل
لان الجمع بحرف الجمع كالجمع بلفظ الجمع
ولو كان ما قبله جمعا بالصيغة ينصرف
اليه بالاتفاق فكذا هذا قلنا لان سلم
المساواة مطلقا لجواز ان يكون الاستقلال
دخل في منع الصرف مثله آية القذف
فان قوله تعالى الا الذين تابوا منصرف
عندنا الى قوله واولئك هم الفاسقون
حتى ان فسقهم يرتفع بالتوبة ولا تفيد التوبة
قبول شهادتهم بل ردها من تمام الحد
وعنده منصرف الى قوله ولا تقبلوا منهم
شهادة ابدا حتى ان النائب تقبل شهادته
عنده (و) الاستثناء (منقطع ان لم يكن
كذلك) اي ان لم يمنع بعض ما يتناولوه
الصدر عن دخوله في حكمه

الاتفاق على عدم سقوط الجدل اعلى عدم سقوط عدم قبول شهادتهم لان
شهادتهم مقبولة بعد التوبة عند الخصم فيجوز ان يرجع الى مجموع الجملتين معا
على ما هو كذلك عند الخصم لالي الثلاث فلا يصلح استدلالا للخصم بل يصلح
للخصم حتى استدلل بعض اصحاب الشافعي بهذه الآية على منتهية بان قال ان
الاستثناء راجع الى مجموع الجملتين اعنى ولا تقبلوا منهم شهادة ابدا واولئك هم
الفاسقون حتى قبلت شهادتهم ورفع فسقهم بعد التوبة وانما لم يرجع الى الثلاث
لمانع يمنع من رجوعه الى الاولى وهو ان الجدل حق الادعى فلا يسقط بالتوبة
وانما يسقط باستنطاق المستحق من الادعى ولهذا اورد الشارح رحمه الله هذه
الآية في صورة المثال وقال مثاله ولم يورد في صورة الاستدلال ثم في كون
هذه الآية مثلا لما نحن فيه بحث لانه حتى على كون واولئك هم الفاسقون
عطف على الامر او النهي قبله وقد ذكر في محله ان عطف الجملة الاسمية الخبرية
على الفعلية الانشائية لا يجوز لكمال الانقطاع بينهما واعلم ان الظاهر من كلام
المصنف ان هذا الخلاف مختص بالاستثناء المتصل حيث اورد في آخر بحث
المتصل قبل الشروع الى المنقطع لكن الظاهر من كلامه انه ليس مختص
بالتصل بل يجري في المنقطع ايضا فانهم اختلفوا في الاستثناء في آية القذف
متصل او منقطع مع اختلاف فهم فيه انه راجع الى الجميع اولى الاخير فقال فخرج
الاسلام ومن تبعه انه منقطع واختلفوا في وجهه قبل ان المستثنى وان دخل
في الصدر لكن لم يقصد اخرجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل
قصد اثبات حكم آخره وهو ان النائب لا يبقى فاسقا وقيل ان المستثنى غير داخل
في الصدر لان النائب ليس بفاسق ليزوال فسقه بالتوبة وقال بعض المحققين انه
متصل والمستثنى منه ليس الفاسقون بل واولئك او الضمير في الفاسقون وعلى
التقديرين ان الثانيين داخل في المستثنى مخرج عن الحكم بالفسق كما في قولهم
القوم منطلقون الا زيد فانه متصل لدخوله في القوم خارج عن الحكم بالانطلاق
(قوله والشافعي صرفه الى الكل) واحتجوا بوجوه الاول ما ذكره الشارح وجوابه
جوابه الثاني ان العطف بصير المتعددة كالمفرد فلا فرق بين قولنا اضرب الذين
قتلوا وسرقة واورثوا الا من تاب وبين قولنا اضرب الذين هم قتلة وسرقة واورثوا
الا من تاب ولا شك انه لا يعود في المفرد الى الاخير فكذلك في الجمل قلنا قياس
الجمل على المفرد قياس مع الفارق الثالث انه لو قال والله لا اكلت ولا شربت
ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا فكذا فيما نحن فيه قلنا انه شرط

في الاستثناء

لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قيل الاستثناء كالشرط في كونه مخصوصا
مختصا وبيان تغير قلنا انه قياس في اللغة مع الفرق بينهما ولو سلم لكن الشرط وان
تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا والاستثناء ليس كذلك ولو سلم فهذا راجع الى النكاح
لوجود القرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها والكلام فيما لا قرينة
فيها الرابع هو صالح للجميع فالقول بالعود الى بعض تحكم فيعود الى الكل قلنا ان
صلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه كالمجموع المتكسر فانه صالح للجميع وليس
بظاهر فيه (قوله ولا بد فيه) اي في المنقطع انما اشترط فيه التعلق بالصدر لئلا
يكون اجنبيا منه وانما اشترط المخالفة باحد الوجهين ليصح كونه استثناء
ولا منع من الجمع بين الوجهين (قوله بخلاف نحو ما جاء في زبد آه) فان الاستثناء
فيه بما لا تعلق له بالصدر (قوله واما التعليق آه) لما ذكر ان مفهوم التعليق اي
الشرط غير معتبر عندنا ومعتبر عند الشافعي ثم ذكر انه بيان تغير بالاتفاق اراد
ان يذكر كيفية تغيره فقال اصحابنا انه غير للعلة عن عليتها وقال الشافعي انه
غير عن حكمها بناء على ان تأثير التعليق في منع العلة عندنا لا في حكمها
وان الحكم انما يمنع لعدم علة بناء على عدم الاصل لا يمنع التعليق اياه قصيدا
وفي منع الحكم عند الشافعي فيمنع الحكم عنده لمنع التعليق اياه على ما سيصرح به
توضيحه ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع الطلاق بالاتفاق بدون التعليق
بالشرط واذ اقيده بالشرط العمومي مثل ان دخلت النار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا لئلا يكتسبهم اختلافوا في طريق عدم الوقوع فقال اصحابنا الخفية له لا يقع بناء
على عدم الاصل لعدم العلة لان التعليق منع العلة عن العلية فلم يبق علة وانما
منع العلة لانه اذا دخل عليها قصدا فيمنعها لا على حكمها حتى يمنع قصدا
وانما دخل على العلة لا على الحكم لان المذكور هي العلة لا الحكم ولا يكون
المذكور قبل الشرط هو العلة من الحكم قالوا المعبر من الحكم ما هو بين الشرط
والجزء لاني الجزاء بمعنى ان الشرط والجزاء جزءا للجزاء الشرطية والحكم اي
النسبة التامة لاتصالية بينهما لاني الجزاء ولو كان المذكور قبل الشرط هو
الحكم لما كان كذلك بل يكون الحكم في الجزاء وحده واتمنا قالوا ان الحكم
في الشرطية بين الشرط والجزاء لان مضمون الشرطية ايقاع الحكم الاتصال
على تقدير وجود الشرط لا مطلقا فلا يكون الحكم الا بين الشرط والجزاء
لاني الجزاء فقط واذ كان كذلك اذ اخل عليها قصدا منه ما من اتصالها محلها وفيها
من اتصالها محلها لم يتعقد علة واذ لم يتعقد علة اتى الحكم لعدم علة بناء

ولا بد فيه بعض التعلق بالصدر
من المخالفة بين الطرفين باحد وجهين
لكون الاقيه بمعنى لكن اما بالنهي والاثبات
نحو ما جاء في القوم الاجارا او الازيدا
اذ لم يكن منهم واما بعدم الاجتماع نحو
ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر
بخلاف نحو ما جاء في زيد الا ان الجوهر
الفرد موجود (واما التعليق في منع
العلة) ويلزمه منع الحكم ضرورة اعلم
ان قولنا انت طالق مثلا علة لوقوع
الطلاق بالاتفاق واذ اقيده بالشرط مثل
ان دخلت النار لا يقع الطلاق بالاتفاق
ايضا فعندنا منع العلة لانه داخل عليها
لا على حكمها قصدا انتهى المذكرة
دونه حتى ان المعبر من الحكم ما هو بين
الشرط والجزاء لا الجزاء وحده فان
مضمون الشرطية ايقاع الحكم على تقدير
الشرط لا مطلقا واذ كان داخلا
على العلة يمنعها من اتصالها بمحلها
وبدون الاتصال بالمحل لا يتعقد علة
فان تأثير النصرف الشرعي بثلاثة امور
الاهلية والمحلية واتصال التصرف
بالمحل ثم كان بانعدام الاهلية والمحلية
لا يتعقد علة كالبيع من الخبز وبيع
الخر فكذا بانعدام الاتصال بالمحل فان
قيل لما لم يتصل بالمحل كان ينبغي
ان يلفوا كما اذا قال لا جنبية انت طالق
قلنا لما كان مرجو الوصول بوجود
الشرط والمحال التعليق جعل كلاما
اصحها له صلاحية ان يصير سببا
كشطر البيع

حتى لو تعلّق بشرط لا يرجى الوقوف
 على وجوده لغا مثل انت طالق
 ان شاء الله تعالى واذا كان التعليق
 مانعا للعلية (فرمان) وجود (العلة)
 هو (زمان) وجود (الشرط) لان
 المانع حينئذ يتنفى (لجاز) اي اذا كان
 زمان العلة هو زمان الشرط جاز
 (التعليق) اي تعليقي ما يصح تعليقه
 من التصرفات كالطلاق والعناق
 ونحو ذلك (بالمالك) بان قال لاجنبية
 ان تزوجتك فانت طالق او كلما تزوجت
 امرأة فكذا او بان قال لعبد الغيران
 اشتريتك فانت حرا او قال ان اشتريت
 عبدا فكذا لان وجود الملك انما
 يشترط لصحة هذه التصرفات عند
 وجود العلة لا مطلقا حين وجد الملك
 وهو الشرط وجد العلة بزوال
 مانعها وقال (الشافعي) رحمه الله
 التعليق يتمتع (الحكم) بمعنى انه لولا
 التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال اذلا
 يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه
 عن الوجود

على العدم الاصلى لالتأثير التعليق في اعدامه فقوله رحمه الله واذا كان آه احدي
 مقدمتي الدليل على منع العلة وفيه اشارة الى دفع ما يتوهم ان قوله انت طالق
 قد صار موجودا فلا وجه لبعده معدوما بالتعليق فينبغي ان يجعل التعليق مانعا
 لحكمه كما قاله الحاصم ووجه الدفع ان لا يجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعله
 ممنوعا بالتعليق عن وصوله الى المحل وبعدم الوصول الى المحل لم يعتقد علة لان
 العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا تصير علة بعدم الاهلية
 والمحلية كالبيع من المجنون والصبي فانه لا يعتقد علة لعدم الاهلية وكبيع الحر
 والخمر ونحوهما فانه لا يعتقد علة ايضا لعدم المحلية فكذلك لا يعتقد انت طالق
 علة في قوله انت طالق ان دخلت الدار لعدم اتصاله بمحله بسبب التعليق كذا
 قالوا وفيه بحث وهو ان المانع في بيع المجنون والصبي وفي بيع الحر والخمر يمنع
 انعقاد العلة حتى لا يوجد للعلة اصلا كما نقطاع الورث حيث يمنع اصل الرمي بعد
 القصد اليه واما التعليق فيما نحن فيه فانه يمنع تمام العلة لان انعقادها كاصابة السهم
 بعد الرمي حائطا او فرسا فرده عن سنه ولم يصل الى المحل فان قيل للملئ متصل
 بالمحل كان ينبغي ان بلغوا اصلا كما اذا قال لاجنبية انت طالق فانه لغو لا يفيد
 اصلا قلنا لما كان مانعا فيه مر جو الاصول الى المحل بوجود الشرط
 وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا وعلة كشرط البيع
 فان له عرضية ان يصير سببا بوجود الشرط الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط
 لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى
 ومثل انت طالق ان كان الله يعذب المشركين فانه لغو حتى لا تطلق امرأته
 اصلا اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المراد بالمشركين هو الجمع لان
 اللام فيه للاستغراق اذلا عهد ولا جنس وهو ظاهر ولان تعليم تعذيبه تعالى بجمع
 المشركين لان من المشركين من لا يعذب بسبب حسن الخاتمة وهذا تحقيق ما قاله
 قاضيان في باب التعليق في هذه المسئلة لان من المشركين من لا يعذب (قوله
 فرمان وجود العلة هو زمان وجود الشرط) فاذا اوجد الشرط وجد العلة
 بتمامها لان ارتفاع المانع جزء من العلة التامة عندنا فاذا وجد الشرط وجد
 ارتفاع المانع وهو التعليق بالشرط فتم العلة وهذا مر ما قالوا ان التعليق بالشرط
 كالمجنون عند وجود الشرط فان قيل ان المجنون اذا قال لامرأته انت طالق ان
 دخلت الدار فدخلت الدار لا تطلق ولو كان المعلق بالشرط منجزا عند وجود
 الشرط لطلقت بالدخول انما يكون منجزا عند وجود الشرط ان لو كان

اصل العلة منعقد الكنفها لم يتم بالتعلق وكلام المجنون لم ينعقد في الاصل بل هو
 لغو (قوله اي اذا كان زمان العلة هو زمان الشرط جاز) تعلق ما يوضح
 تعليقه من التصرفات الشرعية كالنكاح والطلاق والعناق والخلع والرهن
 ونحوها بالملك عندنا ولم يجز تعجيل النذر المعلق بان قال الله على ان تصدق
 بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر قبل الشرط لم يجز عندنا
 ولا تعجيل كفارة اليمين بالمال قبل الخنث بان اعتق قبل الخنث رقبة او اطعم او كسا
 عشرة مساكين خلافا للشافعي في القصول الثلاثة وقال اصحابنا ان تعلق
 ما يصح تعليقه بالشرط لا يصح الا في الملك او مضافا الى الملك اما الاول فكقوله
 لنكوحته انت طالق ان دخلت الدار فيقع الطلاق عند وجود الشرط بالاتفاق
 لان الملك لما كان قائما عند التعلق كان الظاهر بقاءه الى وقت الشرط استحبابا
 وهو وقت تمام العلة عندنا فيقع الطلاق بالضرورة واما الثاني ففيه خلاف
 الشافعي ومالك فقال اصحابنا يجوز اضافته اي تعليقه الى الملك او ما يغضى الى
 الملك خصوصا وعموما على ما اشار اليه رحمه الله في تعليقه وقال الشافعي لا يجوز
 الا خصوصا ولا عموما وقال مالك لا يجوز عموما نحو كل امرأة تزوجها طالق
 لا يجوز وان خصص ببلد او قبيلة بان قال كل امرأة من مصر او من بني تميم او كل
 بكر او ثيب تزوجها طالق جاز لان في التعميم سبب النكاح على نفسه
 فلا يجوز قلنا لان سبب النكاح عليه لان كلمة كل تقتضي التعميم لا التكرار
 فيمكنه ان يتزوجها بعد ما وقع الطلاق عليها واما الثاني والثالث فلان التعجيل
 قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب عندنا انما يصير سببا عند وجود الشرط
 في باب النذر وعند الخنث في اليمين فلا يجوز التعجيل قبله وقال الشافعي ان قوله لله
 على ان تصدق بعشرة سبب تام لا يجاب العشرة في الحال الا ان الشرط آخر
 وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبله كان الاداء واقعا بعد انعقاد
 السبب فيجوز وكذا اليمين نفسه سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها
 فيقال كفارة اليمين الا ان الخنث شرط لجوب اداها فاذا ادى قبله كان الاداء
 بعد انعقاد السبب فيجوز والجواب ان السبب في النذر ليس هو النذر وحده بل
 مجموع النذر والشرط وفي اليمين هو الخنث واليمين شرط وذلك لوجبهن احدهما
 ان اليمين انعقدت البر ووضعت الافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر
 فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدمه
 الثاني ان السبب يجب تفرده عند وجود السبب واليمين لا يبيح عند وجود الكفارة

وانما يؤثر في حكمه بجمعه عن الثبوت
 فظهر ان اثر التعلق في منع الحكم لا العلة
 بمنزلة شرط الحيسار في البيع والاضافة
 الى الزمان فانه اذا قال انت طالق غدا
 ينعقد السبب ويتراخي الحكم الى الغد
 ونظيره التعلق الحسي فان تعلق القنديل
 لا يؤثر في منع نقله الذي هو سبب السقوط
 بل في حكمه وهو السقوط قلنا اللفظ
 انما يكون علة باعتبار مدلوله الذي هو
 النسبة التامة قدمه التعلق فلا تصور
 هائسه بمجرد وجوده اللفظي واما شرط
 الحيسار فانما دخل على الحكم لان
 البيع من قبيل الاثبات فلا يحتمل التعلق
 بالخطر لانه يؤدي الى القمار فكان
 القياس ان لا يجوز البيع معه كما لا يجوز
 مع سائر الشروط الا ان الشرع جوزه
 نظر المن لاخبره له فكان ثابتا بالضرورة
 فيقدر بقدرها وهي تدفع بحمله
 داخلا على الحكم فقط اذ لو دخل على
 السبب يكون داخلا على السبب والحكم
 جميعا ودخوله على الحكم فقط اسهل
 من دخوله عليهما واما الطلاق والعناق
 ونحوهما فتحتمل التعلق بالشرط لانها
 من قبيل الاسقاطات والاصل ان يدخل
 التعلق على السبب كيلا يتخلف الحكم
 عن السبب ولا مانع منه فيدخل عليه
 واما الاضافة الى الزمان فانها ثبوت
 الحكم بالايجاب في وقته لان الحكم
 فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير
 مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع واذله

لم يكن مانعا للعلية (فزمانها) اى العلية
 (زمان التعليق فليجوز) اى اذا كان
 زمانها زمان التعليق لم يجز (التعليق
 بالملك) لان وجود الملك عند وجود العلة
 شرط لصحة التصرف فلما وجد العلة
 ولم يوجد الملك لم يصح التصرف (ومناه)
 اى مبنى النزاع بيننا وبين الشافعية
 (ان المعلق) بالشرط (عندنا) هو
 (الايقاع) اى ايقاع الطلاق والعاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الايقاع
 فلا يتصور قبل وجود الشرط المعلق به
 فلا يعقد اللفظ علة (و) المعلق (عنده
 الوقوع) اى وقوع الطلاق والعاق
 ونحوهما واذا كان المعلق هو الوقوع
 فلا مانع من انعقاد اللفظ علة والحق لنا
 اما اول فلان من حلف لا يعنى لا يحث
 بالتعليق قبل وجود الشرط اتفاقا فلو
 انعقد علة لوجب ان يحث واما ثانيا
 فلا جاع اهل العربية وغيرهم ان الجزاء
 وحده لا يفيد الحكم وانما الحكم بين مجموع
 الشرط والجزاء وقول صاحب التلويح
 التحقيق فى الجملة الشرطية عند اهل
 العربية ان الحكم هو الجزاء وحده
 والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال
 حتى ان الجزاء اذا كان خيرا فالشرطية
 خبرية وان كان انشاء فالنشائية وعند
 اهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء
 كلام واحد على ربط شئ بشئ
 وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على
 الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
 والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ
 والخبر

لانها انما تكون بعد الحث الذى هو نقصن اليمين فيكون السبب هو الحث لكونه
 مفضيا الى الكفارة لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا واعتراض على
 الاول بانه لم لا يجوز ان يقضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والحلفية عن
 البر كالصوم والاحرام يمنعان عن ارتكاب محظور اتحما وبعد الاوتكاب بصيران
 سببين لوجود الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم لا يجوز ان يبقى الخلف اعنى
 الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان
 العلة علة لا يجب الاصل اى البر لا البقاء والخلف يخلفه فى البقاء واجب
 عن الاول بان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا ملازمة بين اليمين والكفارة
 حقيقة ولا ضرورة فى اعتبار الملازمة بطريق الانقلاب مع وجود الحث وعن
 الثاني بان المهر يبقى مع وجود العلة اى النكاح كما يبقى بعد عدمه بخلاف الكفارة
 فانها تتوقف على عدم اليمين ولا يتصور لها البقاء مع وجود العلة اصلا فلا يقاس
 احدهما على الآخر (قوله قال الشافعي التعليق يمنع الحكم) اعلم ان المانع من
 الحكم ثلاثة مانع يمنع ابتداء الحكم بعد انعقاد العلة وهو خيار الشرط فانه يمنع
 ثبوت حكم البيع وهو خروج المبيع عن ملك البائع ومانع يمنع تمام الحكم
 بعد ثبوته وهو خيار الرؤية للمشتري ومانع يمنع لزومه كخيار العيب والذى ظهر
 من كلام الشارح ان التعليق بالشرط يمنع ابتداء الحكم حيث قال يمنع عن
 الثبوت ثم قال بمنزلة خيار الشرط (قوله باعتبار مدلوله الذى هو التسمية
 التامة) اعنى الايقاع لا الوقوع كما سيظهر لك عند بيان مبنى النزاع بيننا وبين
 الشافعية واما المراد بالحكم فى قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم فهو
 بمعنى الوقوع لا الايقاع تأمل (قوله واما شرط الخيار فانما دخل على الحكم) فهو
 هذا هو المشهور فى كتب الاصول والفروع من الحنفية ولا يخفى عليك انه
 يترجم الى تخصيص العلة وهم لا يقولون به فالاولى ان يقول لا نسلم ان خيار الشرط
 يمنع الحكم بل يمنع محتم العلة مثل التعليق بالشرط لان العلة هو البيع بلا شرط
 الخيار لا مطلقا ولا مع شرط الخيار (قوله اذالزمان من لوازم الوقوع) فيكون
 ذكر الغد فى انت طالق غدا مثلا لتعيين زمان الوقوع لانه بخلاف التعليق على
 الشرط فانه يمين واليمين لتحقيق البروفيه اعدام لموجب المعلق لا وجوده فلا
 يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم فكان مانعا له (قوله اى مبنى النزاع اه)
 فعلى هذا يكون النزاع بيننا وبينهم لفظيا (قوله فلان من حلف لا يعنى اه)
 لو قال والله لا يعنى ثم قال لعبدك انت حران دخلت الدار لا يحث فى يمينه قبل

دخول الدار بالاتفاق لعدم شرط الخت وهو وجود الإعتاق منه ولم يوجد
 لمنع التعليق المذكور أنه لأن المعلق على الشرط هو الأيقاع لا الوقوع
 ولو كان هو الوقوع لوجد الأيقاع ولم الخت (قوله قدر آه) الراد
 هو الشريف العلامة في حاشية المطول ان مفهوم الشرطية بحسب اعتبار
 المنطقيين غيره بحسب اعتبار اهل العربية لانا اذا قلنا ان كانت الشمس طاعة
 فالنهار موجود فعند اهل العربية النهار محكوم عليه وموجود محكوم به
 والشرط قيده ومفهوم القضية ان الوجود ثبت للنهار على تقدير طلوع الشمس
 فظاهر ان الجزاء باق على ما كان عليه من احتمال الصدق والكذب وصدقها
 باعتبار مطابقة الحكم لثبوت الوجود للنهار حيثذ وكذبها بعد ما
 واما عند المنطقيين فالمحكوم عليه هو الشرط والمحكوم به هو الجزاء ومفهوم
 القضية الحكم بلزوم الجزاء للشرط وصدقها باعتبار مطابقة الحكم للزوم
 وكذبها بعدمها فكل من الطرفين قد انحلع من التجربة واحتمال الصدق
 والتكذيب وتقالوا ان الشرطية تشارك الجملة في انها قول جازم موضوع
 للتصديق والتكذيب وتحالفها بان طرفيها مؤلفان تأليفا خبريا وان لم يكونا
 خبريين وبان الحكم فيما ليس بان أحد الطرفين هو الآخر بخلاف الجملة الأخرى
 ان قولنا كلما كانت الشمس طاعة فالنهار موجود مفهومه عند هم ان وجود
 النهار لازم لطلوع الشمس وعند النجاة ان التقدير النهار موجود في كل وقت
 طلوع الشمس وظاهر انه جملة خبرية قيدت بمفعول فيه فكم بين المفهومين
 فرق انتهى ورده الشريف العلامة وقال ان الحكم الاخباري في الشرطية
 متعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين اجزاء الجزاء وان ما ذهب
 اليه الميراثيون لا يخالف كلام اهل العربية في الحكم المذكور كيف وهم
 بصدديان مفهومات القضايا المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح الخويون
 بان كالم المجازة تدل على سببية الأول ومسببية الثاني وفيه إشارة الى ان المقصود
 هو الارتباط بين الشرط والجزاء لا الحكم بين اجزاء الجزاء وبني هذا الرد على
 تحقيق لطيف وهو ان الخبر اذا قيد حكمه بزمان أو بقيد آخر كان صدقه
 يتحقق حكمه في ذلك الزمان ومع ذلك القيد وكذبه بعدمه فيه او معة واذ لم يقيد
 فصدقته بتحقيقه في الجملة وكذبه بمقابله فاذا قلت اضرب زيد ما وارت الاستقبال
 فان تحقق ضربك اياه في وقت من الاوقات المستقبله كان صادقا والأفكاذبا
 وكذلك اذا قلت اضربه يوم الجمعة او فلما فان صدقه متى تحقق ضربك اياه وتحقق

قدر بان ما ذهب اليه الميراثيون
 لا يخالف كلام اهل العربية كيف
 وهم بصدديان مفهومات القضايا
 المستعملة في العلوم والعرف وقد صرح
 الخويون بان كالم المجازة تدل على
 سببية الأول ومسببية الثاني وفيه
 إشارة الى ان المقصود هو الارتباط
 بين الشرط والجزاء (وذكر مشيئة
 من لا يظهر مشيئته) نحو ان شاء الله
 تعالى او ان شاء الملأ او ان شاء الجن
 ونحو ذلك (ابطال) لحكم الكلام
 (عند ابى يوسف رحمه الله) فانه قال
 ان الصيغة وان كانت صيغة الشرط
 لكن معناه رفع الحكم واعداً على
 خلاف سائر التعليقات فان التعليق
 بالشرط وان كان اعداها للحال
 ولكن عرضية الوجود له ثابتة عند
 وجود الشرط ولا طريق للوقوف
 على هذه المشيئة فيكون التعليق بها
 اعداها لحكم الكلام اصلا

(و) ذكر مشيئة من لا تظهر مشيئته
 (تعليق) لحكم الكلام (عند محمد
 رحمه الله) نظرا الى صيغة الشرط
 (ويروي العكس ايضا) وثمره الخلاف
 يظهر في مواضع منها انه اذا قدم
 المشيئة فقال ان شاء الله انت طالق
 فعند من قال بالابطال لا يقع الطلاق
 لانه ابطال فيبطل الكلام سواء قدم
 او اخر بحرف الفاء واخيره وعند من قال
 بالتعليق يقع لانه للتعليق فاذا قدم
 الشرط ولم يذكر حرف الجزاء لم يتعلق
 وبقي الطلاق من غير شرط ومنها انه
 اذا قال ان حلفت بطلاقك فعبدى
 كذا ثم قال لها انت طالق ان شاء الله
 تعالى فعند القائل بالابطال لا يكون
 يمينا فلا يحث وعند القائل بالتعليق
 يكون يمينا فيحث اقول ينبغي ان يظهر
 ايضا فيما اذا ذكرت مع الهبة والصدقة
 ونحو ذلك فان تعليقها بشرط متعارف
 وغير متعارف بصح وبطل الشرط
 فعند القائل بالتعليق ينبغي ان تصح
 هذه التصرفات وعند القائل
 بالابطال ينبغي ان لا تصح (واذا دخل
 الشرط على الشرط) بان يذكر
 ولا عطف بينهما (يقدم) الشرط
 (الوخر) ويكون الشرط المقدم مع
 الجزاء جزاء له سواء (تاخر الجزاء)
 عن الشرطين

ذلك القيد معه فان لم تضربه او ضربته في غير يوم الجمعة او في غير حال القيام كان
 كاذبا وكذلك اذا كان القيد ممتعا كقولك اضربه في زمان لا يكون ماضيا
 ولا حاليا ولا مستقبليا فان الخبر يكون كاذبا وبالجملة انتفاء القيد سواء كان ممتعا
 او غير ممتع يوجب انتفاء القيد من حيث هو مفيد فيكذب الخبر الذي يدل عليه
 وكيف لا وفولك اضربه يوم الجمعة او قائما مشتمل على وقوع الضرب منك عليه
 وعلى كون ذلك الضرب واقعا يوم الجمعة او مقارنا بحال القيام فلو فرض انتفاء
 القيام مثلا لم يكن الضرب المقارن له موجودا فينتج مدلول الخبر فيكون كاذبا
 سواء وجد منك ضرب في غير حال القيام او لم يوجد اذا عرفت هذا فاعلم انك اذا
 قلت ان ضربتني زيد ضربته فلو كان معناه اضربه في وقت ضربه اياي لم يكن صادقا
 لا اذا تحقق الضرب مع ذلك القيد فاذا فرض انتفاء القيد اعني وقت ضربه اياك
 لم يكن الضرب المقيد به واقعا فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذبا سواء وجد
 منك الضرب في غير ذلك الوقت او لم يوجد وذلك باطل قطعاه ان لم يضربك
 ولم تضربه وكنت بحيث ان ضربك ضربته عبدكلامك هذا صادقا عرفا ولو غف
 واعتبر هذا بقوله تعالى ان كان للرحمن ولد فانا اول العابدين فانه كلام صادق
 وليس لطرفه صدق وتحقق اصلا ومن هذا التحقيق ظهر حقيقة الرد المذكور
 وان الشرط ليس كسائر القيود من المفعول والحال والظرف لان الشرط غير
 حال المقيد به في صدقه وكذبه دون سائر القيود وان الحكم في الشرطية بالاتصال
 بين الشرط والجزاء دائما وان وقع الجزاء انشاء فان معنى قولك ان جاءك زيد
 فاكرمه ان جاءك فاكرامك اياه لازم او انت ما مور يا كرامه (قوله عند محمد)
 وابو حنيفة معه على ما هو المذكور في الفروع (قوله لم يتعلق) لعدم الرابطة
 (قوله فلا يحث) اى في يمينه ان حلفت بطلاقك فعبدى كذا وكذا المراد بقوله
 فيحث (قوله بان يذكر) اى بان يذكر كل من الشرطين بلا فصل ولا عطف بينهما
 اعلم ان المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الطلاق او العتاق مثلا
 بحرف الشرط ولا يقع ذلك المعلق الا بهما معالابا حدهما ولكن ذلك قد يكون
 بعطف احدهما على الآخر والجزاء مؤخر عنهما او مقدم عليهما وحرف الشرط
 مكرر نحو ان قلت زيدا وان ضربت عمرا فانت حرقته لا يقع العتق حتى يوجد
 الشرطان معا على قول محمد ويقع باحدهما على ما روي عن ابي يوسف والمختار
 قول محمد لانه عطف شرط محض على آخر مثله ولا حكم ثم ذكر الجزاء فيعلق
 بهما فصارا شرطا واحدا لا يقع الا بوجودهما معا وبشرط التاك عند اخراجهما

الا انه اذا لم يقع واحد منهما بصدق لانه نوى ما يمكن تصحيحه وفيه تغليظ على نفسه وفي تقدم الجزاء نحو ان قلت طالق ان اكلت كذا وان شربت كذا يقع الطلاق باحدهما وجد اولاً وان قلت العيين على ما صرح به في الخلاصة وقد يكون بغير عطف مع تكرار حرف الشرط والجزاء مؤخراً ومقدماً وهو مسئله الكتاب اما الاول نحو ان دخلت الدار ان قلت فلانا فانت حرف فلا يقع العتق مالم يوجد الكلام الاول ثم دخول الدار فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم حتى لو كان الامر بالعكس لم يقع العتق لعدم الشرط وذلك لانه تعذر جعلهما شرطاً واحداً لعدم حرف العطف وكذا تعذر جعل الثاني مع الجزاء جزء الاول لعدم حرف الجزاء وكذا تعذر فصل احدهما عن الآخر لانه حينئذ يلزم ان يلغى الشرط الاول لبقائه بلا حكم وكلام العاقل لا يلغى ما يمكن وقد امكن ههنا بتقديم المؤخر وتأخير المقدم في التقدير لانه حينئذ يصير الشرط الاول مع جزائه جزءاً للشرط الثاني مقدماً عليه وفي طلب الاحتجاج ان دخول الفاء لان الجزاء اذا قدم يستغنى عن الفاء باعتبار التقديم والتأخير صار الشرط للمقدم اعني ان دخلت جزءاً فاستغنى عن الفاء فصار تقدير الكلام فيما نحن فيه ان قلت فلانا فان دخلت الدار فانت حرف فصار ان دخلت الدار مع جزائه جزءاً للاول قطعاً ولذا دخل فيه الفاء فصار الشرط الثاني اعني الكلام شرط انعقاد العيين لكونه مقدماً والدخول شرط انحلاله لكونه مؤخراً واما الثاني نحو ان قلت فلانا فان دخلت الدار ان قلت فلانا فيقدم المؤخر ويؤخر المقدم فيه ايضا فيصير تقديره ان قلت فلانا فانت حرف ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس الاول الا ان تقدم الثاني ههنا اول لانه غير متصل بالجزء بخلاف الاول فان الجزاء فيه متصل بالثاني وهذا هو المشهور في كتب اصحابنا لكن المنقول عن الاسيبغاني ان هذا اي اعتبار التقديم والتأخير في العربية واما في الفارسية فلا يلزم فيها تقدم المقدم ويؤخر المؤخر على حاله وفي الخلاصة وظهير الاعتماد وعلايه في القيد بانهم لا يريدون به الاتعلق الجزاء بمجملتها وبكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان كثيرة لكن يدكرون الجزاء بعدها اختصاراً فيبحث انتهى ثم هذا فحينما اذ لم يكن الشرط الثاني مرتباً على الاول عادة لانه لو كان مما رتب الثاني على الاول عادة لكان كل شرط في موضعه في العربية ايضا لانه حينئذ يقدر كل شرط منهما عرفاً نحو ان قلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت المؤخر المقدم وقدم المؤخر على ما تقدم

كما اذا قال ان دخلت الدار ان قلت فلانا فانت حرف فشرط العتق وجود الكلام اولاً حتى ان كلم ثم دخل عتق وان دخل اولاً ثم كلم لم يقع وذلك لانه تعذر جعلهما شرطاً واحداً لعدم حرف العطف وتعذر جعل الثاني مع الجزاء جزء الاول لعدم حرف الجزاء وتعذر فصل احدهما عن الآخر لان الشرط الاول حينئذ يلغى ولا يلغى كلام العاقل ما يمكن وقد امكن بالتقديم والتأخير فان الشرط الثاني اذا قدر مقدماً كان الشرط الاول مع الجزاء جزءاً للثاني مقدماً عليه وفي مثل هذا لا يحتاج الى الفاء فصار كانه قال ان قلت فلانا فان دخلت الدار فانت حرف فكان الكلام شرط انعقاد العيين والدخول شرط انحلاله فاذا وجد الكلام اولاً انعقد العيين ثم بالدخول انحلت الخت اما اذا وجد الدخول اولاً فنقد وجد شرط الخت قبل انعقاد العيين فلا يعتبر (او تقدم) الجزاء على الشرطين كما اذا قال ان قلت فلانا فان دخلت الدار فان قلت فلانا فانت حرف ان قلت فلانا فانت حرف ان دخلت الدار فالثاني شرط الانعقاد والاول شرط الانحلال على قياس ما سبق وتقدم الثاني اول لانه غير متصل بالجزء

(وإذا انحللتها) أي الشرطين (الجزء)
 أي دخل الجزء بين الشرطين (كان)
 الشرط (الأول) شرطا (للانعقاد)
 أي لانعقاد اليمين (و) كان الشرط
 (الثاني) شرطا (للا انحلال) أي
 لانحلال اليمين فإذا قال ان تزوجت
 امرأة فهي كذا ان قلت فلانا فتزوج
 امرأة ثم قبل الكلام واخرى بعده
 طلقت المتزوجة قبل الكلام لا التي
 بعده لأن الشرط الثاني لحق اليمين
 وما كان كذلك لا يكون شرطا
 للانعقاد والا لا يكون ما فرضناه يمينا
 لأنه الكلام السام المستقل المنعقد
 بالشرط فتعين ان يكون شرطا
 للانحلال والا يكون لغوا فصار الكلام
 شرطا للحنث دون الانعقاد فصار
 غاية لليمين فاذا كلم انحلت فالتى
 تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
 انحلال اليمين فلا تطلق والتي
 تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين
 باقية فتطلق (وإذا تعقب) الشرط
 الجمل (المتعاطفة) أي جاء بعدها نحو
 هذا حر وهذه طالق وعلى حنج
 ان فعلت كذا (بنصرف) الشرط
 (اليها) جميعا لان حق الشرط
 التقديم كما هو المذهب للمنصور

لكونه عكس الترتيب العادي على ما صرح به ابن نجيم وقد يكون شرط الجزاء
 بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط على ما اشار اليه بقوله وإذا انحللتها الجزاء
 ففيه يقرر كل شرط في موضعه بلا اعتبار تقديم وتأخير وتكون الأول شرط
 الانعقاد والثاني شرط الانحلال نحو ان تزوجت امرأة فهي طالق ان قلت فلانا
 فالزوج شرط الانعقاد والكلام شرط الانحلال فلو تزوج امرأة ثم كلم فلانا
 يقع الطلاق ولو عكس لا وكذا لو تزوج امرأة اخرى بعد الكلام لا تطلق هي لان
 شرط الثاني لحق اليمين وما كان كذلك لا يكون شرطا لانعقاد اليمين بل لانحلالها
 والا يكون لغوا فاذا كلم انحلت اليمين فالتى تزوجها بعد الكلام تزوجها بعد
 انحلال اليمين بالحنث فلا تطلق والتي تزوجها قبل الكلام تزوجها واليمين باقية
 فتطلق وقد يكون بتوسط الجزاء بينهما مع تكرر حرف الشرط مع العطف بينهما
 نحو ان قلت فلانا فامر أنه طالق وان قلت فلانا ففيه يقع الطلاق بكلاميهما
 وجد وبطلت اليمين على ما في الخلاصة وعلى هذا لا يكون الأول شرط الانعقاد
 والثاني شرط الانحلال بل كل منهما شرط الانحلال وقد يكون بلا تكرر حرف
 الشرط والجزء مقدم نحو ان قلت كذا وشربت كذا وكذا وكذا
 ففيه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل لان المجموع شرط واحد الا ان ينوى
 الوقوع بكل واحد منها فيصدق وكذا الواخر الجزاء عنها الكل شرط واحد على
 ما روى عن ابي القاسم الصفار وهو مختار اكثر المشايخ وقال محمد بن الفضل كل
 واحد بشرط على حدة والمنصرف رحمة الله عليه كصورة العطف اصلا ولا صورة
 عدم تكرر حرف الشرط وما للاختصار (قوله لان حق الشرط التقديم) لانه
 قسم من الكلام فحتمه ان يشعر به من اول الامر ليعلم نوعه اجمالا ثم شخصه
 تفصيلا كما فعلوا ذلك في الاستفهام والتثنية والقسم والنفي ومن اجل هذا قالوا
 في نحو اكرمك ان دخلت الدار ان ماتت من الجزاء خبر لاجزاء وانما الجزاء مقدر
 بعد الشرط تقديره اكرمك ان دخلت الدار اكرمك لكنه حذف للدلالة الخبر المقدم
 وانما صير الى الحذف رتبة لتقدمه الواجب كما وجب في الاستفهام والقسم هذا
 واعتراض عليه بعض المحققين بانهم ان عنوانه انه ليس بجزء في اللفظ فسلم
 والجزء وان عنوانه انه ليس بجزء لافي اللفظ ولا في المعنى فعناد ان تعلق قطعاً
 انه لا يدل الاعلى اكرام مفيد بقيد دخول الدار ولذلك لولم يدخل ولم يكرم لم يعد
 كاذبا فعمل انه جزء معنى فان قيل ان تعليق الاكرام بالدخول يقتضي ان لا يتحقق
 بدونه الدخول والحال ان اطلاقه اولاً يدل على جواز تحققه بدونه فتا فيا قلنا

في حكمها في النقصان وكذا الثالثة
 فظهر الفرق بينه وبين الاستثناء
 فان حقه التأخير (وإذا تقدم بها) أي
 الشرط الجمل المتعاطفة (بتعلقن) أي
 تلك الجمل (به) أي بالشرط المشاركة
 المذكورة (وإذا توسطت) أي المتعاطفة
 (بينهما) أي بين الشرط وبين نحو
 ان دخلت الدار فامرأته طالق وهذه
 حر وعليه الخج ان كنت فلانا ولا يتعده
 (تضم) الجملة (الوسطى الى) الجملة
 (الأولى) في التعلق بالشرط الأول
 لان الاصل تقديم الشرط على الجزاء
 كما سبق فكان تعلق الجزاء بالتوسط
 بالشرط الأول أولى بخلاف الجزاء
 الثالث لان فيه ضرورة وهي صياغة
 الشرط الاخير عن الالف (لذا تقدم
 الأولى) أي أولى الجملة الواقعة بجزء
 (عليه) أي على الشرط يعني لخال
 امرأته طالق ان كنت فلانا وهذه
 حر وعليه الخج ان دخلت الدار فاذا كلم
 طلق لا خير والمغيب والخج يجب
 بدخول الدار ولا يضم ههنا الجزاء
 المتوسط الى الجزاء المتقدم ولا يتعلق
 معه بالشرط المتقدم لانا اذا علمنا
 مضمون ما الى الشرط الأول يحتاج
 الى التقدم والتأخير واضمار الفعل
 فيجعل كلامه قائلاً لمرأته طالق ان
 كلم فلانا وعيدو حر ان كلم فلانا ولو
 جعل معلقاً بالشرط الاخير لبي نظم الكلام

ممنوع لان التطبيق لا يدل على تقييد الاكرام بالذخول في ثاني الحال لافي حال
 الاطلاق والشيء الواحد يجوز تقييده بعد اطلاقه ولا يخفى عليك انه لا يلزم من
 ان كونه مقيداً بالدخول لا يقتضي كونه جزءاً بمعنى بل غاية ما يقتضي هذا التقييد
 كونه غير مستقل معنى بل هو مقيد بالشرط المذكور ولا يلزم منه كونه جزءاً له
 فيجوز ان يكون الجزء هو المقدر بعد الشرط دال على كون ذلك المقيد مقصود
 التعلق بالشرط المذكور وتحقيقه ان ذلك المقدم اعني اكرمك لما كان مستقلاً
 لفظاً عومل معاملة الاستقلال لفظاً حتى لم يجرم بالشرط المذكور بعده واطلق
 عليه انه خير ولما لم يستقل معنى لتعليقه بالشرط قدر للشرط جزءاً يدل على ان ذلك
 المستقل المقدم لفظاً مقصود التعلق بالشرط واطلق عليه القول ان المذكور
 جزءاً فروغبت فيه الجمهتان (قوله من حيث تعلفها) تعليل للنقصان (قوله فظهر
 الفرق) حاصله ان حتى الشرط التقدم وحق الاستثناء التأخر فلان قيل ان الشرط
 المؤخر بقدر تقدمه على ما يصرف اليه من الجزاء فلو انصرف الى الاخرة
 قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح ذلك فارقابنده وبين الاستثناء في الصرف
 الى الجميع اولى الاخرة قلنا عطف الجمل للمتقدم بعضها على بعض يمنع صرفه
 الى الاخرة فقط والايان لغوية الأولى (قوله بما لم يوضع له) وهو السكوت
 فان الوضع للبيان هو النطق لا السكوت (قوله منه) أي من بيان الضرورة
 شروع في بيان نوعه (قوله بيان نصيب الآخر) فيكافه قال فلا يه
 الباقي (قوله أي الذي من شأنه التكلم) يريد ان التكلم مجاز عن الساكت
 واما خبره بالتكلم لكون سكوتة بمنزلة الكلام في الباقي (قوله ولم يسبقه تحريمي)
 فانه لو سبقه تحريم لا يكون سكوتة بياناً بل يكون نسخاً على ما سيصرح به
 في فصل تقرير النبي عليه السلام (قوله ان لا يجوز من النبي عليه السلام ان
 يقر الناس على محظور) والارم ارتكبات الحرام عمدا والانباء معصومون منه
 (قوله ان يهدي الأرواد) أي يأخذها بما تقبلة لان ولي الغرور حرماً القيمة (قوله
 على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرى) بل تضمن بجمع الاجارة وشبهها
 كالاجارة الفاسدة وفيه اشارة الى ان منافع المصوب لا تضمن الا بكونه مال
 اليتيم او مال الموقوف او معد الاستغلال الا ان يكون فيه شبهة مائة كبيت
 سكن فيه احد الشركيين او شبهة عقد كبيت الهم فان كلام من هذه الشهادة يسقط
 الضمان في المعد للاستغلال أي ضمان اجر المثل (قوله واقراراه لخل في الناكل)
 هذه عند هما وقال ابو حنيفة التوكول ليس باقرار لان الامتناع عن اليمين

واسغنى عن الاقرار فيكون أولى بخلاف الأولى فانه هناك يمكن ضمها الى الجزاء المتقدم من غير ادراج الزيادة وتغير نظم الكلام

كما يدل على الاحتراز عن اليقين الكاذبة يدل على الاحتراز ايضا عن نفس اليقين
والفداء عنها اقتداء بالحكاية وعملا بظاهر قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة
لايمانكم واليمين انما وجبت لرعاية حق المدعى لانهما يؤول ذلك يحصل بالبدل
والفداء فيحمل امتناعه على اختيار البدل فكان التكول به لا اقرارا (قوله
احسن من تقر بالقوم) فانهم قرروا بان بيان الضرورة على اربعة انواع النوع
الاول ماهو في حكم المنطوق ومثله بخو قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث
والنوع الثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم ومثله بسكوت صاحب الشرح
وسكوت الصحابة وسكوت البكر وسكوت التاكل ونحوها والنوع الثالث
ما ثبت ضرورة الرفع ومثله بسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشترى وسكوت
الشفيع والنوع الرابع ما ذكره بقوله ما ثبت ضرورة اختصار الكلام
والشارح رحمه الله جعل السكوت كله نوعا واحدا وانما كان احسن لان فيه
تقليل الاقسام ولان كون السكوت بيانا لما كان باعتبار دلالة حال المتكلم اي
الساكت هو مضرد في كليهما كان كلاهما نوعا واحدا واعلم ان السكوت قد يكون
بيانا للضرورة وقد لا يكون بيانا اما الاول في مواضع كثيرة سنة منها ما ذكره
المصنف وقد بلغت جملتها الى سبع وثلاثين على ما صرح به في القاعدة الثانية
عشرة من الاشياء واما الثاني في مواضع ايضا منها انه لو رأى اجنبيا يبيع ماله
فسكت ولم ينهه لم يكن اذنا بوا كانه للبيع ومنها انه لو رأى القاضي الصبي او المعتوه
او عبدها يبيع فسكت لا يكون اذنا في التجارة ومنها انه لو رأى المرتحن الراهن
يبيع الرهن لا يبطل الرهن بسكوته ولا يكون رضى ومنها انه لو رأى غيره يتلف
ماله فسكت لا يكون اذنا بانالافه ومنها انه لو رأى عبده يبيع عبدا من اعيان المالك
فسكت لم يكن اذنا على ما ذكره الزيلعي في المأذون ولا يخفى عليك الفرق بين هذه
المسئلة وبين ما ذكره المصنف من سكوت المولى حين رأى نجارة عبده
ومنها انه لو رأى قديتزوج فسكت ولم ينهه لا يصير اذنا له بالنكاح (قوله ومنه)
اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة اختصار الكلام وهو مثل قول الرجل
لقلان على مائة ودرهم او مائة ودينار او مائة وقصير بر فان العطف في هذه الامثلة
جعل بيانا للمائة عندنا وجعل المائة من جنس العطوف من الدين وهم والدينار
وقصير البر وقال الشافعي المائة جملة وعلى الجملة بيانها كما في نحو مائة وثوب ومائة
وشاة ومائة وعبد مما ليس من المقدرات الشرعية في طامة المعاملات فان المائة
فيها جملة غير مبينة بالعطف بالاتفاق واخرج عليه بان العطف لم يوضع للبيان

توضيح عالم بوضع له اي التوضيح منه
ما هو في حكم المنطوق للزوم منه عرفا
(كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث)
فان بيان نصيب احد الشرى يمكن بيان
لنصيب الاخر بالضرورة (ومنه السكوت
لدى الحاجب) الى البيان (بان يدل عليه)
اي على كون السكوت بيانا (حال المتكلم)
اي الذي من شأنه التكلم في الحادثة لانه
التكلم بالفعل فان السكوت ينافيه
(كسكوت الشارع عن تغيير ما يعابنه)
من قول او فعل ولم يسبقه تحريم فانه يدل
على جواز ذلك القول والفعل مثل
ما شاهد عليه السلام معاملات كان
الناس يتعاملونها وما كل ومشارب
ركانوا يستعملون مباشرة ما فاقروهم
عليها ولم ينكرها فدل ان جميعها مباح
اذ لا يجوز من النبي عليه السلام ان يقر
الشاس على محظور (و) سكوت
(الصحابة رضى الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور) وهو من بطأ
امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح
على ظن انها حرة فلد منه ثم تستحق
(و) سكوت الصحابة عن تقويم منفعة
البدن (في زوجه) اي المغرور روى
ان رجلا من بني عذرة تزوج جارية
على ظن انها حرة فولدت اولادا ثم جاء
مولها فرفع ذلك الى عمر رضى الله عنه
فقضى بها لمولها وقضى على الاب
ان يفتدى الاولاد وكان ذلك بحضور

من الصحابة رضى الله عنهم فسكتوا عن ضمارة فاعها ومنفعة الولد

بل

بل الغايرة ولانه لو كان بيانا له لم الثاني في الكلام اما المأزومة فلان العطف يقتضى الغايرة والبيان يقتضى الاتحاد وتنافى الواو يقتضى تنافي الملزومانية فليزم تنافي بين العطف والبيان لتنافى لوازمهما واما بطلان اللازم فظاهر فاذا لم يصلح مبنا بمعنى المائة مجمله فيقول القول قوله في بيانهما فاما ما ذكرتم هو القياس لكن تركاه عملا بالاستحسان بالعرف والاستدلال اما العرف فلان ارادة التفسير بالعدد المعطوف المفسر من العدد المعطوف عليه للمبهم شائع في العرف نحو على مائة وعشرة دراهم ومائة وثلاثة دراهم وغيرهما فانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسر بالدرهم فيصرف التفسير اليهما معا فتكون المائة مفسرة بالدرهم ايضا لكن حذف تفسيره للإيجاز حتى يستهجن ذكره في العربية وبعد تكرار احدى لوقال على مائة درهم وعشرة دراهم بعد عينا فكذا الحال فيما نحن فيه من نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة ودينار برما كان مقدرا كالكيل والموزون فانه ثبت في الذمة كالاتيان في عامة المعاملات سلما كان او قرضا او تمنا فطلب الاختصاص في الكلام لان العادة اختصاص ما اكثر في الكلام بخلافه على مائة اوتوب او عبد او شاة لان كلام الثوب والعبدة والشاة لا يثبت في الذمة في عامة المعاملات بل يثبت فيها في السلم والنكاح فقط فلا يصلح بيانه فعلية ثوب وعبد وشاة واحد وليق المائة مجمله فيكون القول قوله في البيان واما الاستدلال فلان المعطوف والمعطوف عليه كشيء واحد كالضاف والمضاف اليه يدلل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشروط اذا كان المعطوف ناقصا على ما تقدم فاذا كان بمنزلة المضاف والمضاف اليه فكما يعرف المضاف اليه المضاف كذلك يعرف المعطوف للمعطوف عليه اذا صلح بيانا كما في المقدرات من الدرهم والدينار وقنبر البر والجواب عن قول الشافعي انها مجمله فعليه البيان انا لان سلم ذلك فان المجمل ما لا يدرك بنفس العبارة وتوقف معرفته على بيان المجمل وههنا يمكن معرفته بمجمل المعطوف بالاحتمال تفسيره فلا يكون مجمولا وعن قوله انه يلزم الثاني في الكلام انه ممنوع فانالم يجمل العطف تفسيره للمائة حقيقة بل جعله دليلا على الضم الذي هو تفسير وتميز للمائة فلا يلزم الثاني وعن اعتباره بقوله مائة ثوب وعبد لان سلم انه لا يصلح للتفسير على رواية ابن سباعة فانه قال ان العطف في قوله على مائة وثوب ومائة وشاة بيان والقول في بيان جنسهما قول المفسر ولو سلم ذلك فشرط البيان المشرك من المقدرات وما ذكرتم من الثوب والشاة والعبد ونحوها ليس من

حل ذلك محل الاجماع على ان المتأخر لا تضمن الا للاتلاف المجرد بدون العطف وشبهته بدلالة حالهم والموضع موضع الحاجة لان المستحضي جاء طالبا بحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له كذا قال شمس الائمة (و) سكوت (السكر النافعة) فانه جعل بيانا للاجزة لاجل حالها الموجبة للعبء وهي رغبة في الرجال (و) سكوت (الناكل) فانه جعل بيانا للثبوت الخي عليه واقراره له في الناكل وهي انه امتنع عن اداء ما زمه وهي اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالسلم الامتناع عما يلزمه الا اذا كان محققا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعى محققا في دعواه (و) سكوت (الشفيع) حين طلب الشفعة بعد عليه بالبيع فانه جعل بيانا للتسليم لحال في الشفعة وهي ان العادة تقضى بان من لا يرضى بمثل هذا التصرف يظهر الرد على التصرف وينزع عنه فلانك المخاصمة مع القدرة عليها دل على القبول والتسليم (و) سكوت (المولى حين رأى نجارة عبده) فانه ايضا جعل بيانا للاذن لحال في المولى وهي ان العادة ايضا تقضى بان من لا يرضى بتصرف عبده حين يرى يظهر التمسك ويرد عليه فلانك الترضى على المراض بما صنع وتقر به هذا البحث على هذا الوجه احسن من تقريره القوم كما لا يخفى على ارباب الفهم

(ومنه ما ثبت ضرورة اختصار الكلام نحوه على مائة ودرهم ومائة ودينار (١٦٨) ومائة وقرير) جعل العطف بياناً للمائة

المقدرات (قوله وبميزه عينه) يحتمل ان يكون معطوفاً بالجر على المعطوف
وضميره له فعلى هذا يكون قوله عنه متعلقاً بالتفسير والضمير المجرور بكلمة عن
على ما وقع في بعض النسخ للمعطوف عليه المبهم ويحتمل ان يكون الواو للحال
على ان يكون لفظ المميز مبتدأ بالرفع وخبره قوله عينه على ما وقع في اكثر
النسخ وعلى هذا يكون الضمير في عينه للمعطوف (قوله لغة التبديل) ومنه قوله
تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وقد يجيء لغة بمعنى الازالة ومنه قوله تعالى فيسسخ
الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله وبمعنى التحويل ومنه المناسخات في المواريث
بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد وبمعنى النقل من موضع الى موضع
ومنه نسخت الكتاب اذ نقلت ما فيه كما للفظه وخطه على ما صرح به
في الاتقان لكن الشارح اكتفى بالتبديل عن الازالة لانها حقيقة لان
معنى التبديل في الحقيقة هو ازالة الشيء وتخلفه غيره وقيل معنى النقل هو تحويل
شيء من مكان الى مكان او من حال الى حالة اخرى مع بقائه في نفسه فعلى هذا
يرجع معناه العنوي الى امر بن التبديل والنقل ثم قيل اطلاقه على المعين بالاشتراك
وقيل حقيقة في التبديل مجاز في الآخر لانه لم يوجد في نسخ الكتاب النقل فيكون
مجازاً فيه وحقيقة في التبديل (قوله واصطلاحاً ان يدال) اختلفوا في تعريف
النسخ قال امام الحرمين النسخ هو اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام
الحكم الاول يعني ان الحكم كان دائماً في علم الله تعالى دواماً مشروطاً بشرط لا يعلمه
الا هو وواجب الدوام ان يظهر انتفاء ذلك الشرط للمكلف فيقطع الحكم ويبطل
دوامه وما ذلك الا بتوقيفه تعالى اياه فاذا قال قولاً لا اعليه فذلك القول هو النسخ
واعترض عليه بوجوه الاول انه فسر النسخ باللفظ وهو دليل النسخ لانفسه الثاني
انه غير مطرد لصدقه على ما ليس بنسخ وذلك لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا
يصدق عليه انه الحد لانه لفظ دال على ظهور انتفاء الحكم الاول لعدائه وظهوره
دال على انتفاء شرط دوام الحكم الاول مع ان لفظ العدل ليس بنسخ بالاتفاق
الثالث انه غير متعكس لمخرج بعض الافراد عنه لان النسخ قد يكون بفعله
عليه السلام ولا يصدق عليه الرابع انه فاسد لانه تعريف الشيء بنفسه لان الامام
فسر شرط دوام الحكم الاول بانتفاء النسخ فيكون انتفاء الشرط انتفاء النسخ
وهو حصول النسخ وانتفاء انتفاء النسخ هو حصول النسخ فيكون حاصل كلامه
النسخ هو اللفظ الدال على حصول النسخ وقال انزال النسخ هو الخطاب الدال
على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه

عندنا وعند الشافعي المائة مجملة عليه
بينهما كما في مائة وثوب ومائة وشاة لان
العطف لم يوضع للبيان بل للمغايرة قلنا
هو مقتضى القياس لكننا استحسننا
بالعرف والاستدلال فان ارادة التفسير
بالمعطوف وبميزه عينه متعارفة في نحو
مائة وعشرة دراهم لا يجاز حتى
يستعمل ذكره في العربية وبعده تكرار
وكذا مائة ودرهم وكذا عطف كل غير
حد اذا كان مقدرًا لانه ثبت في الذمة
في عامة المعاملات كالكيل والموزون
يختلف له على مائة وثوب فضلاً عن نحو
وعبدانه لا يثبت في الذمة فيها ولان
المعطوفين كشيء واحد كما لمضافين
ولذا لم يجز الفصل بينهما الا بالظرف
فكما يعرف المضاف اليه مضافة يعرف
المعطوف عليه اذا صلح كما في المقدر
(ويبان تبديل وهو النسخ) ولا بد
من الكلام في تعريفه وجوازه ومحله
وشرطه والناسخ والتسوخ ففيه
مباحث الاول في تعريفه (وهو) لغة
التبديل واصطلاحاً (ان يدل على
خلاف حكم شرعي دليل شرعي) يشمل
الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وتقريراً
فخرج دلالة الدليل الشرعي على خلاف
حكم العقل من الاباحة الاصلية وخرج
ما يكون بطريق الانسواء والازهاق
عن القلوب بلا دلالة دليل وكذا نسخ
التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ
المتعلق بالاحكام اللهم الا ان تدرج
الاحكام اللفظية كصححة التلاوة في الصلاة
او حرمتها على الخبز ونحوه

عنه قوله هو الخطاب الدال شامل للفظ والفصوى والمفهوم نحو نسخ بجميع
ذلك وقوله على ارتفاع الحكم الثابت احتراز عن الخطاب المرفوع وقوله الثابت
بالخطاب المتقدم احتراز عن الحكم الثابت بالاصل كالأباحة الأصلية وقوله على
وجه لولاه لكان ثابتا احتراز عن الخطاب الدال على انقضاء الحكم المتقدم
الذي له وقت محدود مثل لا تصوموا بعد غروب الشمس بعد ما اذا قال انما
الصيام الى الليل فانه ليس بنسخ وان كان دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب
التقدم لكن لا على وجه لولاه لكان ثابتا وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب
الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم اذا كان متصلا به كالاتساع
والصفة والعلية والشروط فانها بيان لانسخ بهذا بيان فائدة قيوده واعتراض
عليه ايضا بالوجه الثلاثة الاول وهي ان اللفظ دليل النسخ وقول العدل يدخل
فيه ويخرج عنه فعل الرسول ويوجه آخر يخصه وهو ان قوله على وجه لولاه لكان
ثابتا مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج اليها ما لولاه لكان ثابتا فلان الرفع لا يكون
الا اذا كان كذلك واما مع تراخيه عنه فلانه لولاه لم يتقرر الحكم الاول فكان دفعا
لارفعها كالتخصيص وقال الفقهاء النسخ هو النص الدال على انتهاء امر الحكم
الشريعي مع تراخيه عن مورده واعتراض عليه ايضا بالثلاثة الاول الموردة على
التعيين المذكورين قيل لا يرد عليه الثاني والثالث لان النص لا يطلق على
لفظ العدل ويطلق على فعل الرسول عليه السلام وقالت المعتزلة النسخ هو اللفظ
الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
واعترض عليه بالوجه الاربعة الوازدة على تعريف العز الى ووجه خامس
محصنة وهو الامر الآفد بالمرء اذا فعل مرة بصدق هذا التعريف على اللفظ الذي
يصدق قيده بالمرء مع انه ليس بنسخ كما اذا قال الشارع يجب عليك الحج في جميع
السنين مرة واحدة وهو قد حج مرة فان قوله مرة واجده لفظ دال على ان مثل
هذا الحكم الثابت بالنص المتقدم وهو الحج زائل عن الخطاب على وجه لولاه ذلك
اللفظ لكان مثل ذلك الحكم ثابتا بحكم عموم النص المتقدم وهو قوله يجب عليك
الحج ولا يخفى عليك ان هذه التعريفات كلها بناء على كون النسخ بمعنى
النسخ وقال ابن الحاجب واختاره بعضهم النسخ رفع الحكم الشريعي بدليل
شريعي متأخر ويرد عليه ان الحكم المرفوع اما حكم ثابت او ما لا يثبت له والثابت
لا يمكن رفعه لعدم ثبوته بعد فكيف يرفع ولذا عدل عنه بعض المحققين الى رفع
الخطاب

مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متأخر واجب عنه بأنه ليس المراد بالرفع مضاء
 المتأخر اعني بطلان عين المرفوع بل المراد به زوال ما يظن من التعلق في المستقبل
 بمعنى انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق بالكلف في المستقبل فالناسخ
 ازال ذلك التعلق المظنون ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يناسب مقام التعريف
 لانه يجب حل الفاظ التعريف على المتبادر ثم لا يخفى عليك ان هذا التعريف
 بناء على ان النسخ فعل الشارع لان الرفع فعله وقال فخر الاسلام النسخ بيان
 محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله واعترض عليه بان النسخ له
 جهتان جهة البيان بالنسبة الى الشارع وجهة التبديل بالنسبة اليها وهذا
 التعريف باعتبار جهة الشارع فقط والجواب ان هذا التعريف بناء على
 ان النسخ فعل الشارع كتعريف ابن الحاحب فغاب ان يعرفه بجهة الشارع
 ثم المراد بالحكم هو الحكم المتعلق بالكلف تعلق التجبير بعد ما لم يتعلق بالحكم
 ولا تعلقه القديم ان القديم لامة له حتى يبين وقوله المطلق احتراز عن حكم
 مفيد بتأيداً وتوقيت فانه لا يصح نسخه لاقبله ولا بعده وهو ظاهر وعرفه
 المصنف بما عرفه صاحب التتبع وهو ان يدل على خلاف حكم شرعي دليل
 شرعي متأخر وهذا بناء على ان يكون النسخ صفة للدليل الشرعي بمعنى المصدر
 المبني للفاعل اي النسخية وقوله دليل شرعي يشمل الكتاب والسنة مطلقاً قولاً
 او فعلاً او تقريراً لجواز النسخ بما كلها وقوله على خلاف حكم شرعي يخرج
 دلالة الدليل الشرعي على خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية ومن الاحكام
 الثابتة بالعقل قبل ورود الشرع فان ابتداء اجاب العبادات في الشرع يدل
 على خلاف حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخاً وقوله دليل شرعي يخرج
 ما يكون بطريق الانساء والاذهلب عن القلوب بلا دلالة دليل شرعي عند
 من يقول انه ليس بنسخ لكنه قال في الكشف ان الرفع بطريق الانساء نسخ عند
 الجمهور حيث اوردوا في كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعاً ما رفع من صحف
 ابراهيم عليه السلام بالانساء وما رفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة
 الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فالتعريف الذي دل على خروج ما يكون
 بطريق الانساء ليس بجامع فاذا ابد في التعريف من زيادة يصير بها جامعاً
 مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بالانساء وهكذا في كل حد هذا
 كلامه لكن المختار عندنا خرين ان ما يكون بطريق الانساء ليس بنسخ
 بدليل انه تعالى عطف على النسخ في قوله ما نسخ من آية او نساها العطف يدل

وخرج دلالة عدم الاهلية كالموت
والجنون على عدمه (مترسخ) خرج به
التخصيص والاستثناء ونحو ذلك لانه
رفع مطلقا والتسخير رفع بالنظر البناء
وهذا التعريف اولي من تعريف ابن
الحاجب بالرفع ومن تعريف بعض
الفقهاء بالبيان لان صدق كل منهما
باعتبار دون آخر فانه بيان محض في علم
الله تعالى لتعلق بامد الحكم ورفع وتبديل
في علمه باطلاقه الظاهر في البقاء

على المسيرة فاختره رحمه الله ما خرج الانساء من التعريف وخرج بتدليل
شرعي ما ارتفع من الاحكام الشرعية بالموت والنوم والغفلة والجنون فان كلا
من هذه المواضع يدل على خلاف وجوب الصلاة على اصحابها اي على عدم
وجوبها في اوقاتها لكنها ليست بتدليل شرعي وان ثبت دلالاتها بتدليل شرعي من
الكتاب والسنة والضمير في علم الله راجع الى حكم شرعي واخرج بقوله مترسخ
التخصيص والاستثناء والغاية لانها منسوبة لامترسخ ولا اتصالها كانت دفعا
مطلقا للحكم من الاصل لارفعها بعد ثبوت والتسخير رفع بالنظر البناء لا دفع (قوله
من تعريف ابن الحاجب) قد عرفت تعريفه وتعريف بعض الفقهاء وغيرهما
مع ما فيها فارجع اليه (قوله لان صدق كل منهما باعتبار دون آخر) يعني
ان صدق تعريف ابن الحاجب باعتبار كونه التسخير رفع وتبديلا بالنظر
البناء وصدق تعريف الفقهاء باعتبار كونه بيان بالنظر الى علم الله تعالى
ولا يخفى عليك ان تعريف المصنف انما يصدق باعتبار كونه رفع بالنظر البناء
ايضا لان كون الدليل الشرعي الدال على خلاف الحكم الشرعي مترسخا عنه
انما يستقيم باعتبار كونه رفع بالنظر البناء للحكم الثابت للمكلف فلا يصلح وجهها
للمدول عن تعريف ابن الحاجب فان قيل انما عدل عنه جذرا بما رده عليه من
ان الرفوع اما حكم ثابت او اما لا يثبت له ولا يتصور رفع كلاهما فهذا بعينه وارجع
عليه ايضا لان دلالة دليل شرعي على خلاف حكم شرعي لا يكون الا بتبديل ذلك
الحكم الشرعي ورفع فمقد قال بالرفع معنى وان لم يقل لفظ (قوله باطلاقه الظاهر
في البقاء) البقاء متعلق بالرفع والتبديل يعني انه لم يبين لنا توقيت الحكم بالتسوخ
فصار ظاهره البقاء بالنظر البناء لان اطلاق الامر بشئ يوهنا بقاءه على التأييد
توضحه ان التسخير انما يجوز في الحكم المطلق عن ذكر الوقت لان الوقت والمؤبد
لا يجوز نسخهما والامر المطلق في حياته عليه السلام انما يكون لا يجاب للمأمور به
فقط من غير تعرض لبقائه اصلا وانما بقاءه بعد الثبوت بالاستصحاب مع احتمال
عدم البقاء فالناسخ الدال على عدم البقاء لا يكون متعرضا لحكم الدليل الاول
بوجود الاظهار فان ظاهره البقاء مالم يوجد المزيل فكان رافعا لظاهر الدليل
الاول وهو البقاء وبما لا مدية لكونها غالبية حثان قيل ان البقاء او كان
بالاستصحاب لجاز التسخير بخبر الواحد لكونه اقوى من الاستصحاب فلتسا جواز
التسخير انما هو في حياة النبي عليه السلام وخبر الواحد في حياته عليه السلام
موجب العلم بالسمع منه فصار قطعيا يجوز التسخير فان قيل ان الاستصحاب

ليس بحجة عندنا فلو كان البقاء بالاستصحاب لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي
عليه السلام حجة الا في حال نزوله وهو باطل قلنا قولكم لزم ان لا يكون نص
ما في حياته عليه السلام حجة ان اردتم به بالنسبة الى من التزم الحكم حال النزول
فهم ليسوا بمحتاجين الى الحججة وان اردتم به الى غير من التزم الحكم فهو بالنسبة
الى ذلك الغير حال ايجاب الاحال بقاء (قوله المبحث الثاني في جواز) اتفق اهل الملل
على جواز النسخ خلافا لغير العيسوية من اليهود وعلى وقوعه خلافا لابي مسلم
على ماسياتي وجههما واوجبوا على جوازه بالعقل والعقل فلان النسخ
فعل من افعال الله تعالى ولو كان بالنسبة واذا كان في افعال الله تعالى
فاما ان تعتبر فيها المصالح العبادية على ما عليه الجمهور اولم تعتبر لكونه تعالى غنيا
عن العالمين فان لم تعتبر فجوازه ظاهر لانه فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يستل عما يفعل وان اعتبر المصالح تفضلا لجوازه لاختلاف المصالح
باختلاف الاوقات والازمان فيجوز ان تكون المصلحة في مشروعية الحكم
المسوخ في زمان ثم في خلافه بعده والله عالم به لانه علم خير قدر لا يغيب عنه
شيء وان كان غيبا عنا فيسحقه لما علمه من المصلحة كما استعمال الطيب الحاذق
الادوية بحسب الامزجة والازمان لعلمه وحذاقته في ذلك حكمة بالغة
لانرفها لا يبداء ويجهل (قوله كما في الاحياء والامانة) متعلق بجميع ما تقدم
في الدليل المعقول يعني ان شاء الدليل النسخ مع الدليل الاول بمنزلة احياء شخص
وابجاده ثم اماته فان حكم الاحياء والابجاده هو الحياة والوجود للبقاء
بل البقاء بحكم الاستصحاب لعدم اسباب الفناء عنه من يقول ان الممكن
في حال بقائه مستغنى عن المؤثر او بحكم ابقاء غير الابجاده عند من يقوله باقفار
الممكن في حال بقائه الى المؤثر كما في حال وجوده ولذلك الموجود مدة لبقائه
معلومة عند الله تعالى مجهولة عندنا وبالامانة رفع بقاءه وبين مدته وهذا
لا يدل على البداه اي الجهل والنسخ مثلا لا يدل على البداه بل كل من الامانة
ودليل النسخ بين مدة البقاء الثابت بالاستصحاب لكونها مجهولة لنا وهذا البيان
هو عين الحكمة في النسخ والامانة (قوله لان الاستماع بالاخولفت)
قد ثبت في التوراة ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من نبيه وقد ثبت
ايضا استماع آدم بحواء وهي جزوه لانها خلقت منه عليه السلام (قوله رفع
للاياحة الاصلية) في كون جواز الختان اياحة اصلية نظير (قوله اما الاول
فان النسخ) واشددوا ايضا بان الحكم الاول اما مفيد بغاية او بما يفيد التأسيس

المبحث الثاني في جوازه (وهو جاز عقلا) اما اذا لم تعتبر مصالح العباد
فان الله تعالى غني عن العالمين فظاهر لانه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
ولا يستل عما يفعل واما اذا اعتبرت تفضلا على ما عليه الجمهور فلجواز
اختلاف المصالح باختلاف الاوقات وعلم الخير القديره وان كان غنيا عنا
كما استعمال الادوية بحسب الامزجة والازمان ففي ذلك حكمه بالغة لا يبداء
كما في الاحياء والامانة (و) جاز (نقلا) لان الاستماع بالاخوات والجزء كان
حلالا في زمن آدم عليه السلام ثم نسخ في سائر الشرائع ولان الختان كان جائزا
في شرع ابراهيم عليه السلام ثم وجب في شريعة موسى عليه السلام ولان
الجمع بين الاختين كان جائزا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم حرم في سائر
الشرائع فان قيل كل منافع الاياحة فيها بالشرعية فان الناس لم يتركوا
سدى في زمان كعب وسكوت الانبياء عليهم السلام عند مشاهدتها تقرير
منهم فكانت احكاما شرعية (خلافا لغير العيسوية من اليهود) فانهم
انكروا الجواز ففرقة عقلا واخرى نقلا اما الاول فلان النسخ اما الحكمة
ظهرت فيكون بداء او لا لها فيكون عبثا وكلاهما على الله تعالى محال

وكيف كان لا ينسخ اما اذا كان مقيدا بعبارة فلان الحكم بغيره بعد ذلك العبارة
لا يكون نسخا كما يقول ضم الى العدم بقول في العهد لا يصح ان ينسخ فيه رفع
قطعا وقبلها بدهاء وجهل لا يجوز على الله واما اذا كان مقيدا بانا بيد فلانه
لا يقبل النسخ بوجوه الاول فلانه يستلزم التناقض انما صلاته مؤبد وليس
بمؤبد الثاني فلانه يؤدي الى تعذر الاخبار عن التأيد بوجه من الوجوه اذ ما من
عبارة تذكره الا وتقبل النسخ الثالث فلانه يؤدي الى نفي الوثوق بتأيد حكم ما
وقد ذكرتم احكاما مؤبدا كالصوم والصلاة الرابع فلانه يؤدي الى جواز نسخ
شريعتم واتم لا يقولون به قلنا لا نسلم انه مقيد بشئ منه سابل هو مطلق عن القيد
ولو سلم ذلك لكان اختياره مقيد بما يفيد التأيد ونعم عدم قبوله النسخ بانه ان
التأيد يمكن ان يجعل قيدا للفعل الواجب نفسه وان يجعل قيدا للوجوب نفسه
والمحدث جعله قيدا للفعل نفسه اى الفعل الابدى واجب في الجملة وحينئذ
فلانسلم انه لا يقبل النسخ بل يقبله كما لو كان الوقت معينا بان يقول صم رمضان
هذه السنة ثم ينسخ قبله فانه يجوز فيكون رمضان ظرفا للصوم والوجوب ثابت
قبل رمضان ثم يرتفع فلا يوجد في رمضان واذا جاز ذلك في المقيد بالوقت المعين
مع خصوصية الوقت ففي قيد التأيد اولى لان قيد التأيد ظاهر في تناوله لا ينسخ
والظاهر دون النص وتحقيق هذا الجواب ان قوله صم رمضان ابدأ يدل
على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة غير مقيد
بالوجوب بالاستمرار الى الابد فلم ينسخ رفع الوجوب اى عدم استمراره
مناقضه وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع المضطبات داخلية في هذا
المطابق واما اذا مات انقطع الوجوب قطعاً ولم يكن انقطاعه بالوقت فبالتحليل
الوجوب بشئ من الرضانات وتطول المطالبات متى منع ان يجعل التأيد قيدا
للوجوب نفسه بان يخبر ان الوجوب ثابت ابدى ينسخ الوجوب حتى باقى زمان
لا وجوب فيه وما ذكرتم من الوجوه انما يبطل هذا القسم ومثله غير واقع ولا النزاع
واقع فيه وتخصه ان زمان الواجب غير زمان الوجوب ففيه يقيد الاول بالابد
دون الثاني واستدلوا ايضا بانه لو جاز النسخ اى ارتفاع الحكم فلما قبل
وجوده وبعد ابعدها معه والكل باطل اما قبل الوجود فلانه اذا لم يوجد كيف يرتفع
والعدم الاصلى لا يكون ارتفاعا واما بعد الوجود فلانه اذا وجد فمستحيل ان
يرتفع لان ما ثبت لا يصير منعدما بعينه بل عسى ان لا يوجد مثله ثانيا واما ارتفاع
عبء فهو محال واما مع الوجود فلما ذكرتم في ما بعد الوجود لانه لو ارتفع حال

الوجود لم اجتماع النبي والاثبات فيوجد حين لا يوجد وأنه محال قلنا هذا يدل على أن الفضل لا يرتفع وهو غير محل النزاع بل المراد أن التكليف الذي كان متعلقا بالفعل قد زال وذلك ممكن كما يزول بالموث (قوله تمسكوا بالسبت) أي العبادة في يوم السبت (قوله لأنسلم أنه قوله آه) بل هو من مقتربات ابن الراوندي على ما قيل (قوله لأنه محرف) لقوله تعالى بحرفون الكلم عن مواضعه وأما اختلاف النسخ فلأنه ثبت أن نسخ التوراة ثلاث نسخ في أيدي العباينية ونسخة في أيدي السامرية ونسخة في أيدي النصارى وكل من هذه النسخ مختلفة متفاوتة على ما بين في محله (قوله كيف ولو ثبت ذلك) أي في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله على انتفاء الملزوم) وهو الثبوت في التوراة النازل على موسى عليه السلام (قوله خلافا لابي معلى الاصفهاني) قال لم يقع النسخ في شريعة واحدة أصلا ولا في القرآن أيضا ولما كان ظاهر هذا القول وهو الأمران اللذان ذكرهما الشارح باطلا بالضرورة لا ينبغي صدوره عن المسلم وجهوا امراده بأن قالوا إن مراده بعدم وقوع النسخ أن الشريعة المتقدمة موقوفة إلى ورود الشريعة المحمدية لما ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام بشران بشر بشر محمد عليه السلام وأوجب الرجوع إليه عند ظهوره فكانت الشريعة المتقدمة موقوفة وإذا كانت موقوفة لا تكون الشريعة المحمدية ناسخة لها وممرادهم أنه إذا رجح الله بالشريعة المتأخرة هي الشريعة المحمدية لا مطلقا تأمل ثم اجابوا عنه بأننا نسلم أن البشارة والوحي الإيجاب يقتضيان توقيت احكامها لاحتمال أن يكون الرجوع إليه لكونه مفسر الاول ومقرراه او بعد لبعضه دون البعض وعلى التقادير الثلاثة لا يكون موقفا حتى لا يجوز نسخه ومن المعلوم أنه ليس بمؤبد فيكون مطلقا بهم من ظاهر الآية ومع احتمال عدم التأبد فتبدل بعضها يكون نسخا وبذلك ثبت المدعى وكونه مفسرا او مقررا لبعض الآخر لا بضرنا ثم لا يخفى عليك أن كونه مفسرا او مقررا لكل لا مدخل له في إثبات النسخ وإنما ذكرهما مجرد بيان عدم كونه موقفا ولو سلم أن البشارة والوحي الإيجاب يستلزمان التوقيت لشريعتهما لكنه لأنسلم أن ذلك يقتضي عدم وقوع النسخ مطلقا أي لافي الشريعة المتقدمة ولا في القرآن وإنما يقتضي عدم وقوعه بالنسبة إلى الشريعة المتقدمة إذ لا يلزم من توقيت الشريعة المتقدمة توقيت الاحكام القرآنية كلها كيف وقد وقع التوجه إلى بيت المقدس والوصية للوالدين مطلقا عن التوقيت والتأيد ثم رفع ذلك في القرآن بالتوجه إلى الكعبة

قلت إن أريد بظهور الحكمة تجددها بتجدد الأزمان اخترنا الاول ولا بداه وان أريد بتجدد العلم بها اخترنا الثاني ولاعبث اثبوتها وأما الثاني فلتعلمهم عن موسى عليه السلام ان لانسخ لشريعته وعن التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض قلنا لأنسلم أنه قوله وأنه متواتر ولأنسلم أنه ثابت في التوراة النازل على موسى عليه السلام وثبوته فيما في أيديهم لا يكون حجة لأنه محرف ولذا اختلف نسخها كيف ولو ثبت ذلك لا يحتاج به على النبي عليه السلام ولو اختلفوا الاشتهر عادة وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم (و) هو (واقع) لما سبق في الجواز (خلافا لابي معلى) الاصفهاني (ولم يرد) بانكار وقوعه (ظاهره) فإنه لا يصدر عن مسلم فكيف عن ابي مسلم رحمه الله) وذلك لان الظاهر منه امران الاول انكار اطلاق لفظ النسخ وهو مخالف للنص لقوله تعالى ما ننسخ والثاني انكار ارتفاع الشرائع السابقة بشريعة محمد عليه السلام وهو أيضا باطل بل مراده ان الشريعة المتقدمة موقوفة إلى ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن أن موسى وعيسى عليهما السلام بشران بشران بشر محمد عليه السلام وأوجب الرجوع إليه عند ظهوره وأذا كان الاول موقفا لا يسمى الثاني ناسخا

وآية الموارد في موضع النسخ في القرآن بالضرورة وبذلك ثبت المدعى وهو وقوع
 النسخ مطلقا في مقابلة قول ابي مسلم من انه خبر واقع مطلقا ومن هذا التقرير
 ظهر ما في عبارة الشارح من الركافة (قوله وفي عبارة المتن اللطف) لوقال
 من المبالغة زد المتنازع في هذه المسئلة لكان اول تأمل (قوله في محل النسخ)
 لما ذكر ان النسخ بيان مدة الحكم مسرع في بيان ان محله هو الحكم لكنه لا مطلقا بل
 حكم محتمل ببيان المدة والتوقيت وذلك يكون بأمر من احد هما ان يكون
 الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم اذ لو كان قطعي الوجود او العدم لا يحتمل
 النسخ وهو ظاهر والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والتوقيت بالنسخ
 اذ لو كان ملحقا به ذلك لا يحتمل النسخ لانه بدء والحاصل ان ما دل عليه
 الدليل الشرعي اما ان يكون قطعي الوجود كالواجب وصفه او قطعي
 العدم كالمنع او محتمل العدم كالممكن وهو لا يخلو اما ان يكون مما اقترن به تأييد
 صريح او دلالة او نفا او اقترن به توقيت كذلك او مما لم يقترن به شيء من التأييد
 والتوقيت فصار سمة اقسم على ما ذكره القوم وان احتمل الزيادة عقلا فالاول
 كذات الباري وصفاته الذاتية والفعلية واسماؤه فانها كلها ساقطة المدعى
 لا يحتمل النسخ فلا يكون محلا له اذ اشارة المصنف بقوله فرعي لانها من الاحكام
 الاصلية والثاني كشرىك الباري فانه لا يحتمل الوجود فلا يكون محلا
 للنسخ ايضا واخرج هذا بقوله فرعي ايضا لانها من الاصلية تشمل الاحكام
 السابقة والاشياء والرابع وهو ما قرن به تأييد صريح او دلالة فاختلف
 في قولها ما النسخ فقال الجصاص واو منضورا المازني والقاضي ابو يعقوب وغير
 الاسلام ومعهس الاثمة انهما لا يقبلان النسخ وقال الجمهور اتها يقبلان على
 ما سياتي بيانه لهما مثال الصريح فكقوله تعالى خالد بن فيها البدا وصف اهل الجنة
 بالخلود وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابد صار محال لا يقبل الزوال وكقوله
 تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة فان قيل كل من
 هاتين الايتين من قبيل الاخبار والاخبار مما لا يحتمل النسخ لان نص في الخبره
 في خبر من لا يجوز عليه الكذب واجب والواجب ليس محال للنسخ قلنا المقصود
 بحره القول اعم من ان يكون خيرا وخيره وقد يقال ان الاول حكم بوجوب
 خلود المؤمنين في الجنة والثاني بوجوب تقدم المؤمن على الكافر بالنسخ واما
 مثال الدلالة فكسائر شرائع نبي اعليه السلام التي قبض النبي عليه السلام على
 قولها فانها مؤيدة لا يحتمل النسخ بدلالة ان محمدا عليه السلام خاتم النبيين

قلنا لانصل ان البشارة والايجاب
 فمضيان توقيت احكامهما لا احتمال
 ان يكون الرجوع اليه لكونه مفسرا
 او مقرا او مبدلا للبعض دون البعض
 فمن اين يلزم التوقيت بل هي مطلقة فيهم
 منها التأييد فتبديلهما يكون نسخا ولو سلم
 نقل التوجه الى بيت المقدس والوصية
 للوالدين كان مطلقا فرغ وفي عبارة المتن
 من اللطف ما لا يخفى البحث الثالث
 في محل النسخ

والخامس وهو ما قرن به تأييد نصا فيدنا للوجوب فلا يحتمل النسخ بالاتفاق
 والسادس ما قرن به توقيت صريحاً او دلالة او نصاً فالحكم فيه كما في التأييد
 في الثلاثة ولو اعتبرنا الثلاثة معازلات الاقسام والسابع وهو ما لم يقترن به شيء
 من التأييد والتوقيت اصلاً وهو محل النسخ بالاتفاق وهذا تقرير ما ذكره
 القوم وتقرير ما ذكره المصنف ان محل النسخ هو الحكم والحكم اعلم شرعي او غير
 شرعي والشعري اما اصلي او فرعي والفرعي اما ان لا يلحقه توقيت ولا تأييد اصلاً
 او يلحقه قيده للحكم نصاً او ظاهراً او يلحقه قيده للحكموم به فثلاثة منها
 لا تقبل النسخ بالاتفاق وهو الغير الشرعي والشعري الاصيل والذي يلحقه
 التأييد والتوقيت نصاً او واحد منها يقبله بالاتفاق وهو الذي لم يلحقه التأييد
 والتوقيت اصلاً واثنان منها مختلف فيهما (قوله احتراز عن الاخبار) واعلم
 ان الاخبار اما عن الاحكام الشرعية الفرعية او الاحكام العقلية
 او الاحكام الغير الشرعية فالاخبار عن الاول مما يقبل النسخ كالاخر والنهي
 كالاخبار عن حل الشيء او حرمة مثل هذا احلال ثم اخبر عن حرمة وذاك حرام
 ثم اخبر عن حله واختلفوا في الاخبار عن الاحكام الغير الشرعية الفرعية قال
 بعض المعتزلة والاشعرية يجوز النسخ في الخبر مطلقاً اذا كان مدلوله متكرراً
 والاخبار عنه عاماً كالقول مثل امرت زيداً الف سنة ثم بين انه اذا تعدت
 بخلاف ما اذا لم يكن متكرراً نحو قوله اهلك الله زيداً ثم قال ما اهلكه لان
 ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه والجهاد في الجهاد والصلوات فصل
 قوم بين الماضي والمضارع فعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود
 المحقق لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه منع من الثبوت ونهى الجمهور الى
 عدم جوازه مطلقاً وهو الصحيح لان النسخ توقيت وهو لا يستقيم في الخبر فانه
 لا يقال اعتقدوا الصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقدوا خلافه بعد ذلك
 فانه بقاء وجهل وذلك على الله محال فالشارح رحمه الله اشار الى مذهب الجمهور
 في المختلف فيه ثم اشار الى التفق عليه على ما ترى (قوله الاحكام العقلية)
 نحو العالم حادث (قوله والحسية) نحو النار حارة والماء بارد (قوله
 نحو الصوم واجب مستمراً ابدًا) مثال لما يلحق به تأييد نصاً معناه واجب
 وجوباً مستمراً ابدًا ولم يمتثل ما لحقه التوقيت نصاً لانه قال القائلين ابو زيد ليس
 لهذا القسم مثال من النصوص وقيل مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين
 دأباً وقوله تعالى تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ورباناه ليس بمسند لان ذلك

(ومحله حكم) احتراز عن الاخبار عن
 الامور الماضية او اللواقمة في الحال
 او الاستقبال بما يؤدي نسخها الى كذب
 او جهل بخلاف الاخبار عن حل الشيء
 او حرمة مثل هذا احلال وذلك حرام
 (شعري) خرج به الاحكام العقلية
 والحسية فانها لا تقبل النسخ (فرعي)
 خرج به الاحكام الاصلية المتعلقة
 بالعقائد (لم يلحقه) اي ذلك الحكم
 (توقيت) اي تعيين من الوقت
 (ولان تأييد) اي دوام الحكم مادامت
 دار التكليف ولهذا كان التقييد بقوله
 الى يوم القيامة تأييداً لا توقيتاً
 (قيده حكم) صفة توقيت وتأيد (نصاً)
 نحو الصوم واجب مستمراً ابداً فان نسخها
 لا يجوز اتفاقاً (واختلف في غيره) وهو
 امر ان الاول ان لا يكون التوقيت
 والتأييد قيدين للحكم بل للفعل المحكوم
 به نحو صوموا ابدًا

او الى كذا فان الفعل يعمل بمصادته
والوجوب انما يستفاد من الهيئته
فيكون القيد متوجها الى الفعل
باعتبار مادته ضرورة فالجمهور منا
ومن الشافعية على جواز نسخته خلافا
للخصاص وعلم الهدى والقاضي
ابن زيد والشيخين ومن تبعهما الثاني
ان يكون التوقيت والتأيد قيسيين
للحكم ظاهرا لانصاحو الصوم يجب
ابدا فان الفعل اصل في العمل والتخار
في التنازع اعمال للثاني فيكون ابدا
قيدا يجب ويحتمل ان يكون ظرفا
للصوم فان نسخته يجوز عند الجمهور
ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال
الابعد لاعندهم للجمهور ان ابدية
الفعل المكلف به لا يساق في عدم ابدية
التكليف به لجواز اختلاف زمانيهما
كما ان تقييده بزمان يجماع عدم تقييد
التكليف به نحو صح فدا فبات قبله
اونسخ اليوم وللمأخرين ان ورود
النسخ على الصوم الدائم والموقت
يجعله غير دائم وغير موقت بذلك الوقت
لانه لا ينافيهما وعلى وجوبه يستلزمه
لانه اذا لم يجب جاز تركه فلم يدم فيين
دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة
لنفاة تقيض كل لازم للزومه فيكون
مبطلا لنصوصية التأيد كما في تأيد
الوجوب بعينه البحث الرابع في شرط
النسخ (وشرطه التمكن من الاعتقاد
لا الفصل) اعلم ان شرطه عندنا
هو التمكن من عقد القلب فانه كافي

ليس من الاحكام بل من الاخبار والامتنان في الاحكام اللهم الا ان يقول المقصود
مجر والتبديل سواء كان في الخبر او غيره كما في المثال المذكور لتأيد انصا
او يقال ان تزعون بمعنى ازعوا بدليل قوله تعالى فذروه في سبيله فكان من
قيل الاحكام (قوله فان الفعل يعمل بمادته) يعني ان ابدا والى كذا معمول
الفعل والعمل من خواص الفعل من حيث مادته لا من حيث هيئته وصيغته
حتى لو كان مادة صوموا مثلامقارنا بغير هذه الهيئته يعمل ايضا والهيئته انما
تعمل في الوجوب ونحوه فصار كل من التأيد والتوقيت قيدا لمادة
الفعل لا الهيئته فيكون قيدا للبدول المادة اعني الحدث وهو الصوم في المثال
المذكور (قوله وعلم الهدى) اي ابي منصور الماردي والمراد بالشيخين
فخر الاسلام البرزقي وشمس الائمة (قوله لاعندهم) راجع الى الخصاص ومن
عطف عليه (قوله للجمهور) اي دليلهم الاول والثاني من الخلافية
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الابدصار قيدا للفعل المكلف به ايضا بحمله
على خلاف الظاهر وقد تقدم تحقيق هذا الدليل في الرد على من ينكر جواز
النسخ (قوله لانه) اي النسخ من الخلافية (قوله تقيض كل لازم
للزومه) يعني ان الوجوب لازم للدوام ونسخه تقيضه فيكون منافيا للدوام
فيكون مبطلا للتأيد في الاول والثاني من الخلافية والجواب عنه لانسلم ان
الوجوب لازم للدوام اذ يجوز ان يدوم الشيء بدون الوجوب (قوله لا للفعل) اي
لا التمكن من الفعل مع التمكن من الاعتقاد على ما ذهب اليه المعزلة والصبغي ومن
تبعهما (قوله اعلم ان شرطه عندنا هو التمكن) واعلم ان النسخ مشروط ببعضها
متفق عليها وبعضها مختلف فيه فالمتفق عليه كون النسخ والتسوخ حكمن
شرعيين فان العجز والموت كل منهما يزيل التعبد الشرعي مع انه لا يسمى ذلك
نسخا وكذلك ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ويكون النسخ
متفصلا ومتأخرا عن التسوخ فلان الاستثناء والقاية لا يسعمل بالنسخا وانما لم يذكر
المصنف رجه الله هذه الشروط لكونها معلومة فيما سبق من بيان تعريف النسخ
ومحله والشروط المختلف فيها كون النسخ والتسوخ من جنس واحد من الكتاب
والسنة والشرائط البدل للتسوخ واشتراط كون النسخ اخف من التسوخ او مثله
فانها شروط عند قوم دون آخرين وسأني الاشارة في الكتاب الى هذه الثلاثة
ومن المختلف فيها ايضا التمكن من الفعل وعقد القلب به توضيحه انهم اتفقوا
على ان نسخ الفعل بعد التمكن من الفعل جائز وقالوا المراد من التمكن من الفعل

يمضي بعد وصول الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمورواختلفوا في جواز
 قبل التمكن منه وذلك يتصور بوجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من
 الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا غدا ثم قيل قبل الصبح
 لا تصوموا والثاني ان يرد الناسخ بعد دخول وقت الواجب قبل انقضاء زمان
 يسع الواجب كما اذا قيل صم غدا ثم شرع في الصوم فقبل انقضاء اليوم الذي شرع
 في صومه قيل لا تصم فذهب اكثر الفقهاء ومامة اهل الحديث والمتأخرين وفخر
 الاسلام الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب بدون التمكن من الفعل واختاره
 رحمه الله وذهب ابو منصور المازريدي والقاضي ابو زيد والحصاف وبعض اصحاب
 الشافعي الى ان الشرط هو التمكن من عقد القلب والفعل معا بالمعنى المذكور
 للتمكن فعلى هذا الخلاف صار كل من الصورتين المذكورتين محلا للنزاع على
 ما اشار اليه رحمه الله بقوله فكل من النسخ قبل دخول وقته او بعده وقبل مضي
 ذلك القدر محل النزاع وقالوا هذا الخلاف مبني عن ان الاصل عند الفرقة الاولى
 عمل القلب والنسخ بيان انتهاء مدته لانه يكون كافيا في المقصود بالتشريع
 كما في المشابه فان المقصود بانزله مجرد عقد القلب بحقيقته ولانه اقوى من عمل
 الجوارح لتوقفه عليه قربة ولانه لا يحتمل السقوط بوجه بخلاف العمل الا ترى
 ان التصديق لا يحتمل السقوط بوجه والاقرار باللسان قد يسقط فكان عمل
 القلب اصلا وعند الفرقة الثانية ان الاصل عمل البدن لانه المقصود بكل امر
 ونهى نصا وكل ما هو مقصود بهما فهو المتصف بالحسن والقبح والنسخ لبيان
 انتهاء مدته فلو نسخ قبل التمكن يكون بدأ وجهه لا وجهه بالحسن والقبح في حالة
 واحدة في شيء واحد وهو الفعل الذي ورد الامر به ثم نسخ بالنهي عنه قبل التمكن
 منه واستندت الفرقة الاولى بوجوده الاول ان النسخ قبل التمكن من الفعل واقع
 والوقوع دليل الجواز وذلك لانه روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة
 ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس قبل التمكن من الفعل لا قبل التمكن من عقد
 قلب النبي عليه السلام بل بعد عقد قلبه واعترض عليه بان هذا الحديث غير ثابت
 والمعتزلة ينكرون المعراج ومن يقر به من غيرهم ينكر نسخ خمسين صلاة بالخمس
 ويجعله من زيادات القصاص والحاكين مستدلا بلزوم التمكن من الاعتقاد ومع
 عدم هذا التمكن في حق الامة لهدم علمهم بذلك مع كونهم ما مورين به فان الامر
 بخمسين صلاة لم يكن للنبي عليه السلام خاصة بل له ولا منه ولو سلم ثبوته فهو
 مخالف للدليل العقلي الذي ذكره الفرقة الثانية انفا والخبر المخالف للدليل العقلي

وعند المعتزلة والصبر في من الشافعية
 والجصاص وابي زيد منا رحمهم الله
 تعالى التمكن من الفعل ايضا وهو
 ان يمضي بعد وصول الامر الى المكلف
 زمان يسع الفعل من وقته المقدر له
 شرعا ولا يكتفي ما يسع جزءا منه فكل
 من النسخ قبل دخول وقته او بعده
 وقبل مضي ذلك القدر في محل النزاع
 وبناءه على ان الاصل عندنا عمل
 القلب والنسخ بيان انتهاء مدته
 لكفايته مقصودا تارة كما في ازالة
 المشابه وكونه اقوى المقصودين اخرى
 لتوقف كون العمل قربة عليه بدون
 العكس وعدم احتماله السقوط دون
 وعندهم عمل البدن لانه المقصود
 بكل تكليف نصا والنسخ لبيان
 انتهاء مدته فلو نسخ قبله كان لنا
 خبر المعراج حيث نسخ الزائد على الخمس
 من الخمسين قبل التمكن من الفعل
 لامن عقد النبي عليه السلام قبله
 وهو الاصل وعقد جميع المكلفين
 ليس بشرط

غير مقبول ولو سلم عدم المخالفة فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق الزم بل فوض
 اليه ذلك فاذا اختار الخمس تقرر ذلك فرضا اجيب بان الحديث مشهور تلقته
 الامة بالقبول فلا وجه لانكاره كالتواتر والثقل كما رووا اصل المراج رووا فرض
 تحسين صلاة ونسخها على ما ثبت في الصحيحين وغيرهما والتي عليه السلام
 اصل هذه الامة وكان مبني بالاعتقاد والقبول في حقه وحق امته ويجوز ان
 يتلى بامته لو فور شفقتهم عليهم كما ابتلى بنفسه وليس بمخالف للدليل العقلي
 المذكور ولا يلزم منه بدء ولا اجتماع الحسن والفتح بيانه على ما في الكشف انه
 لا تثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان
 الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولا بد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون
 النسخ بياناً لانهاء حسنه ومثبتا لفتح ما يتصور من امثاله في المستقبل ثم لما جاز
 النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لا بد من ان تكون
 صحته مبنية على ما يجوز كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح النسخ بياناً
 لانهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بياناً لانهاء حسن الفعل لا محالة انتهى الشيء
 قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن من الفعل لما ذكرناه ولم يلزم منه بدء واجتماع
 الحسن والفتح في شيء واخذ جاز قبل التمكن من الفعل ايضا لوجود هذا المعنى وقد
 ثبت في الحديث انه صلى الله عليه وسلم سأل الخفيف عن امته غير مرة وكان
 موسى عليه السلام يحثه على ذلك وذلك دليل اهتمامه بكون مفوضا اليه بآية بل كان
 نسخا على وجه التخصيف بعد التخصيص الثاني ما ذكره فخر الاسلام من ان النسخ
 صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل او مبدئه يصلح التمكن من جزء منه وان كان
 ظاهر الامر يحتمل كذا لان الاذن يصلح مقصودا بالابتداء بالامر فكذلك عمده
 القلب على حسن المأمور به وهو في حقيقته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن
 الفعل الا يرى ان الله تعالى ابتلانا بما هو مثله ولا يلزمنا فيه شيء غير اعتقاد
 حقيقته فدل ان بعض القلب يكفي في صحة النسخ هذا كلامه وليس مراده بجزء
 من الفعل ما هو المتبادر منه حتى يرد عليه ان دعوى الاجماع فيه مخالفة
 لما ذكرنا انما من انه احدى صورتى محل الخلاف بل مراده على ما قرره صاحب
 الكشف انه اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا في مستقبل اعماركم
 يجوز نسخه بانتهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذي هو جزء مما يتساواه مطلقا
 الامر وبعد مضي جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر
 متناولا لجميع العمر وليس المراد بالجزء ان الامر اذا ورد بفعل مثل صلوا ان كعبين

وهم لا يتكرون المراج بمعنى الاسراء
 الى المسجد الاقصى اثبوتها بالكتاب
 بل بمعنى الصعود الى السماء والحديث
 مشهور متلقى بالقبول لا يمكن انكاره
 كالتواتر فيكون حجة عليهم البحث
 الخامس في النسخ (ويجوز في النسخ
 بين الكتاب والسنة) يعني يجوز نسخ
 الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب
 بالسنة والسنة بالكتاب فتكون اربعة
 اقسام الاول كتنسخ الوصية للوالدين
 بآية الموارث والثاني قوله عليه السلام
 كنت نهيتكم عن زيارة القبور
 الا فروروها ولا خلاف في صحة هذين
 التسمين (وخالف الشافعي رحمه الله
 في المختلفين) اى نسخ الكتاب بالسنة
 ونسخ السنة بالكتاب واستدل
 على الاول بوجوده الاول انه مطعنة
 للطاعن فانه يقول خالف ما يزعم انه
 كلام ربه والثاني انه تعالى قال
 ما ننسخ من آية او ننسخها نأت بخير منها
 او مثلها والسنة دونه وليست من لده
 تعالى والثالث انه عليه السلام قال
 تكثروا احاديث من بعدى فاذا
 روي لكم عنى حديث فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى الحديث وهو
 دليل على رده عند المخالفة والاربع
 انه تعالى قال قل ما يكون لى ان ابدله
 من تلقاء نفسي الى آخره

فلو نسخ بدل والجواب عن الأول
 ان الطعن الباطل لا عبرة به كيف وانه
 في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
 وارد ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل
 من عند الله تعالى والمكذب يطعن
 في الكل من جهله وعن الثاني ان المراد
 والله تعالى اعلم خيرية الحكم او مثليته
 في حق المكلف حكمة او ثوابا كسورة
 الاخلاص تعدل ثلث القرآن ولا شك
 ان السنة ايضا من لدنه لانه لا ينطق
 الا بالوحي سيما اذا لم ينبه على الخطأ
 وعن الثالث ان ذلك الحديث غير
 صحيح لانه يخالف للنص الدال على
 وجوب اتباع الحديث مطلقا ولو سلم
 فالمراد به حديث لا يقطع بصحته بدليل
 سياق الحديث حيث لم يقل فاذا سمعتم
 مني فالمراد فاعرضوا ذلك الحديث
 الذي لا تعلم صحته على كتاب الله تعالى
 فان خالفه فردوه لانه ان لم يعلم تاريخه
 يحمل على المقارنة فيرد لعدم قوته
 على المعارضة وان علم فان تقديم
 على الكتاب فقد نسخ به فوجب رده
 وان تأخر عنه وجب ايضا رده لانه
 لا يصلح لان ينسخ به الكتاب
 وعن الرابع ان المراد بالتبديل وضع لفظ
 لم ينزل مكان ما نزل ولو اريد التبديل
 في المعنى فالسنة ايضا من عنده تعالى
 وتقدس كما سبق فلا يكون التبديل بها
 تبديلا من تلقاء نفسه عليه السلام
 وعلى الثاني بوجهين الأول انه مطعنة
 للطاعن كما سبق

او صوموا غدا فعمدا آه جزء من الصلاة أو جزء من الصوم او بعد مضى زمان
 يسع جزءا من الصلاة او الصوم يجوز نسخه بالاجماع لان ذلك من الصور
 المتعارف فيها انتهى فكان مراده بالجزء هو الاصل الداخلى فيما يتاوله مطلق
 الامر الثالث ان الفعل لا يصير قرينة الا بالقرينة بالاتفاق وعزيمة القلب قد تصير
 قرينة بلا فعل فكانت عزيمة القلب اصلا مستقلا من غير شرط في كونه قرينة
 وما كان كذلك فهو اولى ان يكون مقصودا بالابتلاء فيكنى في جواز النسخ (قوله
 وهو الاصل) اى النبي عليه السلام هو الاصل فيقوم عقد قلبه عن الامة كقراءة
 الامام بالنسبة الى المأموم (قوله وهم لا ينكرون المعراج) اذ لو انكروا اصل
 المعراج لا يكون خبر المعراج حجة عليهم وانما انكروا الصعود الى السماء والحديث
 الوارد فيه مشهور لا يقبل الانكار فيكون حجة عليهم (قوله وليست من لدنه
 تعالى) فكان مخالفا لقوله تعالى نأت حيث اسند الى ذاته (قوله ان الطعن الباطل
 لا عبرة به) يعنى ان اردتم بقولكم لوجاز نسخ الكتاب بالسنة لزم ان يكون مطعنة
 للطاعن الطعن الحق فاللازمة ممنوعة وان اردتم الطعن الباطل فطلان اللازم
 ممنوع كيف وان دليلكم هذا جار في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
 والمدعى مختلف (قوله خيرية الحكم او مثليته) اى لا الخيرية في اللفظ والنظم ومن
 الجائز ان يكون حكم السنة النسخة خيرا مما في الكتاب المنسوخ حكمة او ثوابا
 او مثالا بخلاف اللفظ فان لفظ القرآن خير من لفظ الحديث بخواص كثيرة
 من الإعجاز والاحكام القرآنية (قوله ولا شك ان السنة ايضا) جواب عن
 قولهم وليست من لدنه تعالى (قوله سيما اذ لم ينبه) لا يخفى عليك ما في هذا
 الترقى من الضعف لان الجمال التبييه على الخطاء انما يتصور فيما اذا كان علم النبي
 اجتهادا لا وحيا توضحه انهم اختلفوا ان علم الرسول كله عن وحى او عن اجتهاد
 في بعض قالت فرقة كله عن وحى وقالت فرقة بعض عن اجتهاد ثم اختلفت
 هذه الفرقة منهم من قال لا يلزم التبييه على خطائهم في اجتهادهم ومنهم من قال
 انهم ينهون على خطائهم وهو الاصح فلا وجه للترقى المذكور بعد ذكر الوحى
 (قوله فالمراد به) اى بقوله حديث في الحديث المذكور (قوله حيث لم يقل اه)
 اى بدل قوله فاذا روى (قوله ان المراد بالتبديل اه) يعنى ان المراد بالتبديل
 في قوله تعالى حيا يكون لى ان ابدله ليس التبديل في المعنى بل المراد التبديل
 في اللفظ ومن العلوم انه لا يلزم من كون السنة ناسخة للكتاب كونها مبدلة
 للفظ الكتاب ولو اريد التبديل في المعنى لا يلزم تبديل معنى الكتاب من تلقاء

نفسه ايضا لان السنة من عنده تعالى فلا يكون التبدل بينهما شيئا من تلقاء
نفسه (قوله فلا يكون ما جاء به رافعا) والارزاق ان يكون مينا ورافعا معا
(قوله ان المراد بالتبيين التبليغ) يعني لان سلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانا
لجواز كون المراد من التبيين المذكور فيها التبليغ فلا يتناقى كون الكتاب ناسخا
ورافعا ولو سلم ان المراد بالتبيين معناه الحقيقي وان النبي عليه السلام اى السنة
مبين لكن لا يتناقى كون الكتاب ناسخا للسنة لان النسخ مبين ايضا ولو سلم ان النسخ
ليس بمبين بل مبدل لكنه لا يتناقى كون النبي عليه السلام مينا في الجملة وانما يتناقى
اكونه مينا من كل الوجوه فيجوز ان يكون الكتاب ناسخا للسنة ويكون للنبي
عليه السلام مينا لا لاطلاق الكتاب واجماله وعمومه ونخصيه انه يجوز ان يكون
مينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها فكان النبي عليه السلام مينا
في الجملة ناسخا في الجملة (قوله والاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشي) اهل الاول
فقيه خلافة عيسى بن ابيان وبعض المعتزلة فانهم قالوا يجوز النسخ بالاجماع
واختصوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثالث الى السادسة
بالاخوين قال ابن عباس كيف نكحها باخوين وقد قال تعالى فان كان له اخوة
قلامه السادسة والاخوان ليسا باخوة فقال عثمان محجبا قومك يا غلام فبدل
هذا على جواز نسخ الكتاب بالاجماع فاذا جاز نسخ الكتاب به جاز نسخ غيره به
ايضا وان الاجماع حجة قطعية كالكتاب والسنة فيجوز ان ينسخ به كما جاز بهما
واختص الجمهور بان النسخ لا يكون الا في حياة النبي عليه الصلوة والسلام لا بعده
بالاقتراح والاجماع لا يكون الا بعد حياته عليه السلام لانه لا يجامع بخون رآه
في حياته واذا وجد منه رأى في شيء فلا بد من الرجوع الى رآه لانه منفرد في رآه
فكان البيان كالموجب للعلم هو رآه المسموع منه لا الاجماع ففي زمان الاجماع
لم يبق النسخ مشروعا حتى ينسخ به وبان الاجماع اما ان يكون عن نص او لا وعلى
التقديرين فلا ينسخ به اما اذا كان عن نص فلان النص حينئذ هو النسخ لا الاجماع
واذا لم يكن عن النص فالدليل الاول اما قطعي او ظني فان قطعيا كلف الاجماع على
خلافه القاطع فيكون باطلا فلا يكون ناسخا وان كان ظنيا فذلك المظني لم يبق
مع الاجماع على خلافه دليلا لان شرط العمل به رجحانه وافادته للظن وقد اتفق
بمعارضة القاطع له وهو الاجماع فلا يثبت به حكم فلا يتصور رفع ونسخ
ولا تفصيل في كل من هذين الدليلين بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة
والاجماع لكن فخر الاسلام ذكر في آخريات حكم الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع

والثاني انه تعالى قال وانزلنا عليك
الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم الآية
فلا يكون ما جاء به رافعا والجواب عن
الاول ما سبق في الاول عن اول الاول
وعن الثاني ان المراد بالتبيين التبليغ
ولو سلم فالنسخ بيان امد الحكم ولو سلم
في بدل على ان النبي مبين في الجملة
ولا يتناقى كونه ناسخا ايضا والاجماع
لا ينسخ) شيئا (ولا ينسخ) بشي لان
الاجماع بعد عهد الرسول عليه
السلام لكفايته في عهده ولا نسخ
بعده

جاز وان لم يجر نسخ الكتاب والسنة به وبين الفرق بان الاجماع لا ينعقد بخلاف
 الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع
 لمصلحة ثم تبديل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول قلنا ان الاجماع
 الثاني ان دل على بطلان الاجماع الاول لم يجر ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
 اذلا اجماع على البطلان وان دل على صحة الاجماع الاول لكن الاجماع الثاني جعل
 الفعل بالاول حراما من بعد لم يجر ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع
 من كتاب او سنة او بدليل كان موجودا لكن خفي عليهم من قبل ثم ظهر ذلك لهم
 والكل باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته عليه السلام وعدم جواز
 خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على كلهم لاستلزامه اجماعهم
 على الخطاء والجواب عن تمسك المجوزين بحديث عثمان اننا نسلم النسخ فيه فانه
 يتوقف على ان الآية المذكورة افادت عدم حجب ما ليس باخوة قطعا وعلى
 ان الاخوين ليسا باخوة قطعا فان كلا منهما لو ثبت بدايل ظاهر وجب حمله على
 خلاف ظاهره دفعا للنسخ ولكن لم يثبت شي منهما قطعا فان الاول فرع ثبوت
 مفهوم الخلاف ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا يقطعي والثانية فرع ان الجمع
 لا يطلق على اثنين ولم يثبت ذلك وان ثبت فبظاهر لا يقطعي لان ثبوته ليس
 بطريق الحقيقة بل بالجاز ولو سلم ثبوتهما يقطعي لكن يجب تقدير نص قطعي دال
 على حجبهما من الثلث الى السدس ليكون النسخ به والا لكان الاجماع على خلاف
 القاطع فكان خطاه وانه باطل وعن تمسكهم الثاني ان مجرد القطعة لا يفيد مع
 فوات زمان النسخ واما الثاني وهو ان الاجماع لا ينسخ بشي ففيه خلاف بعض
 الاصوليين حيث قالوا اذا اجتمعت الامة على قولين فهذا اجماع على ان المسئلة
 اجتهادية يجوز الاخذ بكلهما ثم يجوز اجماعهم على احد القولين فاذا اجمعوا
 عليه بطل الجواز الذي هو مقتضى ذلك الاجماع وهو معنى النسخ والجواب عنه
 ان نسلم جواز ذلك فانه مختلف فيه ايضا ولو سلم فلا يكون نسخا لان الاجماع
 الاول مشروط بعدم الاجماع الثاني فانتفاؤه عند الاجماع الثاني انما هو
 بانتفاء شرطه لا بالنسخ واحتج الجمهور بان الاجماع لو نسخ فاما ينص قاطع
 او باجماع قاطع او بغيرهما وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان يكون الاجماع
 على الخطاء لانه خلاف القاطع وهو محال واما الثاني فلانه ابعد من الاول
 للاجماع على تقديم القاطع على غيره فيلزم خطاه ذلك الاجماع كافي الاول مع ما فيه
 من تقدم الاضعف على الاقوى وهو خلاف المعقول ثم لا يخفى عليك ان ما ذكره

المشايخ من الدليل يصلح دليلا للمستثنين معاناً مل (قوله) وأما سقوط نصيب
 المؤلف قلوبهم (اختلفوا في سقوط نصيب المؤلف بأقوالهم الثلاثة المذكورة
 في كتب الفقه بعد النبي عليه السلام على ثلاثة أقوال قيل بطريق نسخ ما ثبت
 بالكتاب وهو قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
 قلوبهم بالأجماع وقيل بطريق انتهاء الحكم بانتهاء علته لان اعطاه النبي عليه
 السلام كان لدفع شرهم واعزاز الدين وبعده انتهت هذه العلة بقوة الاسلام
 فانتهى الحكم ايضاً بالأجماع واختاره رحمه الله وقيل بطريق نسخ ما ثبت
 بالكتاب بدليل ناسخ لان اجماعهم على السقوط يدل على ناسخ اذا اجماع بلا سند
 غير مقبول لكن لا يلزمنا تعيين هذا الدليل في محل الاجماع بل الواجب الحكم
 بشوكة قيل وهذا أقوى الوجوه لان الاجماع لا ينسخ الكتاب على ما عرفت
 وان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى العلة كالمثل في الحج حيث انتهت العلة والحكم
 باق فيجوز بقاؤه بعد انتهاء علته (قوله) وكذا القياس (اختلفوا في القياس هل
 يكون ناسخاً او منسوخاً توضيحه ان القياس اما مطلق او مطلق في المقتطوع
 وهو ما يكون حكم اصله والعلة ووجودها في الفرع قطعياً ينسخ في حياته عليه
 السلام بالقطعي نصاً كان ذلك القطعي الناسخ او قياساً بصورة ذلك ان ينسخ
 حكم الاصل بنص مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضاً
 بالقياس على الاصل فيحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ مثله ان ثبت حرمة
 الر ياني الذرة بقياس على البر منصوص العلة ثم ينسخ حرمة الر ياني البر تنصبصا
 على علة مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الر يانيها فيكون
 ناسخاً للقياس بالقياس ولو ورد نص بنسخ الر ياني الذرة كان نسخاً للقياس
 بالنص واما بعد حياة النبي عليه السلام فلا ينسخ الا بالامامة للنسخ للامة بل
 النسخ مخصص بزمن النبي عليه السلام نعم قد يظهر ان القياس كان منسوخاً بان
 يظهر نسخ حكم اصله كما اذا قاس الذرة على البر بعد النبي عليه السلام ثم اطلع
 على نص ناسخ لحكم البر فيبان له ان حكم الذرة ايضاً كان منسوخاً في زمن النبي
 عليه السلام والظنون وهو ما لا يكون قطعياً بعض ما ذكر في القطعي او كله
 قطعياً لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً اما انه لا يكون ناسخاً فلان ما قبله اي الذي
 يفرض كونه منسوخاً اما قطعي او ظني فان كان قطعياً لم يجز نسخه به لان نسخ
 المقتطوع بالظنون غير جائز وان كان ظنياً تبين بالقياس زوال شرط العمل بذلك
 المقتطوع اعني رجائه على معارضته لان عمله مشروط بعدم ظهور معارض راجح

واما سقوط نصيب المؤلف قلوبهم
 في زمن ابي بكر رضي الله عنه فاسقوط
 حيينه لا بالاجماع (وكذا القياس) يعني
 انه لا ينسخ ولا ينسخ لانها لم تكن مظهراً
 كان الناسخ والمنسوخ في الحقيقة نصه
 لانفسه على انه لا ينسخ بعده عليه السلام
 كما سبق والعبرة في عهده بالنص

او مساو فلا يجب العمل به عند ظهور معارضين راجح سواء قلنا كل مجتهد
 مصيب او قلنا ان المصيب واحد واذا كان مشروطا بعدم ظهور معارض كذلك
 كان الواجب العمل به ما لم يظهر معارض كذلك وقد عمل به قبل ظهور معارض كذلك
 كذلك فلم يرجع حكمه قبل ظهور معارضه ثم بعد ظهور معارض كذلك
 لاحكامه حتى يرفع فلا نسح على التقديرين اي قبل ظهور معارضه وبعد ظهوره
 بل انما يعمل بعد ظهور معارضه لزوال شرط عمله وامانه لا يكون منسوخا
 فلان ما بعده لا بد ان يكون قطعيا او ظاهريا راجحا وانما كان فقدا بزوال شرط
 العمل به هذا كله عند الجمهور وقال بعض الشافعية كان سريحا انه يجوز السخ
 بالقياس المظنون لانه بيان مثل فاجاز التخصيص به جاز السخ بما يوافق
 بانه منقوض بالاجماع والعقل وخبر الواحد فانه يجوز التخصيص بكل منها
 ولا يجوز السخ اذا عرفت هذا فاذا ذكره الشارح ظاهر في القياس القطعي تأمل
 (قوله يجوز ان يكون اخفاه) هذان من الشروط المختلف فيها للنسخ وفيه اشارة
 الى شرط آخر مختلف فيه ايضا وهو جواز السخ بلا بدل وعدم جوازه فقال
 الجمهور يجوز السخ بلا بدل واحتموا عليه بوجهين الاول بناء على متابعة
 المصلحة وهو ان لم نقل برعاية المصلحة فلا اشكال لانه مختار بفعل ما يشاء وان
 قلنا برعاية المصلحة فلا استحالة عقلا ايضا لجواز ان تكون المصلحة في السخ
 عنه بلا بدل اي بلا اثبات حكم آخر متعلق بذلك الفعل الذي ارتفع عنه الحكم
 المنسوخ كالاباحة عند نسخ الوجوب او الحرمة والثاني انه واقع والواقع دليل
 الجواز كمنسوخ وجوب الامساك بعد الفطر بلا بدل ونسخ تحريم ادخال لحوم
 الاضاحي بلا بدل وقال بعض الاصوليين لا يجوز السخ بلا بدل لقوله تعالى ما نسخ
 من آية او ناسخا نأت بخير منها فانه يدل على لزوم البدل والجواب انها شرطية
 لا تقتضي وجود السخ فضلا عن الدلالة على البدل وانه ليس بمحل النزاع
 لان النزاع في جواز نسخ الحكم بلا بدل لا في نسخ اللفظ والاية على تقدير دلالتها
 على البدل قائماتدل عليه في نسخ اللفظ لان الضمير راجع الى الآية وهي لفظ ولوسلم
 انها تدل على نسخ الحكم ايضا لكن خص الحكم عنها بما ذكره الجمهور ولوسلم بقاؤها
 على العموم لكنها تدل على عدم السخ بدون الايمان بما هو خير والسخ بلا بدل خير
 من ابقاء الحكم المصلحة يعلمها ولوسلم انها تدل على ان السخ لا يقع بدون البدل لكنه
 لا يلزم منه عدم الجواز وهو النزاع واستدل بعضهم على لزوم البدل في السخ بقصة
 ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح ولده ثم نسخ ذلك لوزود الفداء بذبح الشاة

وان وجد القياس (والناسخ) اي الحكم
 الذي يفيد السخ (يجوز ان يكون
 اخفا) من المنسوخ بالاتفاق (وقد يكون
 اشق منه) في الاصح خلافا لبعض
 المتكلمين والشافعي رحمه الله فانه قالوا
 يجب ان يكون مثله او اخف لقوله تعالى
 زأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق
 قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب ولنا
 عقلا انه يجوز ان تكون المصلحة في النقل
 من الاخف الى الاشق كما يجوز ان تكون
 في عكسه وسعما ان كل من عليه الصيام
 كان في ابتداء الاسلام مخيرا بين الصوم
 والنفدية ثم صار الصوم حتما وكذا الحمر
 كان حلالا في الابتداء ثم نسخ ولا شك
 ان الحرمة اشق من الاباحة (لا ينسخ
 المتواتر) كتابا او سنة (بالاحاد) لان
 المظنون لا يقابل القاطع

اما الاول فقولته تعالى اجعل ما توهمه واما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه الى ذبح
 الشاة معصية والجواب ان هذا ليس بنسخ انذار رفع ههنا ولا بيان للانتهاء بل
 هو استخلاف وجعل لذبح الشاة ليعرف عن ذبح الولد اذا الفداء اسم لما يقوم مقام
 الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه ولو كان ذبح الولد من تفعل لم يحجج الى قيام
 شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك التامور به حتى يلزم الاتم
 فلان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل ولكنه استلزم حرمة الاصل اعني ذبح الولد
 ونحرىم الشيء بعبءه وجوبه نسخ لا بحالة اجيب باننا لانسخ كونه نسخا وانما يلزم
 لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فنزلت
 بالوجوب ثم عادت لقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون
 ثبوته نسخا للوجوب وتوضيح ما ذكره ان حكم الناسخ يجوز ان يكون اخف
 من حكم المنسوخ او مساويا له بالاتفاق واختلفوا في كونه اشق من حكم المنسوخ
 يجوزه الجمهور وهو الاصح ومنه البعض واحججوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى
 نأت بخير منها او مثلها والاشق ايس تخيرا ولا مثل فيجب ان يكون اخف
 او مساويا له قلنا الاشق قد يكون خيرا منه باعتبار الثواب الثاني ان نقلهم
 الى الاشق ابعد من المصلحة فلا يجوز قلنا رعاية المصلحة فيه ممنوعة ولو سلم
 ذلك لانفسنا ابعد من المصلحة لجواز ان تكون المصلحة في الاشق بعد الاخف
 لعلمه تعالى اياه وان لم نقله ولو سلم ذلك لكنه منقوض باصل التكليف فانه نقل
 من البراءة الاصلية الى الاشق فينبغي ان لا يجوز وانما جاز بالاتفاق الثالث
 قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والنقل
 الى الاشق بخلاف هذا فلا يريد تعالى قلنا لانفسنا عموم التخفيف واليسر
 والعسر في هاتين الايتين بل هي مطلقة فلا تنافي النقل الى الاشق الا نقل
 بالنسخ ولو سلم عمومها فسبقت الايتين بدل على ارادة ذلك في المال لافي الحال
 فلا ينافي النقل الى الاشق في الحال والمراد بالتخفيف في المال هو تخفيف
 الحساب وباليسر هو تكبير الثواب ولو سلم انه لم يرد بهما ذلك لكن يجوز
 ان يكون مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبة مثل لدو الموت واثوا الخراب
 ولو سلم انه يكون الحلال للمال ولا مجازا من باب تسمية الشيء باسم عاقبة لكنه
 يجوز ان يكون مخصوصا بما وقع من النسخ بالاشق على ما سنده كما هو مخصوص
 بانواع التكليف الشاقه واحج الجمهور عقلا بانه ان لم تعتبر المصلحة فالامر بالنسخ
 لا يفعله ما يشاء وان اعتبرت فاعل المصلحة في الاشق وسما بانه اول ما يجب لم يقع لكنه

وقع في مواضع منها التخيير بين الصوم والقدية في ابتداء الاسلام فانه كان واجبا
 في الابتداء ثم نسخ بتعيين الصوم فيما بعد ولا شك ان الزام احد الامرين بعينه
 اشق من التخيير ومنها ان صوم عاشوراء كان هو الواجب فنسخ بصوم رمضان
 وصوم شهر اشق من صوم عشرة ايام ومنها الحبس في البيوت كان هو الواجب
 على الزاني في الابتداء ثم نسخ بالحد والجلد وهو اشق ومنها كان الخمر حلالا
 في الابتداء ثم نسخ ولا شك ان الحرمة اشق من الاباحة (قوله واما استدارة اهل
 قبا) جواب عن تمسك المجوزين ولهم فيه وجهان آخران احدهما ان النبي
 عليه السلام كان يرسل آحاد الصحابة الى الاقطار بتبليغ الاحكام مبتدأ وناسخة
 من غير فرق بينهما فلولا يقبل الاحاد في جواز نسخ التواتر لما وجب القبول ولما
 جاز للرسول عليه السلام ان لا يفرق بينهما واجيب بان الارسال ووجوب القبول
 صحيح لكن لا نسلم ان خبر الواحد يكون ناسخا للتواتر وان وقع ذلك فيحمل
 على القرائن المفيدة للقطع بالانضمام اليه كما قيل في خبر استدارة اهل قبا والثاني
 ان قوله تعالى قل لا تجد فيما اوحى الى محمد على طاعم بطعمه نسخ بنهيه عليه
 السلام عن اكل كل ذي ناب من السباع والنهي عن كل ذي ناب من باب خبر
 الاحاد واذا جاز نسخ القرآن بالاحاد ففي الخبر التواتر من السنة اولى اجيب
 عنه بوجهين احدهما منع ان هذه الآية منسوخة فانها لا تدل على اباحة الجمع
 حتى يكون تحريم كل ذي ناب ناسخا لها فانها التامد على عدم وجدان المحرم وعدم
 وجدان المحرم لا يدل على اباحة الجمع ولقائل ان يقول ان عدم الوجدان
 من الشارع يدل على الاباحة وان لم يدل من غيره والثاني ان معنى الآية لا يجد
 الا ن محرم فيكون موقفا فلا يكون منسوخا فيكون حل كل ذي ناب باقيا على اصل
 الاباحة ونهيه عليه السلام رافع للحل الاصل وهذا ايضا ليس بنسخ (قوله
 بالدليل القاطع) اي بالخبر التواتر كذا قيل واعترض عليه بان علمهم بالتوجه الى
 بيت المقدس لم يكن بالخبر التواتر بل بمشاهدتهم توجه رسول الله اليه فلا يكون
 مما نحن فيه لان ما نحن فيه في عدم نسخ الخبر التواتر بخبر الاحاد ويمكن ان يجاب
 عنه لانسلم ان الكلام في نسخ الخبر التواتر بل في نسخ الكتاب والسنة التواترة
 قولاً كانت السنة او فعلاً وفعله عليه السلام ذلك متواتر (قوله كلاهما قطعيان)
 قيل الخبر الواحد تلك القرائن اما ان يبلغ الى قوة التواتر في القطع او لا الاول
 ممنوع والثاني غير دافع فقوله كلاهما قطعيان ممنوع ويمكن ان يجاب عنه
 باختبار الشق الاول وابطال النع المذكور بمطالبة السند ولو سلم انه لم يبلغ قوة

واما استدارة اهل قبا الى مكة في صلاتهم
 بخبر الواحد مع ثبوت توجه الى بيت
 المقدس بالدليل القاطع وعدم انكار
 الرسول عليه السلام ذلك فقيل لافادته
 القطع بالقرائن فان نداء مناديه عليه
 السلام بحضوره في مثلها قرينة صدقه
 عادة فان نسخ والنسوخ كلاهما قطعيان
 وقيل الثابت بالتواتر اصل الحكم ولا نسخ
 فيه واما النسخ في بقائه حال حياته وهو
 ظني لثبوته بالاستصحاب لان احتمال
 النسخ قائم في كل حال فالنسخ والنسوخ
 كلاهما ظنيان (ونسخ) التواتر
 (بالشهور) لان النسخ من حيث بيانه
 يجوز بالاحاد كيان الجملة ومن حيث
 تبديله بشرط التواتر فيجوز بالتوسط
 بينهما عملا بالشبهين (ويجوز نسخ
 الثابت بالدلالة) اي دلالة النص (مع)
 نسخ (الاصل) اتفاقا

التواتر لكنه لا كلام في بلوغه حد الشهرة والتواتر يجوز تنجيحه بالشهور لكن
 بأية قوله قطعيان (قوله لشبونه بالاستصحاب) فان قيل ان البقاء لو ثبت بالاستصحاب
 وهو ليس بحجة عندنا لزم ان لا يكون نص ما في حياة النبي عليه السلام حجة
 الا في حال نزوله وهو باطل قلنا ان اردتم به عدم كونه حجة بالنسبة الى من التزم
 الحكم بحال النزول فهم ليسوا محتاجين الى الحجة بل النص حجة لهم في مدة
 بقايم وان اردتم بالنسبة الى غير من التزم الحكم حال النزول فهو بالنسبة
 اليه حال ايجاب الاحال بقاء وقد تقدم نحو هذه من قبل (قوله ملزومه) اي ملزوم
 حكم الفرع اعني حرمة الضرب بالنسبة الى حرمة التأنيف (قوله يعني اذا نسخ
 حكم اصل القياس لا يبقى حكم فرعه) اختلف في هذه المسئلة قيل اذا نسخ حكم
 اصل القياس نسخ معه حكم الفرع ايضا وقيل لا والاول مختار ابن الحاجب
 والذي ظهر من كلام المصنف انه المختار عند الحنفية لكنه قال اكل الدين ان
 المختار عند الحنفية ليس ذلك بل هو الثاني واخرج على الاول بان حكم الاصل هو
 الموجب لاعتبار العلة فيه فاذا ارتفع خرجت العلة عن العلية فلا يتحقق الفرع
 للتلازم وجود المعلول بدون العلة واخر من عليه بانا لانسل ان حكم الاصل هو
 الموجب لاعتبار العلة فيه بل العلة هي الموجبة لحكم الاصل ولا يلزم من انتفاء
 انتفاؤها جواز ان يبقى حكم الفرع فظهر ضعف ما في فكر الشارح ان نسخه
 بوجب الغاء علة علة واخرج على الثاني اي مختار الحنفية بوجهين احدهما
 ان حكم الفرع تابع لدلالة حكم الاصل على علة الاصل للحكم الاصل كالفحوى
 في المسئلة المتقدمة فان حكم الفحوى تابع لدلالة المنطوق بالحكمة ولا يلزم من
 انتفاء حكم الاصل انتفاء دلالة علة الاصل فلا يلزم من انتفاء حكم الاصل
 بالنسخ انتفاء حكم الفرع واجيب بانه يلزم من زوال الحكم زوال العلة المعتبرة
 فيه فيزول الحكم مطلقا لانتهاء الحكمة الموجبة له ورد بان المراد بالحكمة الموجبة
 ان كان العلة الموجبة له فلا نسلم ان زوال الحكم يستلزم زوالها لجواز بقاء الحكم
 بعد زوال الموجب ولو سلم ذلك لكن لانسل زوال دلالة عليها وبها يتم المطلوب
 وان كان غير ها فلا نسلم زوال الحكم مطلقا فانه يلزم بقاء العلة بلا معلول وهو
 غير جائز والثاني انكم حكمتم بانتفاء حكم الفرع بالقياس على انتفاء حكم الاصل
 بغير علة والقياس بدو نها غير معتبر واجيب بانا ما حكمتنا بانتفاء حكم الفرع قياسا
 على انتفاء حكم الاصل بل حكمتنا بانتفاء حكم الفرع لانتهاء علة وفيه نظر لانه
 اثباتي ما ذكر في الجواب الاول ان زوال الحكم يستلزم زوال الحكمة المعتبرة في زوال

(واختلفوا في) نسخ (احدهما) بدون
 الآخر فقيل يجوز مطلقا لانهما دليلان
 متغايران فجاز رفع كل بلا آخر قلنا لا يفيد
 التغير اذا ثبت الاستلزام وقيل لا يجوز
 مطلقا اما من طرف الاصل فلان حكم
 الاصل ملزومه كتحريم التأنيف
 والضرب فرفع الاصل ملزوم رفع الملزوم
 واما من طرف الفحوى فلانه تابع فلا يبقى
 بدونه قلنا التبعية في الدلالة والفهم
 لا في ذات الحكم والمرجع في النسخ ذاته
 لا دلالة للفظ فلا يتم التقريب (والمختار
 جواز نسخ الاصل بدونه) اي بدون
 الثابت بالدلالة (لا العكس) وهو نسخ
 الثابت بالدلالة دون الاصل لانك
 قد عرفت ان حكم الاصل ملزوم كتحريم
 التأنيف والضرب ورفع الاصل يستلزم
 رفع الملزوم بلا عكس (بمخلاف القياس)
 يعني اذا نسخ حكم اصل القياس لا يبقى
 حكم فرعه لان نسخه بوجب الغاء علة
 علة وعلمها يترتب الحكم وانتفاؤها ينتفي
 الفرع (يعرف النسخ بالتاريخ) بان يعلم
 ان نصا قابلا للنسخة متأخر عن نص
 قابل للنسخة

الحكم مطلقا لانتهاء حكمته فان اراد بالحكمة العلة فزيفه قد تقسم ثمه (قوله بان يعلم ان نصا قابلا آه) اي يعلم في حياته عليه السلام او بعد موته ولذا اقدم على القسم الثاني مع ان الثاني اصرح في الدلالة على النسخ لانه يخص بحياته عليه السلام (قوله كذبت كنت نهيتكم) فان الامر بزيارة القبور في هذا الحديث دال على نسخ النهي عنها وكذبت كنت نهيتكم عن ادخال لحوم الاضاحي الا فادخروها (قوله او تنصيص الصحابة خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار) اي بقول الصحابة وفيه نظر لان عامة شروح المختصر على ان النسخ لا يعرف بقول الصحابي هذا ناسخ وذلك منسوخ فان تعيين الصحابي قد يكون عن اجتهاده ولا يجب اتباع المجتهد له فيه واما اذا تعارض التواتر فلم يعلم تاريخهما ولا نص فيهما عن رسول الله وعن الصحابي احدهما فقال هذا ناسخ لذلك فهل يسمع فيه قوله او لا ففيه توقف لان دليل قبول قوله يمارض دليل منعه اما دليل قبوله فهو ان النسخ لا يكون بخبر الواحد بل بالتواتر وخبر الواحد اعماهومعين للناسخ لاناسخ لانه هلم ان احدهما ناسخ والاخر منسوخ بدون خبر الواحد ثم عينه خبر الواحد فان قيل انه لما لم يصلح ناسخا فكيف يصلح دليلا معياله قلنا الشيء قد لا يقبل ابتداء ويقبل فيما اذا كان المال اليه كما لا يقبل الشاهدان في الرجم للزنا ويقبلان في الاحصان الذي ماله الى الرجم وكشهادة النساء لا تقبل في النسب وتقبل في الولادة التي مالها الى النسب فكذا قول الصحابي لا يكون ناسخا لكنه يكون دليلا على تعيين النسخ وما له الى النسخ واما دليل منعه فهو انه يتضمن نسخ التواتر يقول الواحد وهو غير جائز فاذا تعارضوا دليلا منعه وقوله توقفوا فيه لانه صار من قبيل ما لا يعرف فيه النسخ والمنسوخ بطريق صحيح وهو معرفة التاريخ واخبار الرسول صريحا او دلالة او اجماع الأمة على ان هذا ناسخ وذلك منسوخ فان قيل يجوز ان يكون مراده بتنصيص الصحابة اجماعهم عليه قلنا ان اراد اجماعهم في زمن النبي عليه السلام فزمانه عليه السلام ليس زمان الاجماع على ما عرفت وان اراد اجماعهم بعده فهو خلاف التاخر من قوله تنصيص الصحابة ومن قوله خلافا لمن لا يرى التمسك بالاثار لان هذا ليس تمسكا بالاثار الصحابة بل اجماعهم ولا خلاف فيه وهل ثبت المنسوخية بتقدم المنسوخ في المحقق والناسخية بمحدثه سن الصحابي الراوي وبتاخر اسلامه قالوا لا تثبت لان ترتيب المحقق ليس على ترتيب النزول فيجوز ان يقدم النسخ على المنسوخ في المحقق وحدثه سن الصحابي تدل على تاخر صحبته ومنقول متأخر الصحابة

(او تنصيص الرسول عليه السلام)
بتاسخه (صريحا) كهذا ناسخ
(او دلالة) كحديث كنت نهيتكم (او)
تنصيص (الصحابة) خلافا لمن لا يرى
التمسك بالاثار

قد يكون متقدما وكذا من تأخر اسلامه قد يكون منقوله متقدما (قوله فالحكم هو التوقف) هكذا ذكره المحقق في شرح المختصر والمذكور في التنبه والاحكام انه اذا لم يعلم الناسخ منهما فالواجب التوقف عن العمل باحدهما او التغيير بينهما قال المحقق الزبور في شرح التنبه الظاهر اختصاص التوقف بما اذا كانا معلومين والتغيير بما اذا كانا مظنونين انتهى فعمل منه ان اثبات التوقف ونفي التغيير على اطلاقهما ليس كما ينبغي (قوله لان فيه رفع حكمهما) يعني حرمة ترك كل منهما معينا لانه بعد التغيير لا يحرم ترك كل منهما معينا (قوله وقد منعها البعض) اي منع نسخ التلاوة فقط ونسخ الحكم فقط بعض المعتزلة واستدل عليه بوجهين احدهما ان التلاوة مع حكمها في دلالتها عليه كالمعلم مع العالمية والمنطوق مع المفهوم وكلايضا العلم والعالية والالانطوق ومفهومه فكذلك لا يترك التلاوة والحكم للتلازم بينهما وفصل الشارح رحمه الله وجه التلازم وقال ان النص لى التلاوة وسيلة مفضية الى الحكم والحكم مسبب عنها فلا اعتبار لاحدهما بدون الاخر اما التلاوة فلان الواسل والابن لا اعتبار لهما عند انتفاء المقاصد والمسببات كالموضوع لا اعتبار له عند انتفاء الصلاة واما الحكم فلانه مسبب عن التلاوة فلا يبقى عند انتفائها كالمالك الثابت بالبيع حيث لا يبقى بعد انتفاء البيع بالفسخ ثم اجاب عنه بان التوسل والتسبب فيما نحن فيه اما هو في حال الابتداء لاقى البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء فيحوز ان ينسخ بقاء الحكم دون التلاوة وبالعكس بخلاف الصورتين المذكورتين فان التوسل والتسبب فيهما في الابتداء والبقاء معا فلا يقاس عليهما توحيد التلاوة في التلاوة مع الحكم مثل الوضوء مع الصلاة والمالك مع البيع لان التسبب والتلازم في الابتداء والبقاء معا فلا يتصور انتفاء احدهما بدون الاخر بخلاف ما نحن فيه فان التلازم فيه في الابتداء لاقى البقاء والنسخ بالتسمية اى البقاء فلا يلزم من نسخ احدهما دون الاخر الانفكاك بينهما وذلك لان التلاوة امانة الحكم وسببه ابتداء لاداما اى يدل ثبوت التلاوة على ثبوت الحكم ابتداء ولا يدل دوامها على دوامه ولذلك كان الحكم قد ثبتت بها مرة واحدة والتلاوة تستكرر ابدا واما كان كذلك فاذا نسخ التلاوة وحدها فهو نسخ لدوامها وبقائها لا اصلها والدليل على الحكم اصلها لا دوامها فلا يلزم نسخ الدليل واذ نسخ الحكم وحده فهو نسخ لدوامه لا اصله ومدلول التلاوة هو اصله لا دوامه فلا يلزم نسخ المدلول فلا يلزم انفكاك الدليل والمدلول اصلا بخلاف ما كان التلازم بينهما

(واذا لم يعرف) الناسخ (فالتوقف) اي فالحكم هو التوقف (لا التغيير) كما ظن لان فيه رفع حكمهما واحدهما حق قطعا المبحث السادس في المنسوخ (والمنسوخ منه) اي من الكتاب اربعة لانه (اما التلاوة والحكم) المستفاد منها (معا) كالصحف السابقة فانها كانت نازلة تقرأ ويعمل بها قال الله تعالى ان هذا لى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ولم يبق منها تلاوة ولا حكم (او احدهما) اي التلاوة فقط او الحكم فقط وقد منعها البعض لان النص وسيلة الى حكمه فلا اعتبار لها عند فواته كوجوب الوضوء بعد سقوط الصلاة وان الحكم لا يثبت الا به فلا يبقى دونه كالمالك الثابت بالبيع بعد انفساخه قلنا التوسل والتسبب ههنا في الابتداء لا البقاء والنسخ بالنظر الى البقاء وهما في الصورتين في الابتداء والبقاء

في الابتداء والبقاء كما بين العاوية والعلم والنطق والفهوم والوضوء والصلاة
 والبيع والملاذ فانه يلزم نسخ احدهما بدون الآخر انكالدليل عن المدلول
 وبالعكس والثاني ان بقاء التلاوة دون الحكم يوجب بقاء الحكم وانه ايقاع في الجهل
 وهو قبيح فلا يجوز وقوعه من الله تعالى وايضا في قول فائدة القرآن لا يحصر
 فائدة اللفظ في افادة مدلوله فاذا لم يقصد به ذلك فقد بطلت فائدة الكلام الذي
 لا فائدة فيه يجب ان يتره عنه القرآن والجواب عنه ان هذا مبني على قاعدة
 الحسن والقبح العقليين وقد ابطله كثير وعلى تقدير تسليمه فقولكم وانه ايقاع
 في الجهل قلنا لا نسلم ذلك وانما يكون كذلك لولم ينصب عليه دليل واما اذا نصب فلا
 اذ المجتهد يعلم بالدليل والمقلد يعلم بالرجوع اليه فينتفي الجهل وقولكم في قول
 فائدة القرآن قلنا ممنوع وانما يلزم لو انحصرت فائدة فيما ذكرتم وهو ممنوع
 لجواز ان تكون فائدة كونه مجزأ بفساحة لفظه وجواز الصلاة بقراءته وحرمتها
 على الجنب (قوله ولنا اول جوازه اه) حاصله ان اللفظ القرآن حكيمين حكم
 يتعلق بتلاوته وحكم يتعلق بمعناه ولا تلازم بينهما وكلاهما مقصودان منه فيجوز
 بقاء الحكم المتعلق بمعناه مع ارتفاع تلاوته مع ما يتعلق بها من الاحكام وبالعكس
 (قوله الحكم المستفاد منه) كالوجوب والجواز والحل والحريم (قوله الشيخ
 والشيخة اذ انبأ آه) فان تلاوتها منسوخة وحكمها باق الآن فان قيل بان
 حكمها مخصص بالمحسن والمحصنة بالغرف على ما صرح به والمفيد غير المطلق
 فكيف يبقى حكمها قلنا التخصيص بمخصص ليس بنسخ ومجرد المعايرة بالاطلاق
 والتقييد لا ينافي البقاء واختلف في التسوخ انه هل يجوز منه للحدث وتلاوته
 للجنب قالوا والاشبه انه لا يجوز فيما نسخ حكمه وبقيت تلاوته لانه قرآن حقيقة
 ويجوز فيما نسخ تلاوته وبقي حكمه لانه ليس بقرآن (قوله انسخنا بالعلم والى
 اه) الاول ثابت بقوله تعالى فاذا وهما والثاني بقوله تعالى فامسكوهن
 في البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوتهما والاعتداد بالجلد ثبت بقوله
 تعالى والذين يتوفون منكم ويدرون ازاوا وصية لازوا وجهم متا ط الى الحول
 غير اخراج نسخ حكمه مع بقاء تلاوته (قوله او وصف الحكم) عطف على قوله
 او احدهما وقوله كالاجزاء مصدر بمعنى الكفاية (قوله اعلم ان العلماء اتفقوا
 اه) لما ذكر نسخ الذات باقسامها الثلاثة اعني نسخ التلاوة فقط او نسخ الحكم
 فقط او نسخ كلاهما شرع في بيان نسخ وصف الحكم وهو الزيادة على النص
 تحريه ان الزيادة على النص اى على العبادة المنصوصة اما ان تكون عبادة مستقلة

ولنا اول جوازه من حيث ان اللفظ
 احكاما مقصودة كالاعجاز وجواز
 الصلاة والثواب بقراءته وحرمتها
 على نحو الجنب لا تلازم بينهما وبين الحكم
 المستفاد منه فيجوز افترا فهما نسخا
 اسائر المتبينة وثانيا وقوعه فالتلاوة
 فقط كما يرى عمر رضي الله عنه انه كان فيما
 انزل الشيخ والشيخة اذ انبأ فارجوها
 نكالا من الله ويراد بهما عرفا المحسن
 والمحصنة لان الشيخوخة تستلزم
 الدخول بالكساح عادة فالحكم فقط
 كنسخ ابداء الزواني باللسان
 واما كهن في البيوت والاعتداد
 بالحول ووصية الوالدين ونحو ذلك
 (او وصف الحكم كالاجزاء وحرمة
 ترك الواجب في زيادة الشرط والجزاء)
 اعلم ان العلماء اتفقوا على ان الزيادة
 على النص ان كانت عبادة مستقلة
 بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكاة
 بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا
 لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم
 في الشرع بلا تغيير للاول وكذا ان
 لم تكن الزيادة متأخرة بقدر عقد القلب
 كزيادة رد الشهادة في حد القذف
 مفارنا للجلد واختلفوا في غير هذين
 القسمين وهو زيادة الشرط وزيادة
 الجزاء

(بنفسها)

بنفسها او غير مستقلة فان كانت مستقلة كزيادة الصوم والزكاة بعد شرعية
 الصلاة وكزيادة صلاة السادسة على الخمس فالجمهور على انها ليست بنسخ لحكم
 المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع بلا تغير للاول وقيل بان زيادة صلاة سادسة
 خاصة بنسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى فبطل وجوب المحافظة عليها
 الثابت بقوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وانه حكم شرعي وهذا هو
 النسخ واجيب بانه لا يبطل وجوب ما صدق عليه الوسطى وانما يبطل كونها
 وسطى وهو ليس حكما شرعيا والشارح رحمه الله لما ترك هذا المثال قال اتفقوا
 على ان الزيادة على النص ليست بنسخ ان كانت عبادة مستقلة اذ لا خلاف فيما
 ذكره من الامثلة ويمكن ان يقال انه ادعى الاتفاق لعدم اعتداده بهذا الخلاف
 لانه لضعفه لا يخل الاجماع وان كانت غير مستقلة فان كانت الزيادة مقارنة
 للمزيد عليه بحيث لا تأخر عنه بقدر عقدة القلب فلا تكون نسخا ايضا بالاتفاق
 لفقد شرط النسخ وهو التأخر عن النسخ بذلك القدر كزيادة رد الشهادة
 في حد القذف مقارنة للجلد فانها ليست مستقلة بنفسها في كونها حدا ومقارنا
 للجلد بلا فصل حيث قال الله تعالى فاجلدوهم بماتين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة
 ابدا وان لم تكن مقارنة للمزيد عليه بل تتأخر عنه بقدر عقدة القلب وهو محل
 النزاع ومثاله بثلاث صور احدها زيادة جزء وذلك بان تكون الزيادة مع المزيد
 عليه جزئين لعبادة بحيث لو افرق المزيد عليه لم يقم عبادة كزيادة ركعة
 ثالثة في الفجر بحيث صار الفجر مجموع الركعات الثلاث والثانية زيادة شرط
 للاولى ولا يكونان جزئين لعبادة كزيادة الشهادة في الطوائف والاعيان في كثرة
 اليمين والظهار والثالثة ان ترفع تلك الزيادة مفهوم الخلاف للاولى مثل ايجاب
 الزكاة في الظروف بعد قوله في الفم الساعة زكاة فان تلك الزيادة ترفع مفهوم
 الخلاف للاولى المزيد عليها فانها ترفع هذه الصور الثلاث على حدة اقوال
 الاول انه نسخ مطلق واليه ذهب الحنفية الثاني انه ليس بنسخ مطلقا واليه
 ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم الخلاف فبنسخ والا فلا
 الرابع ان ضربت الزيادة المزيد عليه فبنسخ والا فلا واليه ذهب القاضى عبد الجبار
 الخامس ان ايجبت الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والاقفال بينهما
 فبنسخ والا فلا واليه ذهب الغزالي السادس وهو المختار عند بعض المحققين ان
 الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فبنسخ والا فلا قالوا وهذا هو
 حقيقة النسخ على ما مر فالشارح رحمه الله ترك الصورة الثالثة من الصور الثلاث

لان مفهوم الخافضة لما لم يكن ثابتا عند الخففة يجب اخراجه عن محل النزاع
 مع الخففة اذ لا يتصور رفعه بالزيادة عندهم فانحصرت الاقوال مع الخففة
 في خمس ثم لما كان القول السادس في الحقيقة السخح الذي عرفه الخففة بها على
 ما تقدم فلامعنى لجعل هذا القول قولاً مقابل للخففة بل هو عين قول الخففة
 ولذا جعل الشارح اجزاء الاصل في الموضوعين حكماً شرعياً متداولاً لا امر حتى
 يكون رفعه بزيادة شرط او جزء نسخاً كما جعل الزيادة بالتخيير رقعة الحكم شرعي
 وهو الحرمة فيقول المقابل للخففة ثلاثة الشافعية والقاضي عبد الجبار
 والغزالي واختلفوا في تفسير تغيير الزيد في قول عبد الجبار ففسره ابن الخليل
 بان يصير وجود الزيد عليه بمنزلة العدم ثم مثله بثلاثة امثلة الاول زيادة ركعة
 في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حدة القنفذ والثالث
 التخيير في ثلاثة امور بعد التخيير في امرين كما يقال ضم او اعتق ثم يقال ضم
 او اعتق او اطعم ولا يخفى عليك ان المثال الثالث مشكل على التفسير المذكور
 لان احد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين الثلاثة الامور بل
 يحصل الاتيان بالثالث عليه على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين اللهم الا ان
 يوجه ويقال ان ترك الزيد عليه وهو ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرر وقد كان
 محرراً قبل الزيادة فصار كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما كذا ذكره الشارح
 المحقق في شرحه وفسره في المحصول بان يصير وجوده كالعدم بان يكون الزيد
 عليه بحيث لو يوثق به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والاستيناف ولا يخفى عليك
 ان هذا التفسير انما يستقيم في المثال الاول فقط اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاثاً فمن
 صلى ركعتين وثم يجب عليه الاعادة بثلاث ركعات بخلاف المثالين الاخرين
 اذ لو اخصر على ثمانين جلدة لا يجب الاعادة بعشرين من غير اعادة التخيير والكل
 لو اتى باحد الامرين بلعنى الصوم والاعتاق كان كافياً من غير وجوب شئ آخر
 عليه والحال ان قول عبد الجبار لا يخلو عن اضطراب باي تفسير كان ولهذا
 لم يذكره رحمه الله على ان عبارتهم مختلفة في تقرير مذهب عبد الجبار فالشارح
 المحقق قرره في شرح المختصر بما ذكرناه اتساعاً لابن الحاجب وقال الامدي
 في الاحكام ان كانت الزيادة قد غيرت الزيد عليه تغيراً شرعياً بحيث يصلح التخيير
 عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه
 ووجب استينافه كزيادة ركعة في الفجر كان ذلك نسخاً او كان قد غير بين فعلين
 فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لغير ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة

أما زيادة الشرط فإنها ترفع أجزاء الاصل وأجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة حكم شرعي مدلول الامر كما سبق في
 مباحث الامر واما زيادة الجزاء فاما تكون بثلاثة امور الاول بالخبر في اثنين بعدما كان الواجب واحدا الثاني بالزيادة ترفع حرمة
 ترك ذلك الواجب الواحد ﴿ ١٩٣ ﴾ والثاني بالخبر في ثلاثة بعدما كان الواجب احدا الاثنين ﴿ ١٩٤ ﴾ والثالث
 بهما ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين

والثالث يلجأ بشئ زائد فالزيادة ههنا
 ترفع اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن
 العهدة وهو حكم شرعي كما عرفت
 فاندفع ما ذكر في التلويح من معنى الاجزاء
 اعشال الامر او الخروج عن العهدة
 ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم
 شرعي ولو سلم فلا مثل جعل الاصل
 لم يرفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على
 شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى
 العدم الاصل (قال الشافعي رحمه الله)
 زيادة الشرط والخبر ليست بنسخ بل هي
 (بيان محض لان الزيادة) على الاصل
 (ضم وتقرير) للاصل (والنسخ رفع
 وتبديل) له فكيف نجد ان فهمي في
 حقوق الله تعالى كزيادة عبادة مستقلة
 وفي حقوق العباد كمن ادعى الفسا
 وخمسائة فشهدت بثلثها بلف وأخر به
 وبخمسائة (قلنا) لانسل ان الزيادة
 على الاصل تقريره فانها تفيد رفع
 الاجزاء ورفع حرمة الترك (ورفع
 الاجزاء) في بعض الصور (و) رفع
 (حرمة الترك) في بعض آخر (لا يكون
 تقريرا للاصل) بل تبديلا فاذا كانت
 الزيادة تعينا عندنا (فلا يرد خبر
 الواحد والقياس) المتدين للظن (على
 المتواتر) المقيد العلم (والشهور) المقيد
 لظمانه الظن (خلافا له) اي الشافعي
 فانها كانت عندنا بيان محض اجازات

التعريف على الحدوث زيادة عشرين جلد على ثمانين في حد الف تفسر بزيادة شرط
 منفصل في شرأ نذ الصلاة كما شرط الموضوع وهذا من ذهب القاضي عند الجبار
 انتهى فلم يند ان مذهب القاضي ليس ما ذكره ابن الحاجب بل ما ذكره الاهدبي حيث
 اعتبر فيه زيادة الخبر وان زيادة عشرين على ثمانين في حد الصدق ليس نسخا عند
 القاضي وان صار ثمانين بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد فيقول
 مع الشافعي والغزالي وقول الغزالي لما يكن معتبرا ليلتفت اليه فقصر النزاع على
 الشافعي (قوله اما زيادة الشرط) كزيادة الطهارة في الطواف والايان
 في الكفارة على ما ذكرناه (قوله كما سبق في مباحث الامر) حيث قال هناك آيات
 المأمور به على وجهه وكما امر به بوجوب الاجزاء بمعنى سقوط القضاء على المختار
 (قوله والثاني بالخبر في ثلاثة) نحو اعتق او صم ثم يقول اعتق او صم او اطم
 فان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما اولا (قوله فاندفع
 ما ذكر في التلويح) وجه الاندفاع ان اجزاء الاصل بمعنى الخروج عن العهدة
 حكم شرعي على ما ذكره آنفا واما خص بمعنى الخروج عن العهدة لان
 الاجزاء بمعنى امتثال الامر لاشك في كونه حكما شرعيا على ما تقدم في مباحث
 الامر فارجع اليه (قوله قال الشافعي زيادة الشرط) واخرج عليه بوجوه الاول
 ما ذكره رحمه الله حاصله ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقة تبديل
 ورفع الحكم الشرعي والزيادة تقر بالحكم الشرعي وضم حكم آخر اليه والتقرير
 ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الخاق صفة الايمان بالرفعة لا يخرجها
 عن ان تكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والطاق التي لا تجلد الا يخرج الجلد
 عن ان يكون واجبا بل هو واجب بعد الخفاق ايضا فيكون وجوب النبي
 والتعريف ضم حكم الى حكم آخر وذلك ليس بنسخ بل هو وجوب عبادة مستقلة
 بعد عبادة في حقوق الله تعالى وظهوره في حقوق العباد من ادعى الفسا وخمسائة
 فشهدت بثلثها بلف وأخر بخمسائة قبل شهادة على الالف لان
 اطلاق الزيادة على الف بشهادة الاخر اوجب تقرير الالف لاحصائها عليه
 لارفعه فلو كانت الزيادة ناسخة لما صححت الشهادة على الالف فاجاب عنه بالنوع
 مع الستة وهو انما لا ينضم ان الزيادة تقرير للاصل كيف وانها تفيد رفع الحكم
 الشرعي وهو الاجزاء في بعض الصور اعني زيادة الشرط فقطقا ووزيادة الجزاء
 في صورة واحدة على ما تقدم آتفا وحرمة الترك في صورتين من صور زيادة
 الجزاء واذا افاد رفع الحكم الشرعي بكون نسخا لا تقريرا ولا تعينا

بهما كما ذهب اليه في تخصيص (١٩٣) (في) العام (فلا يرد الخبر على الجلد والنية) بقوله عليه
 السلام الاعمال بالنيات كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله (ولا الترتيب) بقوله عليه السلام ابدأوا بما بدأ الله تعالى به
 وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ

حتى يضع الظهور مواضعه فيضل وجهه ثم يسبل يديه ثم يمدح رأسه ثم يسفل رجله كما ذهب إليه أيضا (ولا يولاه) أي الموالاة في غسل اعضاء الوضوء كما ذهب إليه مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوءه او بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به (على آية الوضوء) ﴿١٩٤﴾ متعلق بلا يزداد وهي قوله

وما ذكره من التظير في حقوق العباد ليس نظيرا لما نحن فيه بل نظير ما نحن فيه في حقوق العباد هو اختلاف الشاهدين في قدر الثمن بان شهد احدهما بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخسمائة فانه لا تقبل شهادتهما في اثبات العقد بالف وان اتفقا عليه ظاهر الان الذي شهد بالف وخسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع المسمى لا ببعضه والذي شهد بالالف جعله كل الثمن وانعقاد البيع به فن هذا الوجه شهيد كل واحد منهما في المعنى عمدا آخر فلا تقبل شهادتهما لعدم نصاب الشهادة في كل منهما وكذلك الحال فيما لو شهد احدهما باجارة الدار بالف والآخر بالف وخسمائة فانه لا تقبل شهادتهما على الف لان الاجارة بالف غير الاجارة بالف وخسمائة وكانا عقدين فلم يوجد على كل واحد منهما نصاب الشهادة كما في البيع المذكور ولهذا لان كلا من البيع والاجارة لا يقبل الجزى بان يتعقد ببعض الثمن او الاجرة في بعض المبيع والمستاجر فلم يتفقا على الاقل من المسمى بخلاف ما ذكره الخصم بان شهد احدهما بالف والآخر بالف وخسمائة من مسألة الدين فانه ليس نظير ما نحن فيه لان الدين بما يقبل الجزى فلا يكون الزيادة رافعة بل تكون مقررة لما اتفقا عليه فتقبل شهادتهما على الاقل المتفق عليه الثالث ان المطلق عندهم من انواع العام فيقبل التخصيص بمخصص فاذا زيد قيد علم ان المراد بالعام هو البعض فيكون تخصيصا للعام لانسخا له كزيادة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار فان الرقبة فيها عام يتناول المؤمنة والكافرة فاخراج الكافرة بقيد المؤمنة تخصيص لانسخ قلنا التخصيص تصرف في اللفظ بيان ان بعض ما يتناول اللفظ بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به والقيد مما لا يتناوله الاطلاق لان الرقبة مثلا لا يتناول صفة الايمان لان المطلق هو الذي لا يتناول دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلا يكون تخصيصا بل يكون نسخا بآيات نص ناسخ لحكم الاطلاق وهو الاجزاء بدون صفة الايمان الثالث ان الزيادة على النص لم تكن نسخا لكان القياس ايضا نسخا لانه زيادة على النص ايضا واللازم باطل والملازم مثله قلنا لانسخ ان كل زيادة على النص نسخ بل الزيادة التي تفيد رفع الحكم الشرعي على وجهه نسخ والقياس ليس كذلك اذ لا يفيد رفع حكم القياس عليه اصلا فلا يكون نسخا (قوله فاذا كانت اه) شروع في فروع الفروع على اصل الطرفين (قوله في تخصيص العام) فان العام عنده دليل ظني يجوز تخصيصه بخبر الواحد

تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فان كلا من الغسل والمسح لفظ خاص وضع لمعنى معلوم وهو الاسالة والاصابة والنص باطلاقه يقتضي الجواز على اي وجه كان فزيادة الامور المذكورة عليهما رفع لحكم الاطلاق بخبر الواحد ولو قضي باسقاط النية في التيمم مع ان النص ساكت عنه واجيب بان النية فيه انما ثبت بالنص لا بخبر لان التيمم نبي عنها اذ هو القصد لغة والنية هو القصد فاعتراض بانه انما يستقيم لو كانت النية عبارة عن مطلق القصد وليس كذلك بل هي عبارة عن قصد الصعيد لاستباحة الصلاة وهذا اخص منه فالعام لا دلالة على الخاص فكيف يستفاد ذلك منه اقول الجواب ان الاصل في الشروط ما مور بها ان يلاحظ فيها جهة الشرطية فيكتفي بمجرد وجودها بلا اشتراط النية فيها والقصد في مجازها وقد يلاحظ فيها جهة كونها ما مور بها اذا دلت عليها قرينة فبشرط فيها النية والوضوء من قبيل الاول فانه لما كان شرطا للصلاة ولم يتبدل قرينة على تلك الجهة لم تسترط فيه النية والتيمم من الثاني فانه وان كان شرطا ايضا لكن لما وقع التيمم جزاء للشرط في قوله تعالى وان كنتم مرضى الى قوله فقيموا صعيدا طيبا

علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها القصد فترجح جانب كونه ما مور به بالضرورة فاشترط (والقياس) فيه النية بهذه القرينة ضرورة وهذا معنى قول صاحب الهداية وهو يبي عن القصد فليأمل فانه دقيق وبالقبول حقيق (ولا) يزداد (الظهارة) عن الحديث على وجهه يكون فرضا كما قال

الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام (على آية الطواف)
وهي قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق فان الطواف جالس وضع لمعنى معلوم وهو الدوران وهو باطلاقه يقتضى
جوازه من الحديث والظاهر فاشترط الطهارة بما ذكر رفع حكم الاطلاق بخبر الواحد وهو

والشافعي على ما تقدم (قوله فلا يزداد تغريب عام) كذا في بعض النسخ وبآية قوله
على آية الوضوء اى لا يزداد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد
عمائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اى اصابة اليه (قوله على اى وجه كان)
اى جهه كان باقية والترتيب والاولا ولم يكن بشئ منها (قوله حكم الاطلاق)
وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اى نص التيمم (قوله
انما ثبت بالنص) وهو قوله تعالى فمجموا (قوله فاعترض آه) حاصله ان
النص اعنى قوله تعالى فمجموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة في التيمم
هى النية المتقدمة بقصد الصعيد لا استحابة الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد
كما لا يدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع
لا تخلو عن الدلالة على المعاني الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الشبوت
بأنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال بمعنى اى قصده كان لا يخلو
في الشرع عن الدلالة على القصد الشرعي المخصوص (قوله لو كانت النية)
المعبرون في التيمم (قوله اخص منه) اى من مطلق القصد الذي يدل عليه لفظ فمجموا
لغة (قوله اقول الجواب له) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن الاعتراض
وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها
القصد) اى قصد الصعيد لاستحابة الصلاة كما هو المذكور في الاعتراض
وجه دلالة الآية عليه ان قوله فمجموا واما فمجموا على معنى قوله فمجموا الى الصلاة
فاستلوا وجوه حكم والارادة فاستلوا للصلاة فكذا قوله فمجموا للصلاة فيلزم
بهذه القرينة محلي قصد خاص مراد في التيمم (قوله الطواف منكوسا)
وهو الطواف بشار (قوله وجوب الاعادة) اختلف عباراتهم في اعادة الطواف
حيث قال بعضهم الافضل ان يعيده وقيل ويجوز ان يعيده وهو يدل على
الوجوب وعليه مشى في الكتاب وقال في الهداية والاصح ان يجرى بالاعادة
في الحدث المصنوع وفي الهداية ايجابا لغرض التخصيص بل يجب الجنابة وقصوره
يسبب الحدث هذا في الطواف الفرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك
في الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما الطواف السنه وهو
طواف القدوم قالوا لا يجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال في الزيلعي
لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعده ويجب عليه الاعادة كطواف
الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لا مطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا في حق الطهارة
النص (قوله اما الاول آه) بيان لوجه صكونه مجملا في حق السناد (قوله

والشافعي على ما تقدم (قوله فلا يزداد تغريب عام) كذا في بعض النسخ وبآية قوله
على آية الوضوء اى لا يزداد هو على الجلد بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد
عمائة وتغريب عام (قوله والاصابة) اى اصابة اليه (قوله على اى وجه كان)
اى جهه كان باقية والترتيب والاولا ولم يكن بشئ منها (قوله حكم الاطلاق)
وهو الاجزاء بدون هذه الامور (قوله مع ان النص) اى نص التيمم (قوله
انما ثبت بالنص) وهو قوله تعالى فمجموا (قوله فاعترض آه) حاصله ان
النص اعنى قوله تعالى فمجموا انما يدل لغة على مطلق النية والنية المعتبرة في التيمم
هى النية المتقدمة بقصد الصعيد لا استحابة الصلاة والمطلق لا يدل على المقيد
كما لا يدل العام على الخاص فكيف يثبت بالنص والجواب ان الفاظ الشارع
لا تخلو عن الدلالة على المعاني الشرعية في عرف الشرع وهذا معنى الشبوت
بأنص لانه لما كان عبارة عن القصد لغة يقال بمعنى اى قصده كان لا يخلو
في الشرع عن الدلالة على القصد الشرعي المخصوص (قوله لو كانت النية)
المعبرون في التيمم (قوله اخص منه) اى من مطلق القصد الذي يدل عليه لفظ فمجموا
لغة (قوله اقول الجواب له) لا يخفى عليك ان هذا يصلح جوابا عن الاعتراض
وعن الاعتراض المذكور تأمل (قوله علم انه ليس من الشروط التي لا يعتبر فيها
القصد) اى قصد الصعيد لاستحابة الصلاة كما هو المذكور في الاعتراض
وجه دلالة الآية عليه ان قوله فمجموا واما فمجموا على معنى قوله فمجموا الى الصلاة
فاستلوا وجوه حكم والارادة فاستلوا للصلاة فكذا قوله فمجموا للصلاة فيلزم
بهذه القرينة محلي قصد خاص مراد في التيمم (قوله الطواف منكوسا)
وهو الطواف بشار (قوله وجوب الاعادة) اختلف عباراتهم في اعادة الطواف
حيث قال بعضهم الافضل ان يعيده وقيل ويجوز ان يعيده وهو يدل على
الوجوب وعليه مشى في الكتاب وقال في الهداية والاصح ان يجرى بالاعادة
في الحدث المصنوع وفي الهداية ايجابا لغرض التخصيص بل يجب الجنابة وقصوره
يسبب الحدث هذا في الطواف الفرض اعنى طواف الزيارة وهل الامر كذلك
في الطواف الواجب وهو طواف الصدر قالوا انه كذلك واما الطواف السنه وهو
طواف القدوم قالوا لا يجب الاعادة عليه لو طافه جنبا لكنه قال في الزيلعي
لو طاف طواف القدوم جنبا فعليه دم ان لم يعده ويجب عليه الاعادة كطواف
الزيارة عزاه الى المحيط (قوله لا مطلقا) فلا يلزم ان يكون مجملا في حق الطهارة
النص (قوله اما الاول آه) بيان لوجه صكونه مجملا في حق السناد (قوله

الى الاول الشافعي رحمه الله بقوله عليه السلام لا صلاة الا بتفاحة الكتاب والى الثاني الشافعي وابو يوسف رحمه الله
بقوله عليه السلام لا عرابي اخف في صلاته فم فصل فالتكلم متصل (فرضنا) حال من كل ما ذكر من النية الى التعديل لم يقل آية

الصلاة لانها مجتمعة (بخبر الواحد) متعلق بلا زاد فيكون راجعا الى الكل (ولا الايمان على الرتبة) في كفارة اليقين
 (بالقياس) على كفارة القتل ثم لما ورد عليه بانكم زدم الفاتحة ﴿ ١٩٦ ﴾ والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا

والمعالم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم لان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يرايه وهو الوجوب اجاب عنه بقوله (واما وجوب الفاتحة والتعديل فليس يلزم منها النسخ لانام نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه باثم تاركهما عمدا ولا يلزم منه النسخ وهذا لا يتصور في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين فيه بهذا المعنى اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم التوضي لتركه لانه مما يسقط كله بلا اثم إسقوط الغير الذي به وجب وهو الصلاة ولا يعني انه اثم المصلي لتركه مع جواز صلاته والاسساوي واجب الصلاة واقضى سهوه جابرا وان اريد معنى الاساءة فذا بالسنة كما جاء الوعيد على النقص عن الثلاث وهذا سران ابا حنيفة لم يجعل في الوضوء واجبا (الركن الثاني فيما يخص بالسنة) لما فرغ من البياح المشتركة بين الكتاب والسنة شرع في البياح المختصة بالسنة (وهي) اي السنة (ما صدر عن النبي عليه السلام من قول ويختص) اي القول المنسوب الى النبي عليه السلام (بالحديث) فانه اذا اطلق لا يفهم منه الا السنة

لانه استفيد من الامر آه) كانه قيل ان الامر لا يدل على انكر ان عندكم فكيف سلم الاجمال في حق العدد فاجاب بان الاجمال استفيد من صيغة المبالغة لا من صيغة الامر (قوله فليأمل) لعله اشارة الى ان الآية لما كانت مجتمعة بالنسبة الى العدد والتعيين الواجبين شرعا جازان تكون مجتمعة ايضا بالنسبة الى الطهارة لانها مما عينها الشرع ايضا (قوله لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فيه اشارة الى ان الفرضية ثابتة بخبر الواحد عند الشافعي وبه صرح ابن الهمام في فرضية الفاتحة عندهم فظهر منه ان فرضية الفاتحة عندهم مثل معنى الوجوب عندنا لا بمعنى الفرض القطعي الذي يكفر متكره لانها ثابتة بخبر الواحد فكان النزاع بينهما وبينهم في ان الفرضية هل تثبت بخبر الواحد ام لا (قوله وهذا لا يتصور في الوضوء) دفع لمقدور وهو ظاهر (قوله اذ لا يمكن جعله بمعنى اثم التوضي) فيه بحث اذ لا يلزم من عدم اثم لتركه عند سقوط الوضوء بسبب سقوط الصلاة عدم اثم لتركه عند عدم السقوط هذا اتم ما يتعلق بالركن الاول من الكتاب وهو الكتاب وتلوه ما يتعلق بالركن الثاني وهو السنة (قوله الركن الثاني فيما يخص بالسنة) لما فرغ من جبا حث الركن الاول شرع في مباحث الركن الثاني من الكتاب وهو السنة وهي في اللغة الظرف بقدر الحاجة وفي اصطلاح الفقهاء هي العبادات النافلة وفي اصطلاح المحدثين والاصوليين ما صدر عن النبي عليه السلام بخبر القرآن من قول او فعل او تقرير والاول مختص باسم الحديث والمراد بالمباحث المختصة بالسنة هي البحث عن كيفية انصائها بلانبي عليه السلام بانها بطريق التواتر او الشهرة لولا احاد اذ القرآن لا طريق له غير التواتر وعن حال الراوي انه معروف او مجهول او مستور عادل او مجروح وعن شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام وعن صلة الاتصال وهو الاقطاع وعن محل الخبر وهو الحادثة التي ورد فيها الخبر من العبادات والعقوبات وغيرهما وعن وصوله من الاعلى الى الادنى في البناء وهو السماع او التمهني وهو التبليغ او الوسيط وهو الضبط التي غير ذلك مما يأتي في محله والسنة القولية تنقسم الى خبر وانشاء واختلف في تعريف الخبر وسأتي بيانه في محله ان شاء الله (قوله لا يفهم منه الا السنة القولية) يريد ان البناء المشهور داخل على تلك الصور لان الحديث لا يتجاوز السنة القولية الى الفعلية والتقريرية (قوله وهو تقرير) اي سكوته ولقد اتل ان يقول السكوت عبارة عن عدم النسخ فلا يتصور صدوره لانه عند صدوره والصدور من اواز من الوجود تأمل

القولية (او فعل) عطف على قول وهو ظاهر (او تقرير) وهو ان يرى فعلا او قولا لصدور من اتمه فلم ينكر وسكت عليه وهو تقرير برئيه له عليه

قوله

عليه السلام (نوعان) الاول (ظاهر) وهو على ثلاثة اقسام الاول ما اشار اليه بقوله (سمع) النبي عليه السلام (من ملك يتيقنه) اي يعلم ذلك الملك يقينا (مبلغا) من جانب الحق تعالى وهو ما انزل عليه عليه السلام بلسان الروح الامين عليه السلام كالقرآن والثاني ما اشار اليه بقوله (او وضح له) اي للرسول عليه السلام (بإشارته) اي بإشارة الملك بلا كلام منه كما قال عليه السلام ان روح القدس نثفت في روعي فقال ان نفسا ان عموت حتى تستكمل رزقها والثالث ما اشار اليه بقوله (اولاح لقبه) يقينا بالهام الله تعالى) قيل هو المراد بقوله تعالى ان يكلمه الله الاوحيا اي الهام ما بان اراه الله تعالى اياه بنوره كما قال تعالى لتحكم بين الناس بما اراك الله (والكل) من الاقسام الثلاثة (منه) اي من النبي عليه السلام (حجة على الكل) من امته يجب عليهم اتباعه (بخلاف الهام الاولياء) فانه لا يكون حجة على غيره (و) النوع الثاني (باطن) وهو ما يتل بالاجتهاد) والتأمل في حكم النص (ومعناه بعضهم مطلقا) كالاشارة الواضحة والمعتد له لانه لا يطق الاعين الوحي بالنص والفهوم من الوحي ما لا يقدر الله تعالى اليه بلسان الملك او غيره ولان الاجتهاد لا يحتمل الخطاء فلا يجوز الاعتدال به عن دليل

(قوة بطريق الوحي) قالوا ان الوحي كقياس احداهما ان ياتيه الملك في مثل صلصلة الجرس وهي اشد حالات الوحي الثابتة ان ياتيه في صورة الرجل فيكلمه الثالثة ان ينفث في روعه الكلام نفثا كما قال عليه السلام ان روح القدس نثفت في روعي قيل هذه الكيفية ترجع في الحقيقة اما الى الاولى او الى الثانية لانه ياتيه في إحدى الكيفيتين وينث في روعه قلبه فيه نظر لان في الاولين يكون الوحي بطريق السمع من جبرائيل وفي الثالثة بطريق الاشارة وان كان جبرائيل عليه السلام لا يتخلو عن احدى الكيفيتين الرابعة ان ياتيه الملك في النوم وعنده من هذه سورة الكوثر الخامسة ان يكلمه الله تعالى اما في اليقظة كما في ليلة الاسماء اوفي النوم كما في حديث معاذ اطلق في فقال فيه يخصم الملك الاعلى قالوا وليس في القرآن من هذا النوع شي السادسة ان يلقى الله تعالى بقلبه بطريق الالهام بلا واسطة الملك وهو الذي ذكره المصنف في الثاقيل وليس في القرآن شي من هذا القسم بل كل القرآن وحى بواسطة الملك يوما او يقظة اذا عرفت هذا فقوله رحمه الله سمع النبي عليه السلام من ملك يتيقنه يحتمل كلا من الكيفية الاولى والثانية لانه في كل من هاتين الكيفيتين يسمع من ملك يتيقنه وقوله مبلغا من جانب الحق يخرج الاحاديث الهية التورية وذلك لان المثل من الله تعالى فسمان قسم قال الله تعالى لجبرائيل عليه السلام قل للنبي الذي انت مرسل اليه ان الله يقول اقل كذا وكذا وامر كذا وكذا وقسمهم جبرائيل عليه السلام ما قاله ربه ثم نزل على ذلك النبي فقال ما قال ربه ولم تكن العسارة تلك العسارة لكن النبي من الله تعالى وقسم آخر قاله الله تعالى لجبرائيل اقرأ على النبي هذا الكتاب فنزل جبرائيل بكلمة الله تعالى من غير نعيم فالقرآن هو القسم الثاني والاول هو الحديث لان اللفظ ليس من الله تعالى فاخرج هذا القسم بقوله مبلغا لان الظاهر ان المراد بالسمع هو ما يبلغ ما سمعه عليه السلام وما سمعه عليه السلام هو اللفظ لا النبي لان النبي ليس من المعجونات بل من المفهومات وقوله او وضح له باشارة او اشارة الى الكيفية الثالثة وقوله اولاح عليه يقينا بالهام لله الظاهر منه الهام الله تعالى بلا واسطة الملك فيكون اشارة الى احد احتمال الكيفية السادسة فقيمت الكيفية الرابعة والخامسة خالية عن الاشارة (قوله بالنص) وهو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى (قوله بلسان الملك او غيره) اي في النوم اوفي اليقظة والاجتهاد ليس من هذا المقتل (قوله ان معنى النص) اعني وما ينطق

لا يحتمله ولا يخرج بالنظر الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع ولانه لو جازاه الاجتهاد لجاز مخالفة

ان معنى النص ما يصدر نطقه بالقرآن
 عن الهوى ما القرآن الاوحى بوحيه
 الله تعالى اليه سلنا شعوله لغيره لكنه اذا
 كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه
 بالاجتهاد ايضا وحيا لانه انما هو
 وفيه بحيث لان حكمه بالاجتهاد
 حيث لا يكون وحيا بل ثابتا بما جاز
 بالوحي فالصواب الاقتصار على المنع
 وعن الثاني ان اجتهادنا لا يحتمل
 القرار على الخطاء فتقرره على مجتهده
 قاطع الاحتمال كالاجماع الذي سند
 الاجتهاد وعن الثالث ان المخالفة انما
 تجوز لو جاز القرار على الخطاء فلما
 لم يجز لم يجز (وجوزه آخرون) مطلقا
 كالك والشافعي وطامة اهل الحديث
 وهو مذهب ابى يوسف من اصحابنا
 واستدلوا بوجوه الاول ان الاجتهاد
 واجب عليه عليه السلام لدخوله
 في عموم فاعتبروا والثاني وقوعه من
 غيره من الانبياء عليهم السلام كداود
 وسليمان عليهم السلام حيث روى
 ان غم قوم افسدت زرع جماعة
 فقتلوا صموا عند داود عليه السلام
 فحكم بالغم لصاحب الحرث فقال
 سليمان عليه السلام وهو ابن احدى
 عشرة سنة غير هذا ارفق بالقرنين
 فقال ارى ان تدفع الغم الى اهل
 الحرث يتفقون بالبيان واولادها
 واصحابها والحرث الى ارباب الشاة
 يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم
 افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاء

عن الهوى اى يصدر نطقه بالقرآن (قوله ما القرآن الاوحى) اى معنى قوله
 تعالى ان هو الاوحى بوحى ما القرآن الاوحى على ان يكون ان نافية والضمير
 راجعا الى القرآن فعلى هذا كان كل من النصين خاصا بالقرآن فلا يمنع جواز
 الاجتهاد عن النبي عليه السلام ولو سلم ان كلامهما شامل لغير القرآن ايضا
 لكن لا يلزم منه ان لا يكون حكمه الاجتهادى وحيا بل نطقا عن الهوى بل كل
 ما تعبد به بالاجتهاد يجوز ان يكون وحيا قلت يرد عليه تعبد قبل زمان الوحي
 والبعض لانه ليس عن وحى لعدم زمان الوحي بل عن كشف والهام صدق غير
 وحى او اتباع لشريرة من قبلنا على القول بانه عليه السلام متعبد قبل البعثة
 بشريرة من قبلنا (قوله بما جاز بالوحي) وهو الاجتهاد فيما ان اجتهاده عليه
 السلام اذا كان ثابتا بالوحي يلزم ان يكون الحكم الثابت بالاجتهاد ثابتا بالوحي
 ومراده بكون الحكم الثابت بالاجتهاد وحيا كونه ثابتا بالوحي لان يكون نفس
 الوحي فقوله فالصواب الاقتصار على المنع ليس على ما ينبغي (قوله على مجتهده)
 على صيغة التثنية المفعول (قوله فقال ارى) بضم الهاء بمعنى اظن (قوله
 ونحمن اراى) قال الجوهري النحمن القول بالخدس وقال في المصباح خنت
 الشئ تخمه اذا رايت فيه شيئا بالوهم والظن وهذا هو المناسب ههنا وفي بعض
 النسخ وتخمين الراى بالراه وله وجه لكن الظاهر هو الاول (قوله لكننا مأمورين
 بالاتباع في الخطاء) فان قيل الجواز لا يقتضى الوقوع بجواز الخطاء لا يلزم
 الامر بالاتباع في الخطاء لان الخطاء وان كان جائزا ولكنه يجوز ان لا يقع اصلا فلما
 مقتوض بوقوعه على ما دل عليه قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم (قوله
 فاندفع بهذا التقرير) وجه الاندفاع ان المنوع اتفاق جميع المجتهدين
 ومقتدمهم على الخطاء وهو اللازم على تقرير قرار النبي عليه السلام على الخطاء
 واما اتفاق عوام الامة غير المجتهدين اللازم من تقليدهم للمجتهد فليس بمشروع
 لان عوام الامة مأمورون بالاتباع والتقليد للمجتهد ولو خطاه (قوله المجتهدين)
 مفعول الاتباع (قوله فصل فيما يتعلق بالقول) اى مما يخص به لا مطلقا
 لان هذا الفصل في بيان ما يخص به من احواله لافىما يشترك بينه وبين الكتاب
 من الاحوال السابقة في فصل الكتاب من العموم والخصوص والمشترك والمأول
 وغيرها (قوله في كيفية اتصاله بالنبي) قال فقهر الاسلام الخبر النبوي الذي
 اتصل بك من رسول الله اتصالا بلاشبهة وانما عدل عنه المصنف حيث اعتبر
 اتصاله بالنبي عليه السلام لان الحديث في اصطلاح الحديث ما اتصل استاده

بما قضيت وامضى الحكم بذلك

بأنبي عليه السلام لا بنا (قوله صكامل في كل قرن) - خرج به المشهور
والأحد (قوله في كل قرن من القرون العترة) اعلم ان في التواتر شروطا صحيحة
وشروطا فاسدة بالنظر الى المخبرين وبالنظر السامعين اما الشروط الصحيحة
بالنظر الى المخبرين فتلاثة احدها استواء الطرفين والوسط في الكثرة والاستناد
الى الحسن اى بلغ جميع طبقات المخبرين في القرن الاول والثاني والثالث حد
التواتر واليه اشار بقوله ان كانت الرواية في كل قرن من القرون قوما لا يجوز
العقل تواترهم على الكذب وثانيها كونهم مستدين في ذلك الخبر الى الحسن لان
التواتر في الامور العقلية لا يفيد قطعا فانه لو اخبر قوم قسطنطينية مثلا عن
حدوث العالم لا يقيد قطعا وان لم يجوز العقل تواترهم على الكذب لان صدق هذا
الخبر مما يقتضيه النظر والاستدلال لانفس اخبارهم وثالثها تعددهم تعددا يبلغ
في الكثرة الى ان يجمع الاتفاق بينهم على الكذب عادة واليه اشار بقوله قوما لا يجوز
العقل تواترهم على الكذب واما الشروط الفاسدة بالنظر اليهم فمنها كونهم مالمين
بالمخبر عنه شرطه بعضهم وهو فاسد لعدم الحاجة اليه لانه ان اريته وجوب علم
الكل به فباطل لانه لا يمتنع ان يكون بعض المخبرين مقلدا فيه او طائفا او مجازفا
وان اريد وجوب علم البعض به فهو لازم مما ذكرناه من الشروط الثلاثة عادة لان
هذه الثلاثة لا يجمع الا والبعض عالم قطعا ومنها اشتراط الاسلام والعدالة
كافي الشهادة شرطه بعضهم مستدلا بانه لو لم يشترط لافاد اخبار النصارى بقتل
موسى عليه السلام العلية وانه باطل بالضرورة وهو فاسد لان اهل قسطنطينية
لو اخبروا بقتل ملكهم مثلا يحصل لنا العلية وان كانوا كفارا واما خبر النصارى
بقتل موسى فلاختلال شرط التواتر فيه اما في الاول او في الاوسط اى قصور
الناسقين عن عدد التواتر في إحدى المرتبتين لا يقتضي العلم لان عدم هذا التهم
واسلامهم بعد ثبوت عدد التواتر ومنها تباعدا ما كنهم ومخلافتهم شرطه بعضهم
مستدلا بانه اشد ما يبرأ في دفع امكان التواطى على الكذب وهو فاسد لان قوم
بلدة واحدة لو اخبروا عن موت ملكهم يحصل لنا العلية ما كنهم ومنها
كونهم لا يخصص عددهم شرطه بعضهم واختاره فخر الاسلام مستدلين بان قوما
محصورين بما يمكن تواترهم على الكذب وهو فاسد ايضا لان الحجاج او اهل
جامع مثلا اذا اخبروا عن واقعة منعتهم عن اقامة الحج والصلوة يحصل العلم مع
كونهم محصورين والى رد هذه الشروط الفاسدة اشار بقوله ليس لاشتراط
علم كل واحد الى قوله ولا اثنين اما كنهم واما الشرط الصحيح بالنظر الى السامعين

يلزمه العمل في صورة الفرع الذي
توجد فيه العلية وذلك بالاجتهاد والرابع
انه شاور اصحابه في كثير من الامور
المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك
الاتقريب الوجوه وتحمين الراى اذ لو
كانت لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم
كان ذلك ابتداء واستهزاء لا تطيبا وان
عمل فلا شك ان رأيه اقوى فاذا جازاه
العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه
اول لانه اقوى قلنا هذه الوجوه اثم تدل
على الجواز في الجملة ونحن نقول به كما
سأقن بتحقيقه لا مطلقا والنزاع فيه
(والخيار) عندنا (انه عليه السلام
ينظر الاول) يعنى ينظر الوحي الظاهر
قدر ما يرجو نزوله (ثم) اى بعد ماضى
مدة الانتظار وهى قدر ما يرجو نزوله
وخاف الفتوى في الحادثة يعمل (بالتالى)
يعنى بالاجتهاد لان الاول اصل في حقه
والثاني خلف ولا يصر الى الخلف
الا بعد العجز عن الاصل كمن يزجو
وجود الماء فعليه ان يطالبه ولا يعجل
بالنيم مالم يقطع رجاءه (والاول) يعنى
الوحي الظاهر (اولى لاحتمال الثنائى)
يعنى الاجتهاد (الخطاء وان لم يقر
عليه) القائلون بجواز الاجتهاد له
اختلفوا في جواز خطائه في اجتهاده
فهم من لم يجوز لانا امرنا بتابعه
في الاحكام فلو جاز الخطاء عليه لكننا
مأمورين بالاتباع في الخطاء والامة

معصومة عن الاتفاق على الخطاء لادلة الاجماع والخشيان الخطاء يجوز لقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن لهم لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء

بل يذهب عليه في الحال لما ذكرناه يؤدي الى امر الامة بالتباعد الخطاء فالدفع ﴿٢٠٠﴾ بهذا التقرير ما قيل هكذا

فهو ان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به مع عدم علمه بذلك قبله لئلا يلزم تحصيل الحاصل واما الشرط الفاسد فهو سبق العلم بمجموع تلك الشروط على حصول العلم بخبر التواتر شرطه من زعم ان حصول العلم بالتواتر نظري حاصل بالاستدلال لا ضروري وقال الجمهور القائلون بان حصول العلم بالتواتر ضروري انه لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عندهم حاصل عند خبر التواتر يخلق الله تعالى لا يارزوم العقلي على ما زعمه الحكماء ولا بطريق التوليد على ما زعمه المعتزلة فان خلق العلم عقيب علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم يخلق لما العلم علم اختلال هذه الشروط او بعضها فضابط العلم بمحصول هذه الشروط المعبرة فيه عندهم حصول العلم بخبر التواتر لان ضابط حصول الخبر التواتر سببق حصول العلم بهذه الشروط والى هذا اشار بقوله بل لحصول العلم الضروري اى بمجرد حصول هذا العلم بلا اشتراط سبق العلم بتلك الشروط المعبرة فيه وفيه ايضا اشارة الى عدم اشتراط العدد فيه على ما هو الاصح ومنهم من شرط فيه العدد اقل حد يحصل به التواتر خمسة وقيل اثناعشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون (قوله وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا) اشارة الى عدم اشتراط علم كل واحد وقوله وعند انحصارهم اشارة الى عدم اشتراط عدم احصاء عدد التواتر اى وان كان حصول العلم الضروري عند انحصارهم وقوله وكفرهم اشارة الى عدم اشتراط العدالة والاسلام المشار اليه سابقا بقوله والالعدم التهمة وقوله اجتماعهم اشارة الى عدم اشتراط بيان اماكنهم (قوله التواتر) اى التواتر من السنة لا مطلق التواتر لان الاتصال الكامل بالنبي عليه السلام ليس بشرط في مطلق التواتر (قوله وهو يفيد اليقين) لما ذكرتم بفضله وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهو اى التواتر يفيد العلم اليقيني الضروري حتى يكفر باحد من الشرعيات كنعق القرآن والصلوات الخمس ونحوها واما افادته اليقين فلانه خبر قوم يفيد بنفسه العلم بصدقه بخلاف خبر قوم علم صدقهم بالقرائن الزائدة على المشرايط المعبرة في التواتر عادة كالقرائن التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وكالقرائن التي تكون على من يخبر عن عطشه فانه خارج عن التواتر لعدم افادته بنفسه العلم وبخلاف ما يفيد العلم بسبب العقل كخبر قوم عن حدوث العالم مثلا على ما تقدم واما كون ذلك العلم ضروريا فلانه لا يفترق الى توسيط المقدمتين على ما عرف بالوجدان وكل علم لا يفترق في حصوله الى توسيط المقدمتين ضروري

متقوض بوجوب اتباع العوام المتجهدين مع جواز تقريرهم على الخطاء على انا لانتم انه يؤدي الى الامر بالتباعد الخطاء بل يابقاع العمل بالاجتهاد الذي هو صواب عملا كما هو مذهب المخطئة او صواب مطلقا كما هو مذهب المصوبة (فلا استمرار) اى استمرار الرسول على اجتهاده وعدم التنبيه على خطائه (دليل الاصابة) في اجتهاده (يقينا) فانه لو كان خطأ لنبه عليه فلما لم ينبه علم انه صواب (فلا يجوز مخالفته) اى مخالفة الامة اجتهاده (بخلاف اجتهاد غيره) فانه لما جاز خطاهما جاز مخالفته (فصل فيما يتعلق بالقول) الصادر عن النبي عليه السلام اخبارا كان او انشاء (وفيه ابحاث) البحث (الاول في كيفية اتصاله) اى القول (بالتباعد عليه السلام وهو) اى اتصاله به بوجوه ثلاثة لانه (اما كامل ان كانت الرواة) لذلك القول (في كل قرن) من القرون المعبرة وهي القرن الاول والثاني والثالث (قوما لا يجوز العقل تواترهم) اى توافقهم (على الكذب عادة) وان جوزه نظرا الى الامكان الذاتي وعدم تجوزه ذلك ليس لاشتراط علم كل احد ولا لعدم احصاء عدد التواتر ولا لعدم التهمة ولا لبيان اماكنهم بل لحصول الضرورى وان كان البعض مقلدا او ظانا او مجازفا وعند انحصارهم وكفرهم كاخبار الكفرة

عن موت ملكهم واجتماعهم كاخبار الحجاج عن واقعة صدقهم (ويسمى) هذا القسم الكامل الاتصال في هذا الخبر (التواتر) لتتابعه وانه واحدا بعد واحد (وهو) اى التواتر (يفيد اليقين)

فهذا ضروري ولانه يحصل ان لا يتأني منه النظر حتى الصبيان والمجانين ولا يه
لوا لم يكن ضروريا لكان نظريا ولو كان نظرا بالجاز فيه الخلاف عقلا لان شأن العلوم
النظرية كذلك لكنه لم يجز فيه الخلاف واورد عليه شكوك منها انه كاجتماع
الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها انه يجوز الكذب على
كل واحد فيجوز على الجملة اذ لا يتأني كذب واحد كذبا الاخرين قطعاً ولا نهما
مر كذب من ابل هي نفس الاحاد اذ ليس فيه غير الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد
فقد كذب الجميع قطعاً ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها ان العلم بموجبه يؤدي الى
تناقض المعلومات اذا اخرج جمع كثير وجمع كثير اخر يتعاضد وذلك محال ومنها انه
يلزم تصديق النصراني والمهودي فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال
لا نبى بعدى وهو يناق في نبوة محمد عليه السلام فيكون باطلا ومنها انه لو حصل به
علم ضروري لما فرقنا بين ما مثل به من نحو وجود اسكندر وبين العلم بشار
الضروريات واللازم باطلا لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر وقولنا
الواحد تصدق الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني أقوى بالتصديق ومنها ان
الضرورية تستلزم الوفاق فيه وهو منتهى في التواتر لمخالفتنا واجيب عن الاول
بانه قد علم وقوع التواتر عادة بوجود الداعي بخلاف اكل طعام واحد لعدم
العادة فيه وعن الثاني بانه قد يخالف حكم الجملة حكم الواحد فان الواحد جزء
العشرة بخلاف العشرة والعسكر مائة الف من الاحاد وهو قلب ويقع البلاد دون
كل شخص من الاحاد وعن الثالث ان تواتر التقيضين محال عادة وعن الرابع
ان نقل اليهود والنصارى لو حصل بشرائط التواتر يحصل العلم وانما لم يحصل
لعدم شرائطه من وجود جمع كثير في كل قرن وعن الخامس ان التواتر نوع من
الضروري وغيره من الضروري نوع آخر فقد يظن للاحتمال التعرض بل
بالسرعة وغيرها وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق بخلاف العباد فيه
والالورد عليكم خلاف السوفسطانية فانه خلاف في الضروري واعلم ان التواتر
انما يقيد علما يقينا ضروريا كما يكون المنقول على طريق التواتر خبر الرسول مثلا
واما حصول العلم بمضمون ذلك الخبر التواتر فقد قالوا انه يقيني نظري حاصل
بالاستدلال بترتيب المقدمات بان يقول هذا خبر من علم صدقه بالحجة وكل خبر
كذلك يقيد العلم فهذا يقيد العلم فهذهنهما مقامان احدهما حصول العلم يكون
المنقول خبر الرسول وهو يقيني ضروري بخلاف السمعية والبراهمة في كونه يقينيا
وخالفا لبعض في كونه ظاهريا وخلافا للكوفي وابي الحسين البصري وامام

الحرميين في كونه ضروريا بل هو نظري عندهم على ما سيأتي بيانه والثاني
 حصول العلم. ضمنون ذلك الخبر المتواتر وهو بيقين نظري عندنا خلافا لجمهور
 الاشاعرة والمعتزلة فانهم قالوا الادلة الثقلية تفيد الظن لا اليقين مستدلين بان
 افادة اليقين تتوقف على العلم بوضع الالفاظ المنقولة عن النبي عليه السلام بازاء
 كل معنى وعلى كونه مراد الله عليه السلام والاول انما ثبت بنقل اللغة والنحو
 والصرف واصول هذه الثلاثة ثبتت برواية الاحاد وفروعها ثبتت بالاقيسة وكل
 من رواية الاحاد والاقيسة يفيد الظن والثاني يتوقف على عدم الثقل وعدم
 الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير وكل منها لا جزم
 بانتفائه لجوازها في نفسها بل غابته الظن ثم بعد الامر الاول والثاني لا بد من العلم
 بعدم المعارض العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الثقل اذ لو وجد ذلك
 المعارض يقدم على الثقل قطعا اذ لا يمكن العمل بهما معا ولا بتقيضهما معا
 وفي تقديم الثقل على العقلي ابطال الاصل بالفرع وهو باطل فيقدم العقلي
 بالضرورة بل يتأول الثقل عن معناه الى آخر مثل قوله تعالى الرحمن على العرش
 استوى لكن العلم بعدم المعارض العقلي ليس بقطعي اذ غابته عدم الوجدان
 وهو لا يستلزم عدم الوجود فقد تحقق ان الادلة الثقلية تتوقف دلالتها على امور
 ظنية والموقوف على الظني ظني فلا يوجب اليقين فلنا ان من الاوضاع ما هو
 معلوم لنا بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكما ذكر قواعد الصرف والنحو
 في وضع هيئات المفردات والركبات والعلم بكونه مرادا للشارع يحصل بمعونة
 قرائن مشاهدة من الشارع او متواترة بحيث تدل على انتفاء الاحتمالات
 المذكورة بحيث لا تبقى فيه شبهة اصلا على ما بيناه في شرحنا على ما رتبناه
 في الكلام ولهذا قالوا النصوص الواردة في الصلاة والزكاة والتوحيد والبعث
 ونحوها توجب القطع قطعا فان قيل سلنا ان الاحتمالات التسع المذكورة متفية
 عما ذكرتم لكن احتمال المعارض العقلي قائم اذ لا جزم بعده بمجرد الدليل الثقل
 او بمعونة القرائن قلنا اما في الامور الشرعية فلا خفاء في انتفائه اذ لا مجال للعقل
 فيها يتصور المعارض من قبله فيها ونفيه من قبل الشرع معلوم بالضرورة
 فانه اذا تعين المعنى وكان مرادا للشارع فلا يتصور المعارض من قبله واما
 في الامور العقلية فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل عند العلم بالوضع والارادة
 وصدق الخبر على ما هو المفروض وذلك لان العلم بتحقيق احد المشاقين يفيد العلم
 بانتفاء الآخر بالضرورة وفيه بحث ذكرناه في شرحنا فليراجع محقق (قوله)

لا يعرف خلقته) لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا تثبت الا بالخبر فاذا انكر
 كونه موجبا للعلم لم يحصل له علم بخلقته فان قيل يجوز ان تكون معرفة خلقته
 بالوالد لانه لما طابته انه خلق من مائه اعتبر خلقه نفسه به قلنا ذلك ايضا بالخبر
 فان كون الولد مخلوقا من مائه ليس محسوس ولا يثبتون فبين انه بالخبر (قوله
 ودينه) لان طريق معرفته الخبر والجماع سيما فيما يرجع الى الاحكام (قوله
 ودينه) لان معرفة الاخذية والادوية بالخبر لان فيها ماهو مهلك وما هو
 نافع والعقل لا يتجاوز التجربة لاحتمال الهلاك (قوله وامه واباه) لان معرفتهما
 بالخبر واذا علمت بطلان قول الحنيفة والبراهمة فاعلم ان قول القائلين
 بالاطمأ نية باطل ايضا لانه يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومجزا نهم
 لا تثبت سيما في زماننا الا بالنقل المتواتر فاذا لم يوجب يقينا لا تثبت في زماننا
 نبوتهم وذلك كفر باطل (قوله وبكيفية) اعني ضروريته (قوله فلا نسلم
 ان لازم الضروري ضروري) فيجوز ان يكون العلم بالحاصل بالتواتر ضروريا
 ولا يكون لازمه اعني العلم بضروريته ضروريا الا ترى ان نتيجة الشكل الاول
 ضروري والعمية ليس بضروري بل نظري (قوله كما يحصل) اي زيادة اليقين
 (قوله لا يمتنع بوجود مكة) الجار متعلق باليتين (قوله بعد ما يشاهدها) ظرف
 ليحصل هذا عند اكثر مشايخنا الاصوليين وقال بعضهم ان المشهور ينفذ
 العلم اليقيني الاستدلالى الاله لا يكفر جاحده لكونه خبر واحد في القرن الاول
 وقال بعض الاشاعرة انه يبعد الظني مثل خبر الواحد (قوله فيه شبهة صورة
 ومعنى) اما بصورة فلان الاتصال بالحصول عليه السلام لم يثبت قطعا وما يعنى
 فلان الخبر حاشيته بالقبول (قوله ان رواه اكثر من واحد) لعلم احتراز عن
 قول من فرق بين خبر الواحد والاشهاد فقبل خبر الاثنين دون الواحد وبعضهم
 قبل خبر الاثنى عشر دون ما تحتها فتسوى ربه الله بين الكل بعد ان لم يبلغ درجة
 التواتر والاشتهار (قوله لان الخصيض المستفاد من لولا) يعنى ان لولا يعنى
 هلا لخصيض طائفة من كل فرقة على الذهاب للفقهاء في الدين والانداز بعد
 الرجوع فبكاله يضمن الامر بالفتنة والانداز على ما هو قاعدة الخصيض على
 انشى فلولا افاد خبر الواحد العمل لم يكن الامر بالانداز بعد الفتنة فالتة لكن
 امر المشايخ لا يخلو عن فائدة تعلم انه يوجب العمل وهذا هو الظاهر من سوق
 كلامه والذي ظهر من كلام السراج الهندي وكشف النار انه تعالى امر
 الطائفة صريحا بالفتنة والانداز فعلى هذا يكون قوله ليتفقوا ولينذروا

ومقادير ان كاه ونحو ذلك وقالت
 المشية والبراهمة لا ينفذ الا الظن
 وهو انكار لما يقتضيه صريح العقل
 وقائله سفيه لا يعرف خلقته بم هو ودينه
 ودينه وامه واباه كالسوق قسطنطينية
 المنكرة للعيان (بالضرورة) لانه
 لا يفتقر الى توسيط المقدمتين بالوجدان
 ولانه يحصل لمن لا يتأق منه النظر
 والاستدلال كالصبيان خلافا للكهني
 وابي الحسين البصرى وامام الحرمين
 لهم اولائه محتاج الى توسيط المقدمتين
 نحو انه خبر جماعة كذا عن محسوس
 وكل ما هو كذلك فهو صدق وثابا انه
 لو كان ضروريا لعلم ضروريته لان العلم
 بالعلم وبكيفية لازم بين والجواب
 عن الاول ان الانسليم الاحتياج بل المعلوم
 بالوجدان عدمه وامكان الترتيب
 لا يستدعى الاحتياج كما في قضايا
 قيامها معها وعن الثاني ان الانسليم
 ان العلم بكيفية العلم لازم بين اذ لا يلزم
 من الشعور بالشيء الشعور بصفته
 ولو سلم فلا نسلم ان لازم الضرورى
 ضرورى لاحتياجه الى توسيط الملزوم
 (و) اما (فيه) اي في ذلك الاتصال
 (شبهة صورة ان كانت الرواة كذلك)
 اي قوما لا يجوز العقل تواطئهم
 على الكذب (في القرن الثاني) وهو
 زمان التابعين (و) القرن الثالث
 وهو زمان تبع التابعين (لا في) القرن

(الاول) بل يكون فيه خبر الواحد ولذا كان فيه شبهة صدم الاتصال صورة وان لم يكن معنى لتلقى العلماء اياه
 في القرن الثاني والثالث بالقبول

وهي زيادة توطين ونسكين يحصل للنفس على ما دركته فان كان المدرك يقينا فاطمئنانها زيادة اليقين وكاله كما يحصل للمتيقن بوجود مكة بعدما يشاهدها واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي وان كان ظننا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سكون النفس عن الاضطراب الناشئ عن ملاحظة كونه آحاد الاصل بسبب الشهرة الحادثة فلا يكفر جاحده بل يضل (و) اما فيه شبهة (صورة ومعنى ان لم تكن) الرواة (كذلك) اي قوما لا يجوز العقل ثوابهم على الكذب في القرنين الاخيرين (ويسمى) هذا القسم في الاصطلاح (خبر الواحد) وان رواه اكثر من واحد مالم يتواتر ويشهر (وهو) اي خبر الواحد (بوجوب العمل وغلبة الظن بشرائط معتبرة في الناقل والمقول) وسياق بيانها (بالكتاب) وهو قوله تعالى فلو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم اعلهم يحذرون وله توجيهان الاول انه امر الطائفة المتفهمة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التحضيض المستفاد من لولا يضمن الامر فلو لا افادته العمل

صيغة امر (قوله والطائفة تتناول اه) كانه قيل الطائفة اسم الجماعة بدليل لحنوق هاء التانيث بها فلا يصح حملها على الواحد والاثنين فلا تصلح للاحتجاج بها فاجاب عنه بانها تتناول الواحد على الاصح فيصلح الاحتجاج بها واحترز بالاصح عما قيل في تفسيرها بانها اسم لعشرة وقيل لثلاثة وقيل لاثنين دون الواحد وانما كان هذا اصح بدليل قوله تعالى وليشهد عداهما طائفة من المؤمنين فانهم قالوا المراد بالطائفة فيه الواحد فصاعدا على ما روى عن قتادة (قوله ولو سلم) اي لو سلم ان الطائفة لا تتناول الواحد لكنه لا يلزم ان يبلغ حد التواتر اعنى قوما لم يجوز العقل ثوابهم على الكذب في القرون الثلاثة وكذا لا يلزم حد الشهرة ايضا ولا يدمن ضم هذا واذا لم يبلغ حد التواتر ولا حد الشهرة يكون آحادا وان اطلق على العشرة واذا كان آحادا ثبت المطلوب فان قيل سلبنا انه لا يلزم حد التواتر لكنه لا يلزم الاحتجاج به على وجوب العمل بخبر الواحد لان غاية ما تدل عليه الآية الكريمة ان الرجوع وان لم يبلغ حد التواتر والشهرة مأمور بالانذار بما يستعده ولكن لا يلزم منه وجوب العمل للاستماع كالشاهد الواحد مأمور باذاعة الشهادة ولا يجب القبول مالم يتم نصاب الشهادة وتظهر العدالة بالتركية قلنا وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول والعقل على الاستماع والالم يكن الامر به مفيدا ولم يجب الحذر على القوم معانه واجب على ما دل عليه قوله تعالى لعلمهم يحذرون لان لعل ليس للترجي لكونه محلا على الله تعالى بل للطلب الجازم واجباب الحذر عند ترك العمل (قوله الثاني ان لعل للترجي) هذا الوجه هو المشهور في وجه التسك بالآية المذكورة ورده ابن الحاجب بانه بعيد وبين الشارح الحق وجه البعد بان ظاهر الآية يقتضي الحذر عقيب الانذار بعد الثقة في الدين والمراد بالثقة في الدين هو فتوى المجتهد في القروع بقرينة الثقة والانذار ونحن نقول بوجهه فان الفتوى يجب العمل بها ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد لانه على هذا التقدير يخص القوم بالقلدين دون المجتهدين الاخذين للاحكام من الأدلة الشرعية الثابتة وذلك يستلزم العمل بالأدلة الشرعية الثابتة دون خبر الواحد اذ لم يثبت بعد كونه من الأدلة الشرعية حتى يجب العمل به ولو سلم انه اعم من فتوى المجتهدين لكنه ظاهر فيه لانص فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعيا فلا يثبت به الاصول والقواعد والجواب عنه ان الانذار لا يكون بطريق الفتوى من عند نفسه بل بالاخبار عن الشارح وفي الاخبار من الشارح يستوى المجتهد وغيره بعد السماع فلا يخص بفتوى

لم يكن الامر مفيدا والطائفة تتناول الواحد في الاصح ولو سلم فلا يلزم حد التواتر بالاجماع الثاني ان لعل المجتهد للترجي وهو على الله تعالى محال فعمل على لازمه وهو الطلب الجازم فاجباب الحذر من ترك العمل يستلزم وجوب العمل

(والسنة) فانه عليه السلام كلن يخل
 الافراد من اصحابه الى الآفاق لتبليغ
 الاحكام وواجب قبولها على الاتمام وانه
 عليه السلام قبل خبير بريرة في الهدية
 وخبر سلمان في الصدقة ثم في الهدية
 وخبر ام سلمة في الهدايا وقول الرسل
 في هدايا الملوك على ايديهم وغير ذلك
 (والاجماع) فان الصحابة والتابعين
 رضوان الله تعالى عليهم اجمعين استدلوا
 وعملوا به في وقائع لا تحصى وشاع ذلك
 ولم ينكره ذلك بوجوب العلم العادي
 باتفاقهم كاقول الصريح وهذا
 استدلال بالاجماع التقبول بتواتر القدر
 المشترك لا باخبار الآحاد حتى يدور
 (والمعقول) فان الشهادة مع انها
 عظيمة التهمة بالتحاب والتماضي وليست
 اخبارا عن معصوم ولا الخبر مشهورا
 بالثقة اذا اوجبت العمل حتى لو لم يقض
 بعد البينة العادلة كان فاسقا
 فالرواية اولى وكثرة الاحتياج الى الشهادة
 يعارضها عموم مصلحة الرواية وايضا
 عدالة الراي ترجح جانب الصديق لكون
 الكذب محظورا دينه وعقله فيفسد
 غلبة الظن فيوجب العمل كافي القياس
 بل اولى اذ لا شبهة في الاصل هنابل
 في طريق الوصول (وقيل لا بوجوب
 العمل ايضا)

الجهد وقوله فلا يخلو عن احتمال فلا يكون قطعا فلنا الاحتمال الغير التام
 عن دليل غير معتبر فلا يمنع القطع (قوله فانه عليه السلام كان يرسل الافراد من
 اصحابه) فان قيل هذه الاخبار آحاد فكيف ينجح بها على كون خبر الواحد حجة
 وليس هذا الادورا ومصادرة على المطلوب اجيب بان افرادها وان كانت آحادا
 الا ان جملتها بلغت حد التواتر فتحجج بها على ما صرح به في الاستدلال بالاجماع
 ايضا (قوله وخبر سلمان آه) روي ان سلمان كان من قوم يعبدون الخيل البلق
 فوقع عنده انه ليس على شيء ويجعل يتفعل من دين الى دين طالبا للحق حتى قال له
 بعض اهل الصوامع لعلك تطلب الخيضة وقد قرب او انها فعليك يثرب ومن
 علامة النبي عليه السلام انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة ويان بين كفيه
 خاتم العروة فتوجه نحو المدينة فامر بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة
 وكان يعمل في نخيل مولا بانه حتى هاجر رسول الله الى المدينة فلما سمع مقدمه
 انه يطبق فيه رطب وتوضعه بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه
 كلوا واما يا سكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم اتهم الله بطن في رطب
 ووضع بين يديه فقال ما هذا افضل هدية بعمل عليه السلام يا كل فقال سلمان
 هذه اخرى ثم تحول خلفه فعرف عليه السلام مراده فاتي رداه عن كفه حتى
 نظر سلمان الى خاتم النبوة فاسلم فقبل عليه السلام قوله في الصدقة ثم في الهدية
 مع كونه عبدا (قوله التهمة بالتحاب) فان كانت الشهادة للصديق (قوله اخبارا
 عن معصوم) الطرف مستتر في ثبوت الشهادة اخبارا صادرا عن معصوم حتى
 لا تكون مظنة للتهمة (قوله ولا الخبر) اي الشاهد (قوله اذا اوجبت) خبر
 لقوله فان الشهادة (قوله حال راية اولى) يعني ان الحاق ما نحن فيه بالشهادة
 ليس بطريق القياس بل بطريق الدلالة اذ القياس لا يجري في اثبات الاصول
 واعلم ان ابنا الحسين استدلل على وجوب العمل بخبر الواحد بالدليل العقلي وقال
 ان العمل بالظن في تفاصيل الجمل المعلوم وجوبها عملا واجب عقلا بدليل
 انه لما كان اجتناب المضار اجالا واجبا قطعيا ووجب اجتناب تفاضله عملا مثل
 قبول خبر العدل في مضره اكل شيء معين فحكم العقل بان لا يؤكل وفي انكسار
 جدار يريد ان يتقضم فحكم العقل بان لا تقام نحوه وما نحن فيه كذلك لانه
 عليه السلام بعث ليحصل المصالح ودفع المضار قطعيا ويؤمن خبر الواحد
 تفصيل له والخبر يفيد الظن به فوجب العمل به قطعيا واجيب بانه مبني على الحسن
 والقيح العقليين وذلك باطل عند كثير من العلماء وعلى تقدير تسليم فلا يسل العمل

بالظن في تفاصيل مقطوع الاصل واجب بل هو اولى للاحتياط ولو لم ينه الى حد
 الوجوب ولو سلم اتهاؤه الى حد الوجوب في العقليات لكان لم يجب مثله
 في الشرعيات ولا يجوز قياسها على العقليات لعدم التماثل بينهما وهو شرط
 القياس ولو سلم ذلك لكنه قياس وهو مع كونه دليلا شرعيا لاعقليا على ما هو
 المطلوب هنا فلا يفيد الا الظن لجواز كون خصوصية الاصل شرطا وخصوصية
 الفرع مانعا والمسئلة اصولية فلا يجري فيها الظن ولهذا عدل الشارح فيما
 ذكره عن القياس الى الدلالة لكنه رد عليه ان الدلالة ايضا من الادلة الشرعية
 والمقصود هنا اقامة الدليل العتلي واستدل قوم عليه عقلا ايضا بان صدق خبر
 الواحد ممكن فيجب اتباعه احتياطا كخبر التواتر وقول المفتي واجب عنه بانه
 قياس لا اصل له فان الاصل اما خبر التواتر او قول المفتي وكلاهما ضعيف اما
 الاول فلان خبر التواتر واجب اتباعه لافادته العلم لا للاحتياط فالجامع ملغى
 واما الثاني فلان الفرق بينهما ظاهر وهو ان حكم المفتي خاص بمقلده في الفتوى
 وحكم خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان ولو سلم عدم الفرق بينهما لكنه
 قياس فلا يفيد فلا يجري في الاصول مع انه دليل شرعي لا دليل عقلي وهو
 خلاف المطلوب (قوله يدل على استلزام العمل للعلم) لان الامة الاولى دلت على
 النهي عن اتباع الظن والثانية دلت على الذم باتباع الظن وكل من النهي
 والذم دليل الحرمة فاذا جرم الاتباع بالظن بالعمل لزمه الاتباع بالعلم له فثبت ان
 العمل لا يكون الا بالعلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل كما لا يوجب العلم مستدلا
 بانتفاء اللازم على انتفاء الملزوم وطائفة اخرى الى انه يوجب العلم ايضا مستدلا
 بوجود الملزوم على وجود اللازم واجاب الجمهور بمنع استلزام العمل العلم القطعي
 مستندي بان اتباع الظن قد ثبت بالدلة ومنع عموم ما ذكره من الايتين
 للاشخاص والازمان وتاويل العلم بمطلق الادراك الاعم من الجازم وغير الجازم
 وتاويل الظن بمعنى الوهم فيجوز ان يحمل العلم في الآية الاولى على مطلق
 الادراك والظن في الآية الثانية على معنى الوهم واستدل بعضهم على الجواب
 خيرا الواحد العلم بوجهين آخرين احدهما انه مقبول بالايجاع في امور الآخرة من
 عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مع انه لا يفيد
 الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وثانيهما انه يحتمل الصدق والكذب
 وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم
 واجيب عن الاول بوجهين احدهما ان الاحاديث في امور الآخرة منها ما اشهر

اعلم ان ظاهر قوله تعالى ولا تغف ما لبس
 لك به علم ان يتبعون الا الظن يدل على
 استلزام العمل للعلم فذهب طائفة الى انه
 لا يوجب العمل ايضا (لانتفاء اللازم)
 وهو العلم فينتفي الملزوم وهو العمل (وقيل
 يوجب العلم ايضا لوجود الملزوم) وهو
 العمل قلنا لا نسلم استلزام العمل للعلم
 القطعي كيف واتباع الظن قد ثبت
 بالدلة والاعموم للايتين في الاشخاص
 والازمان على ان العلم قد يستعمل
 في الادراك جازما كان او غير جازم والظن
 قد يكون بمعنى الوهم البحث (الثاني
 في شروط الراوي) التي اذا فقد واحد
 منها لا تقبل روايته (وهي اربعة) الشرط
 الاول (العقل الكامل وهو عقل البالغ)
 على ما يأتي في بيان الاهلية ان شاء الله
 تعالى فلا يقبل خبر المعتوه والصبي

في وجب علم الظمانه ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل
والفروع لا في الاصول ومنها ما تواتر واعتضد بالسكاب وهو في الجمل والاصول
فيفيد القطع وثانيهما ان المقصود من احكام الاخره عقد القلب وهو عمل زائد
على العلم فيكفيه خبر الواحد وعن الثاني باننا لانسلم جميع حجاب الصدوق الى حيث
لا يحتمل الكذب اصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين
وان احتمل الكذب قائم وان كان مر جوحا والازم القطع بالثبوتين عند اخبار
العدلين بهما (قوله اما المعنوه) وهو ناقص العقل من غير صريح ولا جنون فيشبه
كلامه وافعاله تارة بكلام المجانين وافعالهم وتارة بكلام العقلاء وافعالهم
فلا تقبل زوايته لان نقصان العقل بالعنه فوق التفصاته بالصبي لان الصبي قد
يكون معقل من البالغ (قوله وهو تحقيق الايمان اه) وفيه اشارة الى الفرق
بين الايمان والاسلام على ما ذهب اليه بعض العلماء مستدلين بان جبرائيل عليه
السلام سأل النبي عليه السلام عن الايمان واجاب النبي عليه السلام عنه بان
الايمان اذ تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واتقوا بالعشيرة سأل عن
الاسلام واجاب عنه النبي عليه السلام بان الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به
شيئا من الخلق وتؤدي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان فان هذا السؤال والجواب
يدل على تغيرهما وان الايمان تصديق بامور مخصوصة والاسلام اظهار الجمال
مخصوصة فزاده زججه في تحقيق الايمان اظهار جملة اللسان والجواب
وتحقيق الايمان اصطلاح جنسية الامور الدينية من الاقرار وعمل الجوارح من
الصلاة والزكاة وغيرها فظهر منه انها حجتان صديقتان لا لزما وجودا
وقد كثر القول فيهم من قال انها متغايران ومنهم من قال انها متحدان وقال
الخطابي صنف في اللغة بالامان كبريان واكثر من الادلة للفرق بين والحق ان
بينهما عموما وخصوصا فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمن وتتحقق معنى
الايمان سلبا في الالتمس ان شاء الله تعالى (قوله وهو) اي الاسلام (قوله
الاول ظاهر) والمراد بان اظهار مظهره نوع قصور (قوله واعلام البيان) اي البيان
باللسان والباء في تصديق صفة البيان اي الاسلام المتكامل ان يبين تصديقات
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام باللسان لا بيان البيان تفصيلا على ان
تكون الباء بيانية لان الايمان يكون باللسان والتصديق يكون بالقلب فلا يصلح
احدهما ان يكون بيانا للاخر فعلى هذا يكون قوله والاقرار به عطف على البيان
(قوله تفاصيل جمع ما اتى به النبي عليه السلام) اي مما يتعلق بذاقته تعالى واجمالة

اما المعنوه فظواهر واما الصبي فانه
وان كان ضابطها كامل التمييز ربما
لا يختب الكذب لظنه بان لا اثم عليه
(و) الشرط الثاني (الاحكام) وهو
تحقيق الايمان كما ان الايمان تصديق
الاسلام وهو نوطان الاول ظاهر
بنشوء بين المسلمين وبتبعيته الابوين
او الدار والثاني كامل يثبت بالبيان
واعلام البيان تفصيلا بتصديق
تفاصيل جميع ما اتى به النبي عليه السلام
والاقرار به

وأدناه البيان اجمالا بتصديق جميع ما أتى به بلا تفصيل ولا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة للحديث ولذا قال محمد في صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصال حين ادركت تبين من زوجها بل لثاني الثاني فان في اشتراط التفصيل حرجا وكذا اكنى بعد الاستيصال بنعم ولذا قال (وهو التصديق) بجمع ما جاء به النبي عليه السلام بالغلب (والاقرار به) باللسان (ولو اجمالا) وانما اشترط الاسلام لان الكفر ينقض الكذب لانه حرام في جمع الايمان بل لان الكافر ساع في هدم الدين تعصبا فبرد قوله في امور

من العليم والسمع والبصير والتدبر والمريد وغيرها وصفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها وسائر ما أتى به النبي عليه السلام من آحاد المؤمنين به (قوله وأدناه البيان) اي البيان باللسان الكلام فيه مثل ما مر (قوله ولا عبرة للاول) اي الاسلام ظاهرا اي لا عبرة له بدون التوصيف بعد الاستيصال الا ان يظهر اماراته مثل الصلاة بالجماعة وابتداء الزكاة واكل ذبختا ونحوها مما يخص بشر يعتا فانه حينئذ يحكم باسلامه بذلك ويقوم اظهار هذه الخصائص منضم التوصيف بعد الاستيصال في الحكم باسلامه لقوله عليه السلام اذا رأيت الرجل يعتاد الجماعة فاشهدوا له بالايمان وقوله عليه السلام من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا واكمل ذبختنا فاشهدوا له بالايمان فعلى هذا يكون قوله للحديث متعلقا بقوله الا ان يظهر اماراته كالصلاة بالجماعة ويحتل ان يصدق بقوله ولا عبرة للاول وحينئذ يكون المراد بالحديث ما روى ان النبي عليه السلام استوصف الاعرابي الذي شهديروية الهلال بقوله أشهد ان لا اله الا الله وانى رسول الله فقال نعم فقال الله اكبر بكفى المسلمين احدهم يعني لا عبرة للاول بدون التوصيف بعد الاستيصال لهذا الحديث الا ان يظهر اماراته لكن هذا الاحتمال بعيد عن العبارة والاحسن ان يدرج التوصيف بعد الاستيصال في اماراته لانه من جملة امارات الاسلام فالمعنى لا عبرة للاول الا ان يظهر اماراته كالتوصيف بعد الاستيصال وكما الصلاة بالجماعة حينئذ في كلامه نوع قصور لكنه يدل على هذا المعنى قوله صغيرة بين المسلمين اذا لم تصف بعد الاستيصال بل لا يشترط بدون ملاحظة ذلك المعنى (قوله بل لثاني الثاني) اشتراط من قوله ولا عبرة للاول اي بل العبرة لثاني الاسلام الكامل وهو البيان اجمالا بتصديق جميع ما أتى به فان في اعلاء معنى البيان تفصيلا حرجا ولذا اكنى النبي عليه السلام في حديث الاعرابي المذكور آنفا بعد الاستيصال بنعم واكتفينا كذلك الا ان يدل عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتوا بآياتكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الله اعلم بايمانهن فانه قد كان هذا الامتحان من النبي عليه السلام بالاستيصال على الاجمال (قوله والافرار) الظاهر من هذا العطف ان الاقرار جزء الايمان لا شرطه وقيل شرطه على ما سياتي في الحقيقة (قوله لان الكفر ينقضه) رد لما ذكره بعض الاصوليين في اشتراط الاسلام في الراوي من ان الكفر من اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية والكافر اول بان لا يوثق به فشرط الاسلام لترجيح الصدق فاشارة

لبعضهم فإن القلة لا يرون ذلك وكذلك كثير من الآخرين ويجعلونه اجتهاديا
 وقيل انه ان لم يكن ممن يستحل الكذب في نصرته مذهبه او لاهل مذهبه قبل سواء
 دعا الى بدعته او لا وان كان ممن يستحل ذلك لم يقبل وهذا القول عزاه الخطيب
 الى الشافعي وقيل انه ان كان داعيا الى بدعته لم يقبل وان لم يكن داعيا اليها
 قبل واليه ذهب احمد قال ابن حبان الداعي الى البدع لا يجوز الاحتجاج به
 عند امتنا قاطبة لا اعلم ينتهم فيه خلافا (قوله الاول الكبار) قد اضطرب فيها
 الرواة فروى ابن عمر رضى الله عنه تسعا الشر لم يثقله وقيل النفس غير حق وقذف
 المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعتوق الوالدين
 المسلمين والاحاد في الحرم وزاد ابو هريرة اكل الربا وزاد على رضى الله عنه
 السرقة وسرقة الجمر (قوله والتطيف بحجة) اى التقص في الكيل والوزن بحجة
 (قوله والمستوراه) اذا جهل حال الراوى من العدالة والفسق لم تقبل روايته
 عند اكثر العلماء وزوى الحسن عن ابى حنيفة قبولها اكتفاء بسلامته
 ظاهرا عن الفسق واستدل الجمهور بان الادلة السمعية كقوله تعالى ولا تقف
 ما ليس لك به علم وكقوله تعالى ان تبعون الا الظن وقوله تعالى ان الظن لا يغنى
 من الحق شيئا مانعة من العمل بالظن مطلقا لكن خولف في الظن المقتضى من
 قول العدل لاختصاصه بزيادة ظهور الثقة وبعده عن التهمة فبقيت معمولا
 بها في غير العقل لسلامته عن المعارض واعترض عليه بان ما ذكره من
 زيادة ظهور الثقة ونحوه لا يصلح معارضا للقرآن لاجماله فيجب العقل به
 مطلقا لكنه ليس كذلك لان بعض الظن يعمل به بالنص فكانت تلك الادلة
 متروكة الظاهر فلا يصلح الاحتجاج بها واستدلوا ايضا بان الفسق مانع عن قبول
 رواية صاحبه فوجب تحقق ظن عدمه قياسا على الكفر والصحيح انما كانا
 مانعين عن قبول رواية صاحبهما ووجب تحقق ظن عدمهما دفعا للمفسدة لكن
 ظن عدم الفسق في الجهول غير محقق فلا يقبل واستدل ابو حنيفة بقوله عليه
 السلام نحن نتكلم بالظاهر لان مجهول الحال الظاهر منه العدالة فتحكم بقوله
 واجب بمنع ظهور العدالة فان الفرص انه مجهول الحال ولهذا المقام زيادة
 بيان سياتى ذكرها في الانقطاع الباطن (قوله والعبادة) يفتح العباد اما جمع
 عبدا في معنى عبادة كزيد في معنى زيد لو اسم جمع غير مبني على واحد
 كذا في المغرب وهى الائمة عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
 عباس وعبد الله بن عمرو اربعة عند المحدثين عبد الله بن عمرو ابن عمرو
 الراشدين والعبادة

وهى فسمان فاقصر ثبت بظاهر
 الاسلام واعتدال العقل المسانعين
 عن المعاصى وكامل وليس له حد تدرك
 غايته والمعتبر اذنى كماله وهو ما لا يؤدى
 الى الحرج (و) هو رجحان الدين
 والعقل على الهوى والشهوة) ولما كانت
 العدالة هيئة خفية نصب لها علامات
 هى اجتناب امور اربعة وان لم يعصية
 لان في اعتبار اجتناب الكل سد باب
 العدالة الاول الكبار والثاني الاصرار
 على الصغائر فقد قيل لا صغيرة
 مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستفسار
 والثالث الصغار الدالة على خسة
 النفس كسرقة لقمة والتطيف بحجة
 والرابع المباح الدال على ذلك كاللعب
 بالجمام والاجتماع مع الاراذل والاكل
 والبول على الطريق ونحو ذلك فان
 مرتكب هذه الاشياء لا يجنب الكذب
 فخير الفاسق والمستور وهو من لا يعلم
 صفته وحاله مردود البحث (الثالث في)
 بيان حال الراوى وهو ان عرف
 بالرواية) وشهر بها (فان كان) ذلك
 المعروف بها (ففيها) كالحلفاء
 الراشدين والعبادة

واين الزبير ولم يذكره فيهم ابن مسعود وهو من كبار الصحابة والاشهر فيهم كرو
 ابن عمر وابن الزبير لا يبرأ من السامع وفين بالاجتهاد والمراد بالعبادة ههنا عبادة
 الفقهاء (قوله سواء وافق القياس او خالفه) يعني تقدم خبر الواحد على القياس
 سواء وافقه حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس او خالفه حتى ثبت فوجبته
 لا موجب القياس واعلم ان خبر الواحد من يعرف بالولاية والفقهاء اذا وافق
 القياس لا نزاع في تقدمه على القياس وثبوت الحكم به وليس في خبره
 كثير فائدة لظهوره وانما النزاع فيما اذا خالف القياس فخير به انه اذا خالف
 القياس فان تعارض من وجه دون وجه بان يكون احدهما اعم والاخر اخص
 فالجمع بينهما ممكن واجبا عاما بان يخصص الاعم بالاحص على ما تقدم
 في تخصيص العلم بالخاص وان تعارض من كل وجه بان يكونا عامين او خاصين
 ويطلق كل واحد منهما ما يشبه الاخر بالنسبة فاكثر العلماء على ان خبر الواحد
 مقدم وقيل ان القياس مقدم وهو المروي عن مالك وقال ابو الحسن النضرى
 ان كانت العلة نائمة بدليل قطعي فالقياس مقدم بخلافه وان كان حكم الاصل
 مقطوعا به خاصة دون العلم والاجراء فيه واجب حتى يظهر دليل احدهما
 فيتبع والا فالحبر مقدم وقال بعض الشافعية ان كانت العلة مثبتة بنص راجح
 على الخبر في الدلالة فان كان وجود العلة في الفرع قطعا فالقياس مقدم وان كان
 وجودها ظاهريا فالتوقف وان ثبتت العلة لا بنص راجح فالحبر مقدم على القياس
 واستدلوا بما يكون بتقديم الخبر حيث تقدم بوجه الاول ان الخبر يقين باصله لانه
 من حيث انه قول الرسول عليه السلام لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في عارض
 النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس يحتمل باصله اى علة
 التي يبنى عليها الحكم فانها لا تحقق يقينا الابيض والاجماع وهو امر عارض
 ولا شك ان من في الاصل راجح على محتمل الثاني انه على تقدير ثبوت العلة فيه
 قطعا يحتمل ان يكون خصوصية الاصل شرط ثبوت الحكم او خصوصية
 الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس اكثر فبوخر عن الخبر
 الذي لا تطرق الاحتمال الا في طريق نفسه وهو عارض كذا في التلويح
 والتوضيح ولما كان الوجه الثاني مبنيا على الاول بطريق التسليم لم يجعله
 الشاذر ووجهها مستقلا من الاول بل جعله مبنيا عليه ثم لما كان كلام التلويح
 والتوضيح مستورا بان المراد بالاصل ههنا هو العلة لا القياس عليه وان المراد
 بعدم تحققها عدم تحققها في نفسها لا في القياس عليه عدل رحمة الله الى حاترى

وزيد ومعاذ وعائشة ونحوهم رضوان
 الله تعالى عليهم اجمعين (تقبل) الرواية
 منه (مطلقا) اى سواء وافق القياس
 او خالفه وروى عن مالك ان القياس
 مقدم عليه ورد بانه يقين باصله
 وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة
 محتملة في الاصل وعلى تقدير ثبوتها
 فيسه يمكن ان يكون لخصوصيته اثر
 اذ في الفرع مانع (والا) اى وان لم يكن
 ففيها كابى هريرة وانس رضى الله
 تعالى عنهما (فترد) روايته
 (ان لم يوافق) الحديث الذي رواه

من كلامه وجعل الاصل ههنا مقبسا عليه وعدم تحقق النسبة عدم
 تحققها في القياس عليه لاعدم تحققها في نفسها لكنه كل من هذين الوجهين
 كاف ههنا اي في الاحتجاج والرد على الخصم الثالث ان عمر رضي الله
 عنه ترك القياس بالخبر في مسألة الجنين انه عليه السلام اوجب فيه الغرة وقال
 لولا هذا القضاء فيه بالقياس ولولا انتفاء الشيء لثبوت غيره فدل على انه اتقى
 العمل بالقياس لثبوت الخبر وكذا في دية الاصابع حيث رأى انها تتساوت
 باعتبار منافعها فتركه بخبر الواحد انه قال في كل اصبع عشر من الايل وكذا
 في ميراث الزوجة من دية زوجها وكان يرى ان الدية للورثة ولم يملكها الزوج
 فلا يرث الزوجة منها فاخبر ان رسول الله امر بتوريث الزوجة منها فرجع اليه
 وترك القياس الى غير ذلك من ترك الصحابة القياس بخبر الواحد وان كانت
 آحاده غير متواترة لكن القدر المشترك متواتر فيكون اجماعا منهم على ترك
 القياس بخبر الواحد الرابع انه لو قدم القياس لزم تقديم الاضعف على الاقوى
 واللازم باطل اجاماً فاللزوم مثله بطلان اللازم ظاهر وامامان الملازمة فلان
 الخبر يجتهد فيه في امرين عدالة الراوي ودلالة الخبر والقياس يجتهد فيه في ستة
 امور حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجوه ذلك
 الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع هذا اذا لم يكن
 اصل القياس خيرا فلان كان خيرا اوجب الاجتهاد في الستة المذكورة مع
 الامرين المذكورين وهما العدالة والدلالة وظاهر ان ما يجتهد فيه في مواضع
 كثيرة فاحتمال الخطأ فيها اكثر والظن الحاصل به اضعف فيكون اضعف من
 الخبر فان قيل القياس اقل احتمالا من الخبر فيكون اولى منه وذلك لان الخبر
 يحتمل باعتبار العدالة كذب الراوي وفسقه وكفرة وخطا فهو اقل احتمالاً للدلالة
 الجوز وباعتبار حكمه النسخ والقياس لا يحتمل شيئا منها قلنا انها احتمالات
 بعيدة غير ناشئة عن دليل فلا تعتبر على انها ياتي مثلها في القياس ايضا اذا كان
 اصله خيرا واخرج مالك بانه قد اشتهر عن الصحابة الاخذ بالقياس وترك خبر الواحد
 فان ابن عباس لما سمع ابا هريرة يروي توطأوا مما مسته النار قال لو توطأت نساء
 سخن اكنت توطأ منه ولم يعمل به الى غير ذلك وبان القياس حجة باجماع السلف
 من الصحابة وفي اتصال خبر الواحد الى النبي عليه السلام شبهة فكان القياس
 اقوى وقال صاحب القواطع ان ما حكى عن مالك ههنا قول باطل ومتمركه مالك
 عالية عنه واجب عن الاول باننا نسلم ان الصحابة تركوا خبر الواحد بالقياس بل

(قياساً) اصلاً حتى أن وافق قياساً
 واختلف آخر تقبل وذلك لأن النقل
 بالمعنى كان شائعاً فيهم فاذا قصر فقه
 الراوي يؤمن أن يثبت شيء من معانيه
 فيدخله شبهة زائدة لمحتوئها القياس
 مثل حديث المصراة وهو ما روى أبو
 هريرة رضي الله عنه أنه عليه السلام قال
 من استخري شاة فوجدها محظلة فهو
 حبر الظنيرين إلى ثلاثة أيام إن رضيها
 أمسكها وإن محظلتها ردها ورد معها
 صلحاً من ثم ووجه كون هذا الحديث
 مخالفاً للقياس الصحيح أن تقدير ضمان
 العدو إن يئمل ثابت بالكتاب وهو قوله
 تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
 بمثل ما اعتدى عليكم الآية وتفسيره
 بالقيمة ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام
 من اعتدى شخصاً في عهد قوم عليه
 نصب شريكه إن صككاً موسراً
 وكلاهما ثابت بالإجماع المتعدد على
 وجوب المثل أو القيمة عند قوات العين
 فإن قيل فيكون رده هذا الحديث بناء
 على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع
 ولا نزاع فيه قلنا هذا ليس من ضمان
 العدو وإنما هو الكفارة بعد فسح العقد
 ظهر أنه تصرف في ملك الغير بالأرضه
 لأن البائع إنما رضي بحطب الشاة على
 تقدير أن تكون ملكاً للمشتري فيثبت
 فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياساً على
 صورة العدو وإن المصريح

إنما تركوه لعدم فقه الراوي أو لضعف آخر طرأ منه وعن الثاني بأن خبر الواحد
 بالإجماع أيضاً والشبهة في القياس أكثر على ما تقدم (قوله قياساً اصلاً) أي
 إن خالف جميع الأقيسة التي لا يمكن ثبوت أصولها بخبر رواية غير معروف بالفقه
 بل كان ثبوت أصولها بخبر راو معروف بالفقه فإنه لا يقبل عندنا حتى لو كان
 ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه يقبل الخبر اتفاقاً كما لو وافق قياساً
 ثبوت أصوله بخبر راو معروف بالفقه وخالف قياساً آخر كذلك يقبل ويعترض
 عليه بوجوه الأول أن الشبهة في القياس في أمور سنة على ما تقدم أنها بخلاف
 خبر الواحد فإن الشبهة فيه في أمرين فكيف يقدم القياس عليه الثاني فلأنه نقل
 عن الصحابة منهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالقيمة السائل أن
 صاحب الكشف نقل أن الفرق الذي ذكره المصنف بين خبر الراوي المعروف بالفقه
 والرواية بين من لم يعرف بالقيمة مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من
 غير تفصيل (قوله وذلك) أي رواية من لم يعرف بالقيمة (قوله لأن النقل
 بالمعنى) اعترض عليه بأن الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بالقيمة
 ولهذا نجد في كثير من الأحاديث مثل الراوي وإنما استغض النقل بالمعنى عند
 العلماء لعدم لفظ الحديث بالرواية والتدوين (قوله كل حديث المصراة) من
 صرته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة
 ليظنها المشتري كثيرة اللبن (قوله فوجدها محظلة) قال في المضاجح جعلت
 الشاة بالتعجيل تركت حلبها حتى يجمع اللبن في ضرعها فهي محظلة وكان الأصل
 حقلت لبن الشاة لأنه هو المجموع فهي محظلة لأنها لم تنحس فيكون معنى الحديث
 على الأصل فوجدها محظلة لأنها (قوله ووجه كون هذا الحديث أمراً خاصاً
 أن القياس على ضمان العدو أن يمنع وجوب ضمان قتلها من الغير مكان اللبن
 إذ ليس ضمان المثل ولا بالقيمة فإن قيل إن ضمان العدو إن يئمل أو القيمة
 فيما يكون العدو معلوماً عند الضامن والمضمون عليه وهو ليس كذلك قلنا
 لأنفسنا اشتراط ذلك في ضمان العدو فإن من أئلف حظه من صبره أو شيئاً مما من
 قطع غنم ولا يعلم المالك ولا التلف مقدار التلف يجب المثل أو القيمة بل يؤمر أن
 يئلق على شيء مما يملك المالك لئلا يئله إذا ماها إلا غير فكذلكها فثبت أنه مخالف
 للقياس الصحيح (قوله بالمثل) أي في المثليات (قوله بالقيمة) أي في القيميات
 (قوله ولا نزاع فيه) بل النزاع في رده بناء على مخالفته لجميع الأقيسة (قوله قلنا
 هذا ليس من ضمان العدو) هكذا ذكره صاحب التوضيح وقال في التلويح

(وان لم يعرف الراوي الحديث او حديثين فان لم يظهر حديثه) (في السلف جاز العمل بها)

اي بروايته (في القرون الثلاثة) الاول لان الصدق والعدالة في ذلك الزمان غالب بشهادة الرسول عليه السلام (ان وافقته) اي روايته القياس ليضاف الحكم الى النص ولذا جوز ابو حنيفة الحكم بظاهر العدالة لانه في القرن الثالث (لا بعدها) اي بعد تلك القرون فان الفسوق لما شاع فيها لم يجز العمل بتلك الرواية (وان ظهر) حديثه (قيم) اي في السلف (فان قبلوها) اي السلف الرواية بان رووا عنه وشهدوا بحجة حديثه (اولم يطعنوا) في روايته (تقبل) تلك الرواية فان السمكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان كاسبق ولا يتهم السلف بالتقصير (وكذا يقبل) حديثه (ان اختلفوا فيه) اي بان قبل البعض ورد البعض (مع نقل الثقة عنه) لا مطلقا (ان وافق) حديثه (قياسا) كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة قبل الدخول وتسمية المهر فقطى عليه السلام لها عليه بمهر مثل نساءها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله عنه وقد روى عنه النخاسة كان مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بها لولا فقه القياس عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي لمخالفته القياس عنده

انه تكلف ثم قال ان هذا الحديث ليس مما نحن فيه على ما هو الظاهر من كلام فيض الاسلام حيث قال ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العتوان بالمثل او القيمة فكان عدم مقبولته لمخالفته الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع فيه بل النزاع في عدم التولية لمخالفته الاقضية واول كلامه بعض شراحه ليكون من قبيل ما نحن فيه حيث قال ان المراد به انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع الدالة على كون القياس حجة وقوله ليس من ضمان العدوان صريحا وذلك لان المشتري انما التفت ما التفت من اللين لشبهة الملك لأخصبا (قوله وان لم يعرف الحديث او حديثين) وهو المسمى بحجول الرواية عندهم لان من لم يعرف منه رواية اصلا ليس براو والكلام في (قوله بشهادة الرسول عليه السلام) حيث قال خير القرون قرني الحديث (قوله ليضاف الحكم الى النص) حلة لمقولة الحديث الواحد الموافق للقياس (قوله في بروع) بفتح الباء واصحاب الحديث يكسرونها (قوله لمخالفته للقياس عنده) وذلك لان المهر لا يجب الا بالنكاح بل بالنكاح او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فانما عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقتضاها عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قيل القبض (قوله في بيان الاطلاق) وهو في ضمان ظاهر كالارسال وباطن وذلك اما لامر يرجع الى نفس الخبر بكونه معارضا للكتاب والخبر المتعارف المشهور او بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجع الى نفس الناقل كتنقصان في العقل كخبر المعتوه والصبي اوف الضبط كخبر المغفل او في العدالة كخبر الفاسق والمستور لو في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه على ما سأتى تفصيله (قوله وفي اصطلاحنا ترك الواسطة) اختلف في حد المرسل على ثلاثة اقوال الاول انه مل بغيره من استبداد راو واحد فله كثر من اي موضع كان قال ابن الصلاح والمعروف من الفقه واصوله ان ذلك يسمى من سلاويه قطع الخطيب ولهذا قال المشارح رجع الله وفي اصطلاحنا ترك الواسطة بين الراوي والمروي منه المشارح باطلاق الواسطة الى قوله واحد فاكثرو بقوله المروي عنه حيث لم يقل وبين الرسول كما في تعريف الحديثين الى قوله من اي موضع كان المراد بالمروي عنه في اصطلاحنا اعم من الرسول عليه السلام غير مخصص به ولهذا اصح تقسيم المرسل عندهم الى ما يأتي من الاقسام الاربعة والثاني وهو المشهور على ما صرح به العراقي من فقه الشافعي الى الثاني عليه السلام سواء كان من كبار التابعين كعبيد الله بن عدي وقيس

(ابن)

(وان ردوا) أي السلف رأوا بشدة
 (ردت) روايته كما روت فاطمة بنت
 قيس أنه عليه السلام لم يجبل لها
 شقة ولا سكني وقد طلقها زوجها
 فلأنما فرده عمر وغيره من الصحابة
 البحث (الرابع في) أي (الانقطاع)
 أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه
 السلام وهو نوطان الأول (ظاهر وهو
 الارسال) وهو لغة خلاف التقييد
 وفي اصطلاح خاتمة الواسطة بين
 الراوي والمروي عنه وفي اصطلاح
 المحدثين ترك التابعي الواسطة بينه
 وبين الرسول عليه السلام فان ترك
 الراوي واسطة بين الراويين مثل ان
 يقول من لم يصرا يا هريرة قال
 ابو هريرة سموت مقطعا وان ترك اكثر من
 واحدة سموت معضلا والكل يسمى
 مرسلنا وهذا هو اربعة اقسام
 الاول مرسل الصحابي والثاني مرسل
 القرن الثاني والثالث مرسل العدل
 في كل عصر والرابع المرسل من وجه
 المسند من وجه آخر (ويقبل مرسل
 الصحابي بالاجماع) لانه مجول
 على السماع

ابن ابي حازم وسعدي بن المسيب او من صغار التابعين كانهم يجهلون حازم ويحسبون
 ابن سعيد الانصاري وهو الذي استنده الشارح الى المحدثين الثالث ما رفعه
 التابعي الكبير الى النبي عليه السلام فعلى هذا القول يكون ما رفعه التابعي
 الصغير الى النبي عليه السلام داخلا في المنقطع عند المحدثين وهو ما سقط عن
 روايته راو واحد غير الصحابي تابعيا او دونه وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل
 الحديث ان المنقطع عندهم ما سقط من روايته قبل الوصول الى التابعي راو واحد
 وان كان اكثر من واحد فمقتضى فعل هذا لا يكون ما سقط عن التابعي مقتضا
 مع انهم قالوا انه منقطع فلا يكون جامعاً لفراده وقيل المنقطع ما لم يصل احداه
 وهو اعم من المرسل لانه مختص بالتابعين لانه ما رواه التابعي عن النبي عليه
 السلام وحكى ابن الصلاح عن بعض اهل الحديث ان المنقطع مثل المرسل
 وكلاهما شامل لكل ما لا يصلح استطراداً قال وهذا المذهب اقرب صوابه اليه
 طوائف من الفقهاء وغيرهم الا ان اكثر ما يوصف بالارسال من حيث الاستعمال
 ما رواه التابعي عن النبي عليه السلام واكثر ما يوصف بالانقطاع ما رواه التابعي
 عن الصحابة مثل مالك عن ابن عمر (قوله بين الراويين) ولم يقل بين المرسلين عنه
 كما في اصطلاحنا المسمى ورأينا ولا بين الرسول كما في تعريف المرسل عند
 المحدثين لان الساقط من الرواية ههنا لا بد وان يكون قبل الصحابي فيكون بين
 الراويين لا بينه وبين الرسول ولعل المرسل عند المحدثين على ما هو عليه المقام
 ايضا دون لفظ الراوي (وهو ان ترك اكثر من واحدة سموت معضلا) المعضل
 ما سقط من احداه اثنان فصاعداً من أي موضع كان وهو ان الساقط صحابيا
 وتالياً أو تابعياً أو غيره أو صحابياً بين أو تابعيين لكن شرط ان يكون محفوظهما
 من موضع واحد اما اذا سقط واحد من موضعين أو موضعين من موضع آخر من احداه
 فليس بمعضل بل هو منقطع في موضعين على ما صرح به المصنف (قوله وبالكل
 يعني مرسلنا) أي كل من المنقطع والمعضل والمرسل عن اهل الحديث يسمى
 مرسلنا عند اهل الاصول وهو عالم بذكر في احصائه واسطحة منطوقها على ما ذكره
 أيضا فصح تصديقه الى الاقسام الاربع الاربعة (قوله لا بد مجول على السماع)
 أي من رسول الله اذا صرح بالرواية عن غيره وذلك بان يكون بعض الصحابة
 قليل للصحبة مع رسول الله وكان بروي عن غيره من الصحابة فان صحابي
 اطلق الرواية فقال قال رسول الله ولم يصرح بالرواية عن غيره فيحمل على السماع
 من رسول الله وان اجتمعت الارسال فيكون مقبولاً قال ابن الصلاح في كلامه



في انواع المرسل ما يسمى في اصول الفقه مرسل الصحابي مثل ما رويوه ابن عباس وغيره من احاديث الصحابة عن رسول الله ولم يسموه منه لان ذلك في حكم الموصول المسند لان روايتهم عن الصحابة والجهالة بالصحابي غير فادحة لان الصحابة كلهم مدول وتعمته العراقي بقوله لان روايتهم عن الصحابة وقيل فيه نظير والضواب ان يقال لان غالب روايتهم اذ قد سمع جماعة من الصحابة من بعض التابعين كابن عباس بوقية العبادة وروا عن كعب الاحبار وهو من التابعين اقول مراد ابن الصلاح ان روايتهم التي كتبت في حكم الموصول المسند الى رسول الله عن الصحابة لامطلق روايتهم وروايتهم عن التابعي ليست في حكم الموصول فلا يرد ذلك واختلفوا في تعريف الصحابي والخيار مسل رأى النبي عليه السلام ولوساعة وقيل من طالت صحبته وان لم يروا (قوله ويصل مرسل القرنين) اختلف فيه على اقوال ثلاثة قال اصحابنا يقبل وقال اهل الظاهر وبعض اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي انه لا يقبل الا باحد امور خمسة ان يسنده غيره او ان يرويه آخر وعلم ان شيخها مخالفة او ان يعضده بقول صحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان يعلم من حاله انه لا يرسله الا بروايته عن عدل واستدل اصحابنا بالاجماع والمعقول واما الاجماع فلان التابعين من التابعين كابن المسيب والشعبي والنخعي والحسن البصري وغيرهم ارسلوا وقبل منهم ولم ينكر فكان اجما فلان قيل لو كان اجما لكان المخالف له خارجا للاجماع فيكفر او يخطأ قطعاً واللازم منتف بالاتفاق اوجب بان كون المخالف خارجا مكفرا او يخطأ قطعاً كما هو في الاجماع المعلوم ضرورة واما الاجماع الثابت بالادلة الظنية او بالاستدلال فلا وما نحن فيه كذلك واما المعقول فيوجهين احدهما ان الساقط في الاسناد من الرواة عدل فيقبل لانه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم سماعهم عن عدل تدليساً واهل القرنين لا يتهمون بذلك وقوله الموهوم صفة القطع واهل ان التدليس في الاصطلاح على ثلاثة اقسام الاول التدليس في الاسناد وهو ان يسقط اسم شيخه الذي سمع منه ويرتقى الى شيخ شيخه او من فوقه فيسند ذلك الحديث اليه بلفظ يوهوم ذلك اللفظ انه سمع منه فمع انه لم يسمع منه نحو عن فلان او قال فلان وانما يكون تدليساً اذا كان المدلس قد عاصر المروي عنه لولقيه ولم يسمع منه او سمع منه ولكن لم يسمع منه ذلك الحديث الذي دلسه عنه لان ايهام الوصل لما يكون بالمعاصرة والثاني التدليس للشيوخ وهو ان يصرف المدلس الذي سمع ذلك الحديث منه بوضيف لا يعرفه من

(و) يقبل مرسل (القرنين) اي الثاني والثالث عندنا اما اولاً فلان التدليس من التابعين ارسلوا وقبل منهم فكان اجما على قبوله حتى قال البعض رد المراسل بدمعة حدثت بعد المسائين واما ثانياً فلان المروي عنه لو لم يكن عدلا لكان قطع الاسناد الموهوم بجماعه من عدل تدليساً واهل القرنين لا يتهمون بذلك واما ثالثاً فلان الكلام في ارسال من لو اسند الى غيره لا يظن به الكذب فلا ن لا يظن به ككذبه على الرسول وفيه زيادة الوعيد اولي

اسم او حكيبة او سنية الى قبيلة او ولد او صنعة او نحو ذلك كي يوعر الطريق
الى معرفة السامع والثالث تدليس التسوية وهو ان يروي حديثا عن شيخ ثقة
وذلك الثقة يروي عن ضيف عن ثقة فواقي المدلس الذي يسمع الحديث من الثقة
الاول فيسقط الضعف الذي في السند ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة
الفاني يلفظ بمحمول فيسوي الاسناد كله نقاة فالتدليس باللازم فيما نحن فيه
اعني انه لو لم يكن عدلا لكان الشطع تدليسا بالقسم الثاني انفس الثاني ان
الكلام في ارسال عن ثوابت الى غيره لا يظن به الكذب على من روى عنه خلافا
لا يظن به كذب على الرسول عليه السلام اولي والمعتول وجه آخر وهو ان المعتاد
جرت في رواية الحديث على ان العدل اذا وضع له الطريق واستبان له الاسناد
طوى الاسناد فقال قال رسول الله عليه السلام بلغتم بفتح له الاسناد نسبة
الى من سمع لجملة ما جله عليه (قوله ولذا قلنا) اي ولاجل ان مرسل
القرنين قول له ذو الوجوه قلنا له مقدم نقل مستند عند المتعارض لان المرسل
واضح عند الراوي بخلاف المستندان قول اذا كان المرسل مخفي عن المستند
كان كاشمور فيجب ان يجوز الراجح به على الكتاب كما يجوز بالشهور قلنا
ان هذه التهمة للرسول ثبت بالاجتهاد فلم يجز الزيادة مثلا على الكتاب لانها نسخ له
بخلاف النواتر والشهور فان القوة فيها ثبت بالتنصيص فيكون فوق
ما ثبت بالاجتهاد (قوله خلافا للشافعي) هو قول انه لا يجب له باجتهاد امور
خسة على ما ذكرناه آنفا واستعمل عليه بوجوه ثلاثة وقررها ظاهرا من كلامه
وحاصل الجواب عن الاول ان الراجح ان العدل حمل من حال من كان عن ذكره
في الاستناد بالانحلال صكيق وان الكلام في ارسال ثقة فهو قبول الاسناد
غير مستعمل بالقبول والاعمال واستوضع ذلك جرحه وانما المواعيل جرحي الثقة
صحة روايته يعني ان الراوي القبول انما يروى عنه والحق عليه بالخبر وقال
حدثني الثقة او العدل او من لا ائمه ولم يعرف عن الثقة اليه بما يقع لتسا
العلم به صحة الرواية له كونه ثقة لا يتم بقبوله عن حال من ائمه يكره من الرواية
فذلك اذا ارسل لان السكوت عن الطعن في الرواية عنه تعديل له من الثقة
وانما استوضع بذلك انما جعل الشافعي طاه قال في كثير من المواضع حدثني
الثقة من لا ائمه ثم انما يقبل المرسل الذي يسمع الحديث من الثقة لا يصح
هذا الزمان على الشافعي لانه ذكر في بعض كتب الشافعي انه اراد بالقبول في الثالث
المواضع ابراهيم بن اسحاق بن محمد بن ابراهيم بن حسن بن صالح بن ابراهيم

وذا قلنا انه فوق السند (خلافا للشافعي)
هو قول اولان جهالة الصفة تمنع
صحة الرواية بجهالة الذات اولي وثانيا
انه لو قبل في القرنين لقبل في عصرنا
اذ لا تأثير للزمان والثالث انه لو كان
في الاسناد ثقة فكان ذكره اجساما
على الصب وهو مشع عادة والجواب
عن الاول ان الثقة لا يتم بالقبول عن
صحة من سكت عن ذكره ولذا لو قال
حدثني الثقة صححت روايته وعن الثاني
انما نكره في الثقة او لا يتم بالاجتهاد اما
للشهادة بالعدالة في القرنين او لم يان
العادة بالارسال بلا رواية اصحاب الرواية
بعد هيا وعن الثالث ان لا يتم بالاجتهاد
في قوائمه بعد من ائمه الثقة للترجيح

(واختلف المشايخ فيمن دونهما)
 اى قبول من اسيل من دون القرنين قال
 بعضهم منهم الكرخي يقبل من كل
 عدل لبعض ما ذكر من الأدلة وقال
 بعضهم منهم ابن ابان لا يقبل لانه زمان
 فسوالفسق وتغير عادة الارسال الا ان
 يزوى القصة مرسله كما رووا مسنده
 بكراسيل محمد بن الحسن (والمرسيل من
 وجه) والمسند من وجه آخر (يقبل)
 عند من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه
 فقد اختلفوا فيه رده بعضهم يمنع
 الانقطاع الاتصال ترجيحاً للجرح
 على التعديل ولان حقيقة الارسال تمنع
 القبول فشبهته تمنع ايضاً احتياطاً وقبله
 عامتهم لان المرسل ساكت عن حال
 الراوى والمسند ناطق والساكت
 لا يعارض الناطق ولهذا قال
 (في الصحيح) وذلك مثل لانكاح الابوي
 زواه اسرائيل بن يونس مسنداً وشعبة
 وسفيان الثوري عن سلا

كالسبية واجاب عن الثاني بمنع بطلان اللازم اولاً بمنع الملازمة مستندا
 بسندي كما ترى وعن الثالث بمنع الملازمة ايضاً وسنده ظاهر (قوله لبعض
 ما ذكر من الأدلة) اعنى الثالث من ادلة اصحابنا والخاصة بان العلة في قبول
 ارسل القرون الثلاثة ليست كونهم صحابياً ولا تابعين بل عند التهم فكذا يقبل
 ارسل عدل ممن دونهم (قوله الا ان يزوى) استثناء من قوله لا يقبل وذلك
 لان رواية القصة وقبولهم شهادة على اتصاله فيقبل كارسال القرون الثلاثة
 (قوله والمرسل من وجه والمسند من وجه آخر) وهو نوعان اما ان اسنده المرسل
 او اسنده غيره ففي النوع الاول يقبل من يقبل المرسل واما من لم يقبلوه فقد اختلفوا
 فرقتين قال بعضهم لا يقبل هذا الحديث وان اسنده لان ارساله يدل على ضعف
 الروى عنه فبشره له باسناده تدليس وخيانة على السامع فلم يقبل وقال طائفة
 يقبل لانه يحتمل انه سمع الحديث ونسى الروى عنه وهو يعلم السامع منه يقينا
 فارسله اعتماداً عليه ثم تذكره فاسنده ثانياً وبالعكس فلا يقدح ارساله في اسناده
 لكن انما يقبل عندهم انما في اللفظ غير موهم مثل ان يقول حدثني فلان او سمعته
 منه اما اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان او قال فلان لا يقبل هكذا حكى
 عن الشافعي وفي النوع الثاني يقبل من يقبل المرسل ايضاً واما من لم يقبلوه فقد
 اختلفوا فرقتين ايضاً قال اكثرهم اذا كان من ارساله احفظ من اسنده فاحكم
 لمن ارساله ولا يقدح ذلك في عدالة من اسنده وبعضهم قال اسناده حديثاً ارساله
 الحقاظ يقدح في عدالة مسنده وقال بعضهم الحكم لمن اسنده اذا كان ضابطاً
 عدل لا يقبل حديثه وان خلفه غيره سواء كان الخلف واحداً او جماعة واستدلوا
 بوجهين احدهما ان سكوتهم عن ذكر الروى عنه انقطاع وهو بمنزلة الجرح فيه
 واسناد الآخر اتصال وهو بمنزلة التعديل واذا اجتمع الجرح والتعديل ترجح
 الجرح على التعديل على ما بين في محله والفا في ان حقيقة الارسال تمنع القبول فشبهته
 تمنع ايضاً احتياطاً ولا يخفى عليك ضعف هذا الوجه لانه بالنسبة الى المسند لا ارسال
 فيه ولا شبهته وبالنسبة الى المرسل فيه حقيقة الارسال لا شبهته واستدل العامة
 ان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق
 يعنى ان عدالة المسند على ما هو الفرض تغضى القبول وارسال المرسل لا يقتضى
 عدم قبول اسناده للمسند ليجوز ان يكون المرسل سمعه مسنداً فلا يقدح ارساله
 في اسناده الآخر فيقبل ذلك المرسل فان قيل فعلى هذا كان القبول لكونه
 مستنداً لا لكونه عن سلا والكلام فيمنه لاني المسند قلت المرسل اذا اسند

من وجه آخر كان القول حينئذ للرسل لقوته بالسند وهذا السند لا حاجة اليه
 الى التعديل وكان السند عادلا في نفسه وانما الحاجة الى التعديل في السند
 المجرد اذا عرفت هذا فالشارح رحمه الله ترك النوع الاول وذكر النوع الثاني
 ومثله بحديثه لا تكاح الابوي (قوله والنوع الثاني باطن) واعلم ان الانقطاع
 الباطن نوعان انقطاع لنقصان وقصور في السائل لا يتفاء الشرائط المتعبرة
 في الراوي من العقل والعدالة والضبط والاسلام على ما ذكر في البحث الثاني
 وانقطاع بسبب المعارضة لعاد الاول فاربعة انواع خبير المستور وخبر المفاسق
 وخبر المعتوه والصبي والعقل والساهاول وخبر صاحب الهوى اما خبر المعتور
 فلما قال محمد في كتاب الاختصاص ان المستور مثل الفاسق فهو مخبر عن نجاسة
 الماخذ الاخرى من جهة الماء نجس لا يتوضأ وهذا ظاهر الرواية وروى الحسن عن
 ابي حنيفة ان المستور كالعبد لظهور عدالة العمل على ما دل عليه قوله عليه
 السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر
 وهذا تعدل عن صاحب الشرع لكل مذهب وتعديل صاحب الشرع الاول من
 تعديل الزكي وقد ثبت ان تعديل المؤمن مقبول فكذلك تعديل صاحب الشرع
 ويحتمل هذا جواز قضاء القاضي بظاهر العدالة لكن الصحيح ظاهر الرواية على
 ما ذكره محمد من ان المستور كالفاسق فيما يخبر عن نجاسة الماء احتياطا لان امر
 الدين اهم فلم يكن خبره حجة الا ان يكون في احد القرون الثلاثة فانه قبل على
 ما ذكره فقهر الاسلام لشهادة النبي عليه السلام لا صحابة القرون الثلاثة قالوا
 كون هذا المستور كالفاسق ثبت بالاتفاق في رواية الحديث اجماعا لظن الكون
 امر الدين اهم فامتنكن روايته حجة بالاتفاق وانما الاختلاف في اخباره عن نجاسة
 الماء لا يخبر كذا في الكشف والتقرير لكنه ذكر في الاصل ما يدل على قبول
 الخلاف في باب الحديث ايضا فانه قال روى الحسن عن ابي حنيفة ان المستور
 كالعبد في رواية الاخبار لشدة العدالة ظاهر الا ان ما ذكره محمد في الاختصاص
 الصحيح لان الفسق في اهل الزمان غالب فلا يعتمد على رواية المستور في الظاهر
 عدالة حديث عباد بن صخر لانه قال عليه السلام لا يحدثوا عمن لا تعلمون
 بشهادته قال قبل هذا من موطن رواية العبد فان شهادته لا تقبل مع ان روايته
 مقبولة قلنا في حديث عباد اذ قلنا ان الرواية منهم مقبول من كانت له شهادة
 ثم لا تقبل شهادته الفسق فلا يتناول حديثه البصيرة لانه لا شهادة له اصلا وقوله
 عليه السلام المسلمون عدول بعضهم لبعض معارض بقوله في كتاب

(و) النوع الثاني (باطن وهو اما بتقصانه
 في الناقل) لا يتفاء الشرائط المذكورة
 في البحث الثاني (واما بالبحارضة
 للاقوى) اي بكونه معارضا لدليل اقوى
 منه (صريحاً كحديث) اي كعارضة
 حديث (فاطمة بنت قيس) ان رسول الله
 صلى عليه السلام لم يرض لها ثمنه ولا
 سكنى وقد طلقت ثلاثا (لكتاب) وهو
 قوله تعالى استكنوهن من حيث سكنتم
 الابدان في السكنى فظاهر واما في النفقة
 فلان قوله تعالى من وجدكم كمنحمل عندنا
 على قراءة ابن مسعود رضي الله عنه
 اتفقوا عليهم من وجدكم قيل القرائن
 الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع
 فكيف يراد الحديث بمعارضتها اقول
 القراءة الشاذة مالم تشهر لا يعمل بها
 فلما عمل بها علم انها اشهرت وقد سبق
 في اول الكتاب ان القراءة في حكم الحديث
 المشهور عندنا حتى يجوز الزيادة بها
 على الكتاب (و) كعارضة (حديث
 القضاء بشاهد ويمين للحديث المشهور)
 وهو قوله عليه السلام البيعة على المدعي
 واليمين على من انكر اما لان القسمة تنافي
 الشركة واما لان تعريف المبتدأ
 بلام الاستغراق يوجب الحصر (او)
 تعارضها لاضرر بحابل (دلالة) وهو فيما
 (اذا شذ) الحديث بين الصحابة
 (في البلوى العامة)

فلا يعمل به ويكون ظاهر المستور بعد القرون الثلاثة عدالة منوع واما خبر
 الفاسق وروايته ليس بحجة في باب الدين اصلا لرجحان كذبه لعدم امتناعه من
 محظور دينه وقال بعض المشايخ انه في رواية الفاسق يجب التحري وتحكيم الرأي
 كما في اخباره بنجاسة الماء وطهارته فانه اذا خبر بنجاسة الماء وطهارته يجب فيه
 تحكيم الرأي والجواب ان النجاسة والطهارة وكذا الحل والحرم امر خاص
 بالنسبة الى رواية الحديث لانه بما يتعدا الوقوف عليه من جهة غيره من العدول
 فيقبل قول الفاسق فيه اذا انضم اليه التحري وتحكيم رأيه للضرورة فاذا حكم
 رأيه وكان اكثر رأيه انه كاذب توصا ولم يبيح بخلاف نقل الحديث لعدم
 الضرورة فيه فلا يقبل اصلا فان قيل اي فرق بين خبر الفاسق في الحل والحرم
 وبنجاسة الماء وطهارته وبين خبره في الهدايا والوكالات حيث يحكم في الاول
 الرأي وقبل في الثاني بلا تحكيم قلنا ان الضرورة في حل الطعام والشراب
 وطهارة الماء غير لازمة لان الطعام والشراب حلال في الاصل والماء طاهر
 خلقه والعمل بالاصل يمكن فيهما فلم يجعل الفسق هذرا بالكلية بل وجب
 ضم التحري اليه بخلاف خبره في الهدايا والامانات فان الاحتياج عليه بلا تحري
 جليز فيه لان الضرورة ثمة لازمة فان كل من بعث هدية قد لا يجد عدلا عنها
 على يديه وكذا في الوكالة وليس فيها اصل يمكن العمل به فيجعل الفسق هذرا
 وجوز قبول قوله مطلقا كخبر العدل واما خبر المعنوه وكذا الصبي اذا عقلا
 ما يقولان به فلا تقوم الحجة بخبرهما ولا يفوض امر الدين اليهما كالكافر على
 الصحيح على ما صرح به في فتح الاسلام مستدلان بخبرهما لا يصلح ملزما بحال لان
 الولاية التعددية وهي الولاية على الغير فرع الولاية القلعة التي تكون للانسان
 على نفسه اذ الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه والولاية على الغير فرعها
 وليس للمعنوه والصبي ولاية ملزمة على نفسها بالاجماع وانما ولايتهما مجوزة
 لتصرفهما حتى لو انضم اليهما رأي ولتتبعهما كان ملزما ابتداء ولو كان ملزما ابتداء
 لما احتاج الى انضمام رأي وليه واذا لم يكن لهما اصل الولاية لا يكون لهما فرعها
 ايضا فان انتفاء الاصل يستلزم انتفاء الفرع فان قيل ان ما خبر عنه الصبي والمعنوه
 من امور الدين هل هو من قبيل الولاية التعددية الملزمة على الغير حتى يمتنع
 الاستدلال المذكور قلنا نعم لان ما اخبراه من امور الدين لا يلزمهما لكونهما
 غير مخاطبين فيصير الغير مقصودا بخبره فيصير من باب الازام بمنزلة خبر الكافر
 واما الخبر المتخيل اي شدد بد الغفلة فلا تنال السهو والغفلة يترجم في الرواية

اذ يستحيل عادة ان يتخفى عليهم ما ثبت
 به حكم الحادثة المشهورة بينهم فانالم
 ينقلوا الحديث في تلك الحادثة ولم يتسكروا
 به دل على زيافته وانقطاعه وكونه
 معارضا بما هو اقوى منه (او) اذا
 (اعرض عنه الاصحاب) فانهم الاصول
 في نقل الشريعة فاعراضهم عنه عند
 اختلافهم الى الرأيين دليل انقطاعه
 ووجود معارض اقوى منه

بسبب طلبه الغفلة كما يترجم الكذب بسبب الفسق فيصار مثل الفاسق
 في عدم قبول روايته وكذلك من تساوى ذكره وغفلته عند العامة على
 ما في التقرير واما المسائل اى المجازف الذى لا يسأل من السهو والخطاء
 ولا يشتغل بتدراكه بعد العلم فهو مثل الغفل اذا اعتاد ذلك لان العادة قد تكون
 الزم من الخلة واما خبر صاحب الهوى والبدعة فهم من يجب اكفاره ومنهم
 من لا يجب اكفاره فالاول يسمى الكافر المتأول كقوله المحسنة والثاني يسمى
 الفاسق المتأول كغير القلاء منهم واختلفوا في القسم الاول في قبول شهادته
 وروايته فقال بعض الاصوليين كلاهما مقبول لانه من اهل القبلة غير عالم بكفره
 فيحصل الظن بصدق خبره فيقول فيهما وقال الاكثرون لا تقبل شهادته ولا روايته
 لان الكافر ليس جاهل لها وكونه متأولا ممتعا عن القضية بخبر عالم بكفره
 لا يجعله اهلا لها فان اليهودى لا يعلم بكفره ايضا وتورعه عن الكذب كتورع
 النصراني فلا يفت البعد وكذلك اختلفوا في القسم الثاني ايضا فقال الباقلاني
 ومن تابعه لا تقبل شهادته وروايته جميعا لفسقه وان جهل به لان جهله فسق
 انضم الى فسق آخر فكان اول الفسق وظل الجمهور ان شهادته مقبولة لان شهادته
 الفاسق انما لا تقبل لشبهة الكذب كعاطي محظور دينه والفسق في الاعتماد
 لا يدل على الكذب لانه اذا وقع فيه لعمته في الدين وخلوته في الاحتراز عن المحظور
 وهذا المحلة على الاحتراز عن الكذب احد الاصول والجمهور لا يفتون بالاحتراز عندنا
 انها لا تقبل لان دعما الناس الى بدعته والاقبل هذا ما يتعلق بالنوع الاول
 من الاضطجاع الباطن واطمئنان القلب وهو الاضطجاع بغير العمل فيه فهو
 اربعة اوجه ايضا ويظهر ذلك بالعرض على الاصول الاربعة فان خالف بها
 كان من دونه الوجه الاول ما خالف الكتاب كحديث فاطمة بنت جعفر ان النبي
 عليه السلام لم يجعل لها نكاح ولا سكنى وقد طلقها زوجها ابو جعفر وابن جعفر
 ثلاثا فانه خالف لقوله تعالى استكوهن من حيث كننهن فانه يدل على لزوم
 السكنى والتغطية المطلقة المتونة ثلاثا او رجعا اطلق السكنى فظاهر حيث امر به
 واما في التغطية فلان قوله تعالى من وجدهم يحمل حدثا على ما اشهر من
 قراءة ابن مسعود استكوهن من حيث كننهن وانفقوا عليهم من وجدهم والقراءة
 المشهورة يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل الحديث المشهور فيمن باع حياض
 السكنى والتغطية للمتونة المطلقة فلا يقبل حديث فاطمة لخالفته اياه فكان
 مستكرا وقد روى ان عمر رضى الله عنه قال حين روى له هذا الحديث لم يسمع

كتاب ويطرحونه نبيثا بقول امرأه لا تدري أصدقت أم كذبت أحفظت أم
 نسيت فاتهمها بالكذب والفظة والتسيان لمخالفة الكتاب والسنة قالوا امرأه
 بالكتاب فواله تعالى أهلكوه من حيث سكنتم فانه يدل على المحاب السكتي على
 الزوج نصا والسنة ما قال عمر سمعت رسول الله قال لها النفقة فعلى هذا كان
 مخالفا للكتاب في حق السكتي والسنة المشهورة في حق النفقة ورده غير عمر أيضا
 وكان رد عمر بحضرة الصحابة ولم ينكر ذلك عليه أحد فان قيل قد ثبت عن ابن
 عباس رضي الله عنه انه عمل بهذا الحديث وتابعه جماعة فكيف يكون مستنكرا
 اجيب بانه لما كان مخالفا للكتاب والسنة لم يعتبر قبول هذه الجماعة للإجماع على
 ترك خبر الواحد عند معارضة الكتاب بالمعقول والمنقول اما المعقول فلان
 الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواترا بنظم لاشبهة في منه ولا في سنده بخلاف خبر
 الواحد فان في سنده شبهة فلا يترك به القطعي والقرض لا يمكن الجمع بينهما لعدم
 امكان العمل بهما فيترك الخبر دون الكتاب سواء كان الكتاب خاصا او عاما
 او ظاهرا او نصا اما الخاص والنص فظاهر لانهما قطعي في مدلولهما بالاتفاق
 واما العام والظاهر فعند جعلهما ظنيا يعتبر خبر الواحد اذا كان على شرا ئطه
 عملا بالدليلين فيخص العام ويترك الظاهر به وعند من جعلهما قطعيا فلا يعمل
 بخبر الواحد في معارضة الكتاب ضرورة ان الظني لا يعتبر في مقابلة القطعي
 فلا ينسخ به الكتاب ولا يزداد عليه وفي كلام فخر الاسلام اشارة الى ان الاوجه
 عند من جعلهما ظنيا ترجح الكتاب على خبر الواحد ايضا لان الاحتمال في خبر
 الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها من حيث
 المعنى فقط دون ثبوت مشههما وفي خبر الواحد الشبهة في المعنى والمتم معا واما
 المنقول فله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روي لكم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فاوافق فاقبلوه وما خالفه فردوه وجه
 الاستدلال انه عليه السلام امر بالعرض على كتاب الله تعالى والامر مطلق
 فالعرض واجب وفائدة الوجوب اما القبول او الرد والموافق لا يرد فعين المخالف
 لذلك واعترض عليه بالنقل والعقل اما النقل فلان اهل الحديث طعنوا في هذا
 الحديث قال يحيى بن معين هذا حديث وضعته الزنادقة وتركته الائمة وذلك
 دليل زيفة وقال بعض الائمة ان رواه يزيد بن ربيعة وهو مجهول وتركه
 في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا واجيب عنه بان محمد بن
 اسمعيل البخاري اوردته في صحيحه وكفى بذلك دليلا على صحته ورد بان ذلك وان

دل على عدم كونه موضوعا على ما قاله يحيى بن معين لكنه لا يدل على عدم كونه منقطعا وكون احد رواه مجهولا واما العقل فلانه خبر واحد وقد خص منه البعض وهو المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيفما نابضه مسألة الاصول ولانه مخالف للعموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ولو كانت مخالفة الكتاب موجبة لرد الحديث لكان الاستدلال به باطلا لكم المقدم حقي على زعمكم فكذا التالي واجيب عن الثاني بان معنى الآية ما اعطاكم الرسول من القيمة فاقبلوه سلبا منها على عمومها لكن وجوب المقبول فيما تحقق انه من عند الرسول بالسماح منه او بالتواتر او الشهرة ووجوب العرض فيما تردد نبوة من النبي عليه السلام اذ هو المراد قوله اذا روي لكم عن حديث فان كان مخالفة فان قيل ان الخبر المشهور لا يفيد اليقين على ما ثبت سابقا مع انه يعتبر في معارضة الكتاب القطعي حتى يخص به عموم الكتاب ويزاد عليه فكيف يصح هذا اجيب بان الشهور وانما يفيد اليقين لكنه يفيد علم طائفة وقرب الى اليقين لانه فوق الظن وعمام الكتاب وان كان قطعيا لانه لا يكثر حاجده لاحتماله فكان هو قريبا من الظن ايضا الوجه الثاني من الوجوه الاربعة وهو ما خالف السنة المشهورة فان خبر الواحد اذا خالف الحديث المشهور برهان المشهور فوق الواحد فلا يقبل عند معارضة له مثاله على ما ذكره المصنف حديث القضاء بالشاهد واليمين فانه مخالف لقوله عليه السلام السنة على من ادعى واليمين على من انكر وهو مشهور ووجه مخالفته لوجهين احدهما انه عليه السلام قسم بحول اليمين المدعى واليمين للمتكبر والمصلحة تتأني السركة ولو جاز القضاء بالشاهد واليمين لطلبت هذه الصيغة والثاني ان المنتدأ اذا عرف باللام يوجب الحصر على الخبر قيل ان حديث القضاء بالشاهد واليمين مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية ورد باننا لا نسلم ان مثل هذا التركيب يفيد قصر الحكم ولو سلم انه يفيد ذلك لكن اللازم منه قصر الاستسهاد لا قصر الحجة وسجور ان يكون الشاهد واليمين حجة للاستسهاد كما علم القاضي ولو سلم ذلك لكنه ثابت بالقهوم المخالف وهو ليس بحجة عندكم وعند الخصم وان كان حجة لكن اذا عارضه دليل آخر اسقط الاحتجاج به فلا يكون العقل بالحديث مخالفا للكتاب والجواب ان مثل هذا التركيب اذا وقع في بيان مبهم اخرج اليه يلزم ان يكون حاضرا والالزام تأخير البيان عن وقت الحاجة وذا غير جائز على الشارع واذا افاد القصر افاد قصر ما كان البيان والبيان

الشهيدين لا الاستشهاد فكانت الحجة التي الشهادة مدخل فيها فخصم على
 المذكور لآخر والثابت بطريق المفهوم في ماعدا المذكور وليس الكلام فيه
 وإنما الكلام في الاقتصار على المذكور وهو مفهوم بلفظ التمر كيب لا بمفهومي
 ولا ينضم لمن خبر الواحد مما يعارض المفهوم من الكتاب وما يخالف الحديث
 المشهور حديث سعد ابن ابي وقاص ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب
 بالتمر فقال أينقص اذا جف قالوا نعم قال عليه السلام فلاذن فانه مخالف
 للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل جيدها ورد فيها
 سواء وقوله عليه السلام واذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم فان الرطب
 ان كان تمرا يعارض الحديث الاول وان لم يكن تمرا يعارض الثاني فان قيل انه
 تمر لكنه لا يجوز بيعه به لا خلافاً صفتها بالرطوبة واليبوسة قلنا لا اعتبار
 لا اختلاف الصفة بدليل قوله عليه السلام جيدها وورد فيها سواء فان لا يلزم
 من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالصفة
 مطلقاً ولو كان كذلك لكان بعض اختلاف الوصاف معتبراً وهو ما يكون موجبا
 لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان لا يبان بالتمر لا يمد امتثالا لطلب
 الرطب كالزبيب والغب قلنا ان المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا
 بمثل يقتضي اشتراط المماثلة في الكيل مطلقاً سواء كانت في حال يبوسة البدلين
 او رطوبة التمر واليبوسة او رطوبة الآخر فكلنا اشتراط زيادة مماثلة
 باعتبار جودة في احدهما على ما دل عليه حديث سعد فان التمر فضل جودة على
 الرطب من حيث الاشارة بساقط العبرة شرماً لانه ثبت باصل الحلقة لا يصنع العباد
 وإنما المعبرة تقاوت يكون بصنع العباد كالتفقد مع التسوية وكذا اشتراط زيادة
 مماثلة باعتبار وصف الرطوبة واليبوسة لانه ثابت باصل الحلقة ايضا ولا يمكن
 اشتراط هذه الزيادة بساقط العبرة لا يجوز ان يكون خبر الواحد الدال عليها مقبولاً
 والا لكان ناسخاً للمشهور فان قيل فعلى هذا ينبغي ان يجوز بيع المقل بغير المقل
 ولم يجز قلنا لان التفاوت فيه بصنع العبد لا باصل الحلقة اعلم ان ابا حنيفة استدلى
 بقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل على جواز بيع الرطب بالتمر كيبا بكل لان
 التمر ينطلق على الرطب لفة وشرماً فاذا كان الرطب تمرا فقد وجد شرط التفقد
 وهو المماثلة كيبا حالة العقد فكان بيع احدهما بالآخر كيبا جازياً وقال
 ابو يوسف ومحمد لا يجوز بيع الرطب بالتمر مطلقاً استدلالاً بالحديث سعد حيث
 قال انه دل بامارة قوله أينقص اذا جف على ان الواجب اعتبار المساواة باحد

الاحوال وعند اعتبار اعدل الاحوال تصير اجزاء الرطب اقل من اجزاء التمر
 بالخفاف فلا يكون البيع جائزا لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء التمر كما
 لا يجوز بيع غير القلي بالقلي لتفاوت قائم في الحال عند الاعتبار باجزاء غير القلي
 لكن ليس استدلالهما بحديث سعد بناء على انه مسلم به بلان خبر الواحد عند
 معارضته بالشهور كيف وانها مع ابى حنيفة في رد خبر الواحد عند المعارضة
 بالشهور بل لانها قالوا لا يخالف بين حديث سعد والحديث المشهور لان التمر
 لا يتناول الرطب في العرب بدليل ان من حلف لا يأكل تمرا اذا اكل رطبا لم يحنث
 في يمينه فوجب العمل به واجاب عنه ابو حنيفة بأنه قد ثبت ان الرطب تمر لفة
 وشراهما اليمين قد تختلف باختلاف العرف مع قيام الجنسية والرطوبة في الرطب
 وصف خارج الى المنع تارة والى الاقدام اخرى فتتميم اليمين به فلا يقاس البيع
 عليه قيل ان حديث سعد مرود لا يكونه مخالفا للحديث المشهور بل لانه دار
 على زيبين عياش وهو ممن لا يقبل حديثه الوجه الثالث هو خبر الواحد الوارد
 فيما مع به البلوى فان الحادثة اذا اشهرت وحق الحديث وعند كان ذلك بولاية
 المشهور كحديث جهر السمية وهو مروى ابو هريرة انه عليه السلام كان يجهر
 بسم الله الرحمن الرحيم ولما شد ذلك مع اشهار الحادثة مع انه معارض بالحديث
 اقوى جد في الصحة لم يعمل به طاعة المتأخرين من اصحابنا وهو مختار الكرخي
 قالوا ان الحادثة اذا اشهرت استحال ان ينفي على الصحيح ما ثبت به حكم
 الحادثة بخبر بان الحادثة في استفاضة نقل ما تم به البلوى فانه عليه السلام
 لم يقتصر على مخاطبة الاحكام بل كان يبلغه الى عدد يحصل به التواتر
 او الشهره وولم يشهره وشد مع اشهار الحادثة دل على زيافته وانقطاعه فلو كان
 لم معارضته خبر الواحد الشاذ مع عموم البلوى بالادلة الدالة على وجوب تبليغ
 احكام النبي عليه السلام وتأدية مقالاته على الاحكام او الادلة الدالة على عدالة
 الصحابة فان قيل فعل هذا لا يكون هذا الوجه وجه اخر من الانقطاع بل من
 الانقطاع هو اعطى معارضة الكتاب او الخبر المشهور اجيب بان هذا العمل هو الآخر
 باعتبار انه يحتمل كلاما ذكر مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد
 هذا الحديث لاشهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه وفي كلام الشارح
 رجة الله اشارة الى القضية العقلية لكن اعترض عليها بالانضمام انها قضية حتى
 يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل الاشتهار لكن رب اصل بطله الخبر قلت ان توفر
 الدواعي وعموم الحاجة يقتضي قطعها واعتراض على التمثيل بان حديث الجهر

(الخامس في الطعن) اعلم ان الطعن
 امامن المروي عنه او من غيره وكل منهما
 سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما
 بالقول او بالفعل والاول اما بالنفي الجازم
 او المترد او بالتأويل والثاني اما بالعمل
 بخلافه قبل الرواية او بعدها او بمجهول
 التاريخ او بالامتناع عن العمل بموجبه
 واما الثاني فلانه اما من الصحابة فيما
 لا يثبت الخفاء عليه او يحتمله وامامن سائر
 ائمة الحديث فالطعن مبهم او مفسر بما
 لا يصلح جرحا او يصلح فاما مجتهدا فيه
 او متفقا عليه فامامن بوصف بالنصيحة
 او بالعصية والعداوة فنشرح في بيان
 الاقسام واحكامها على التفصيل فقال
 (وهو) اي الطعن (امامن المروي عنه
 فنفيها) اي نفي المروي عنه الرواية عنه
 وانكاره لها صريحا (جرح) للحديث
 المروي لكذب احدهما قطعا لكن
 لعدم تعيينه لا يسقط عدتهما المتينة
 لان اليقين لا يزول باشك كيتين
 متعارضتين فيقبل رواية **ككل**
 منهما في غير ذلك الحديث (وتردده)
 اي تردد المروي عنه سواء نفي ولم يصبر
 عليه او قال لا ادري (وتأويله
 للظاهر) يعني اذ اروي عنه حديث
 ظاهر في معني وقد اوله بحمله على
 غير ظاهره كتحصيل العام
 وتقييد المطلق (مختلف فيه)
 اما الاول فقال ابو يوسف رحمه الله
 ترده جرح فصاره الكرخي والشيخان وسائر المتأخرين

بالسبعة مشهور عندهم والجواب ان المراد مجرد التمثيل فلا مناقشة فيه والوجه
 الرابع ما اعترض عنه الصحابة بان يختلفوا في حادثة با رأيهم ولم يحتجوا في تلك
 الحادثة بالحديث فان ذلك كان زيافة وانقطاعا ودليلا على وجود دليل اقوى
 منه فلا يعمل به (قوله احسن من عبارة القوم) فانه صرح بدخول كل من
 الاقسام الاربعة تحت المعارضة اثبات صريحا واثبات دلالة وعبارة القوم خالية
 عنه بل عبارة التفتيح تشير بان القسمين الاخيرين مقابل بالمعارضة لا داخل
 تحتها (قوله اما من المروي عنه) اي الراوي فانه يسمى راويا باعتبار نقله
 الحديث ومروا عنه باعتباره نقل السامع عنه فلو قال امامن الراوي لكان احسن
 على ملووق في البرزوي (قوله كيتين متعارضتين) فانهما لا تقبلان في تلك
 الحادثة وتقبلان في غيرها (قوله وانكاره لها صريحا) بان قال مارويت لك
 هذا الحديث قط وكذبت علي (قوله سواء نفي ولم يصبر عليه) بان قال لا اذكر
 اني رويت لك هذا الحديث اولم اروي (قوله اما الاول) اي تردد المروي عنه
 فاختلفوا فيه فقال الكرخي وابو يوسف وجاعة من اصحابنا واختاره القاضي
 وفخر الاسلام وشمس الائمة وبعض المتكلمين واحمد في رواية انه جرح وسقط
 العمل به وقال الشافعي ومالك وجاعة من المتكلمين واختاره محمد انه ليس بجرح
 ولا يسقط العمل به ومثاله ما رواه سلمان عن الزهري عن عروة عن عائشة
 انه عليه السلام قال ايما امرأة تكلمت بغير اذن ولها فنكاحها باطل وقد سأل ابن
 جريح الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه وتردد فيه فلم يتم به الحجة عندهم وتقوم
 عند الآخرين واستدلوا بالنقل والعقل اما النقل فارواه ابو هريرة ان النبي عليه
 السلام صلى صلاة العصر فلم على ركعتين فقام ذواليدن وقال يا رسول الله
 اقصرت الصلاة فسميت فقال عليه السلام كل ذلك لم يكن فقال ذواليدن قد كان
 بعض ذلك فاقبل رسول الله عليه السلام على الناس فقال احق ما يقول
 ذواليدن فقال ابو بكر وعمر نعم يا رسول الله فقام واتم صلاته اربع ركعات وجه
 الاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذى اليدن ثم عمل به بعد ما اخبره
 ابو بكر وعمر فلو لم يتم به حجة بعد الدلائل به واما العقل فلان الفرع الراوي عدل
 جازم بالرواية عن الاصل المروي عنه وهو غير مكذب له بل منكره انكارا توقيفا
 على ما هو الفرض فوجب قبول رواية الفرع عن هذا الاصل لحصول غلبة
 الظن بصدقه لعدائه ونسيان الاصل لا يقدح في صدقه كما لا يقدح فيه جنون
 الاصل وموته ولا يخفى عليك ضعف كل من الوجهين اما الاول فلان حديث

ذي الدين ليس من هذا القبيل لان ابا بكر وعمر ماروا عنه حديثا بل اخبر
 ما وقع من الحادثة وذو الدين ايضا ماروى عن النبي عليه السلام حديثا
 بل اخبر ما وقع من الحادثة والتي عليه السلام ايضا ما عمل بخبرهم بل بتدبيره
 ترك الشفع من الصلاة لانه معصوم عن التفرير على الخطاء كيف وانه لو عمل
 بخبرهم لزم ان يكون مقلدا لهم وهذا لا يجوز على الانبياء واما الثاني فلان الاصل
 كما يحتمل السهو والسيان والغلط فكذلك الفرع يحتمل ذلك كله في روايته عن
 الاصل فهما في الاحتمال سواء واذا تساوى باثبت التمازى بينهما فليترجح قول
 احدهما واستدل الاولون بما رواه عمار بن ياسر انه قال لعمر وكان لا يرى النبي
 الجنب اما تذكرنا امير المؤمنين اذ كنا في سرية فاجبنا فلم نجد الماء فاما
 انت فلم تصل واما انا فتحمكت في التراب فقلت ثم سألت النبي عليه السلام فقال
 انما يكفك ضربتان فلم يقبل عمر روايته مع كونه عدلا حجة لانه كان ناسيا
 لروايته ولم يتذكر وفيه نظر لانه ليس مما نحن فيه ايضا لان عمار لم يكن راويا
 عن عمر بل اخبره الحادثة ثم روى عن النبي عليه السلام ولم يذكر عمر واما عدم
 عمله بقوله فليس لانكار روايته عنه بل لظهور الشك حيث لم يتذكر الحادثة
 واليهما لم تعرض الشارح للاستدلال بهما بل اكتفى بالنسب المذكور ومن
 امثلة ذلك ان محمدا حين عرض الجامع الصغير على ابي يوسف انكر ابي يوسف على
 محمدست مسائل انه مارواها له وصححها محمد ولم يرجح غيرها بل اصر على روايته
 تلك المسائل عن ابي يوسف فدل هذا على ان محمدا لا يسطر الخبر بانكار الاصل
 (قوله واما الثاني) اعلم ان الحديث امان نص او ظاهر او محتمل او مشترك فان كان
 نصا فالواجب ان يعمل بالخبر لانه اذا كان نصا لا يحتمل الغير فلا وجه لمخالفته
 اياه الا لظلاله على الناسخ وتل الناسخ عنده ان يكون الناسخ عند غيره من
 المجتهدين فلا يترك النص لامر محتمل وان كان ظاهرا لمصلحة الراوى على غير ظاهره
 فقد اختلف فيه فذهب الكرخي واكثر مشايخنا والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 بل الاول الجمل على ظاهره وقال بعضهم لاخذ بمذهب الراوى وتأويله واجب
 لانه لم يحمله الاقرينة معانية لان النبي عليه السلام لا ينطق بلفظ مبهم تعريف
 الاحكام بل يراعى القرينة والراوى منه شاهد ذلك فيكون اهرفى من غيره فيصلح
 للترجيح وان لم يكن محتملا على الغير وقال ابو الحسن البصرى في الجبار ان لم يكن
 لتأويل الراوى وجه وقد علم الراوى مقصود النبي عليه السلام وجب البصير
 اليه وان لم يعلم ذلك وجوز ان يكون حمله على الرجوح لظهور نص او قياس

وقال محمد ومالك والشافعي ومن تبعهم
 ليس بمرح ولا حذر وابتان مثاله
 ماروى سلمان عن الزهري عن عروة
 عن عائشة رضى الله عنها انه عليه
 السلام قال انما امرأة الحديث
 وقد تردد فيه الزهري واما الثاني
 فذهب الكرخي واكثر مشايخنا
 والشافعي الى انه لا عبرة بتأويله
 والمعتبر ظهوره حتى قال الشافعي
 كيف اترك الحديث بقول من لو اصرته
 لحجته وقيل يحتمل على تأويله لان
 الظاهر انه لم يحمله الاقرينة معانية
 فيصلح للترجيح (ولغيره) اى تأويله
 لغير ظاهره كتعيين بعض معاني الجمل
 ونحوه مما ليس ظاهرا في بعض المحتملات
 (رد الباقي) من المحتملات لما مر ان الظاهر
 انه لم يحمله عليه الاقرينة معانية
 (وعلمه) اى المروى عنه (بعدها)

اي بعد الرواية عنه (بمخالفتها بشئنا) بان
 كان الحديث نصافي معناه غير محتمل
 لما عمله (جرح) للمروى لانه محمول على
 وقوفه على منسوخيته او عدم ثبوته
 اذ لو كان خلافه باطلا سقطت روايته
 ايضا (لا) عمله (قبلها) فان عمله بخلاف
 ما روى قبل روايته يحمل على ترك
 ذلك العمل بالوقوف على الحديث
 احسانا للظن به (ولا) عمله حال كونه
 (مجهول التاريخ) اي لم يعلم انه قبل
 الرواية او بعدها فانه لا يكون ايضا جرحا
 لان حجة الحديث لا تسقط بالشبهة
 (والامتناع عن العمل) بالحديث
 (كعمل بخلافه) وقت مر حكمه
 (و) الظن (اما من غيره) اي من غير
 المروى عنه (فان كان) ذلك الغير
 الطاعن (صحيحا) لا يحتمل الخفاء عليه
 (جرح) اذ لو صح لما خفي عليه حادة
 فيحمل على السياسة او عدم الوجوب
 او الانسناخ مثله قوله عليه السلام
 البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اي
 حكم زناه غير المحصن بغير المحصن وقوله
 عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة
 ورجم بالخيانة فالخلفاء الراشدون لم يعملوا
 بهما وهم الائمة والحديد مفضولة
 اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه
 حين لحق من نساء بالروم مرتدا ان
 لا يفتي ابدا وقال علي رضي الله عنه كفى
 بالثني فتنة فعمل ان النبي من عمر كان
 سياسة لاعلا بالحديث فلا يشا فيه
 القول بالنسخ

او غيرهما ووجب النظر علينا في دليله فان اقتضى ذلك وجب التصير اليه وان
 لم يقتض ذلك ولم نطلع على مأخذه وجب التصير الى ظاهر الخبر وان كان مجعلا
 او مشترا كوجه الراوي على احد وجوهه فالاولى حمله على ما حمله الراوي لما مر
 من ان الظاهر من حال النبي عليه السلام انه لا ينطق بلفظ مبهم خال عن القرينة
 والراوي منه بشاهد ذلك فيكون اعرف من غيره فتعينه احد وجوهه رد
 الباقي الوجوه ويصلح ترجيحا وان لم يكن حجة على الغير ونحوه ان الراوي اذا
 عين بعض محتملات المشترك او المجمل من الحديث وحمله عليه فذلك التعيين منه
 رد لاسائر الوجوه لكن لا يشترط الجرح بذلك التعيين لان المحبة هي الحديث وتأويله
 لا يتغير ظاهره ولما كان اللفظ محتملا للعماني والوجوه لغة لم يكن تأويله مبطلا
 لذلك الاحتمال ولا يكون تأويله حجة على غيره ايضا كما جهتاده فوجب فيه
 التأمل فان انضج له وجهه بوافق تأويل الراوي وجب على ذلك المجتهد اتباعه
 والاعمال بما انضج له من الدليل مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا
 يحتمل الفرق بالابتنان والفرق بالاقوال وقد اول ابن عمر بالابتنان وحمله عليه وقد
 حمل اصحابنا على الفرق بالاقوال لان في الحديث اشارة الى ان المراد الفرق
 بالاقوال لانهما متبايعان حقيقة حالة مباشرة العقد واما قبلها واما بعدها فاطلاق
 المتبايعين محان بطريق الاول او الكون والمجل على الحقيقة اولى (قوله اي بعد
 الرواية عنه) هكذا وقع في اكثر النسخ المقروءة علينا والاولى ترك كلمة عنه على
 ما وقع في البرزوي لان المقصود بيان حكم عمل المروى عنه اي الراوي بعد روايته
 لاحكم عمله بعد رواية السامع عنه (قوله اذ لو كان خلافه باطلا) بان خالفه لغة
 المبالاة بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت روايته مطلقا لانه ظهر انه
 لم يكن عدلا او كونه مغفلا وكلاهما مانع من قبوله فان قيل صار بالخلاف الباطل
 فاسقا مقصرا فلا يقدح في قبول ما روى قبله كالومات او جن قلنا ان الحديث
 قد بلغ اليه بعد ثبوت فسقه اذ لا بد في الرواية عنه من الاسناد اليه فاذا لم يحتز
 ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون فان الحياة والعقل كانا ثابتين
 قطعنا فلا يظهر بهما عدمهما (قوله احسانا للظن به) اي بالراوي (قوله
 والظن اما من غيره) اعلم ان الظن الذي يلحق الحديث من قبل غيرنا وبنفسه
 بالقسمة الاولى الى قسمين ما يكون من قبل اصحاب رسول الله وما يكون من قبل
 ائمة الحديث وينقسم كل واحد منهما الى قسمين اما الاول فيقسم الى ما يكون
 الحديث الذي ظن فيه من جنس ما لا يحتمل الخفاء على الطاعن والى ما يحتمله

وما

ولما منع عمر رضي الله عنه عن قسم
 سواد العراق بين الفاطميين حين قحه
 عنوة علم ان قسمه حنين لم تكن حتما
 فيخير الامام في الاراضي بين الحراج
 والقسمه (وان احتمل الحفاء فلا) اي
 فلا يكون جرحا لان التلدر يحتمل الحفاء
 كحديث زيد بن خالد الجهني في الوضوء
 بالقهقهة لانها نادرة لاسيما بين الصحابة
 وان لم يعمل به ابو موسى الاشعري
 (وان كان) الطاعن (من أمة الحديث
 فيجملة) اي يجمل الطعن وبهمه نحو ان
 الحديث غير ثابت او منكر او مجروح
 او متروك او زاو به غير عدل (لا يقبل)
 لان الظاهر العدالة بين المسلمين للعقل
 والدين لاسيما في القرون الثلاثة ولان
 قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة
 وهي اضعف فقبحا اولى (وحضره عما
 اتفق على كونه جرحا شرطا والطاعن
 ناصح) لا تنصب (جرح والإفلا)
 فلو فسر بغير المتفق على كونه جرحا
 شرطا بل يجتهد فيه لا يكون جرحا
 كالطعن بالاستكثار من غير فروع الفقه
 في حق ابي يوسف لان كثرة الاجتهاد
 ليس قوة الذهن والضبط ولو كان
 الطاعن منهما باعصية كطعن المحدثين
 في اهل السنة لا يسمع البحث (السادس
 في محل الخبر) اي الحادثة التي ورد فيها
 الخبر سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام
 او لم يكن والمراد خير الواحد ولذا حصر
 المحل في الفروع والاحتمال اذا الاعتقادات
 لا ثبت باخرة الاحاد لا بنائها على اليقين
 (وهو) اي محل الخبر

واما الثاني فيقسم ايضا الى قسمين الى ما يكون الطعن مبهما لا تفسير له والى
 ما يكون مفسرا بسبب الجرح وما يكون مفسرا ينقسم الى قسمين الى ما يكون ذلك
 مجتهدا في كونه جرحا والى ما يكون متفقا عليه والمتفق عليه ينقسم الى ما يكون
 الطاعن به موصوفا بالانفاق والتصبية والى ما يكون موصوفا بالعصية والعداوة
 مثال الاول وهو ما لحقه الطعن من قبل الصحابة قوله عليه السلام البكر
 بالبكر جلد مائة وتغريب عام تمسك به الشافعي فجعل النبي الى مدة السفر من
 تمام الحدز ناه غير المحصن وتمسك بقوله عليه السلام التيب بالتيب جلد مائة
 ورجم بالحجارة وجعل جلد مائة من تمام حد المحصن قلنا ان الخلفاء لم يعملوا بهما
 وهم الامم والحدود مفضولة اليهم حتى حلف عمر رضي الله عنه حين لحق من نفاه
 بالرؤم مرتدا ان لا ينفي ابدا وقال علي كوفي بانني فتنة فعمل ان النبي الواقع من عمر
 لم يكن حدا عملا بالحديث اذ لو كان حدا لما حلف على عدمه واللازم باطل
 لوجود الخلف منه فاللزوم مثله بيان الملازمة ان الحد لا يترك بالارتداد لانه حق
 الله تعالى فعمل ان ذلك كان سياسة منه لمصلحة وهو موقوف على رأي الامام كإني
 رسول الله حيث انضمت اليه ومعلوم ان الخنث لا يوجب النبي حدا
 بالاجماع واذا كان النبي سياسة لاحد عملا بالحديث يجعل الحديث
 على التسخ او على الضعف (قوله ولما منع عمر رضي الله عنه) ان الامام اذا قبح بلدة
 عنوة كان له ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم وارضيتهم بين الفاطميين وله ان يدعهم
 احرازا ويضرب عليهم الجزية ويترك الاراضي عليهم بالحراج وقال الشافعي
 له ذلك في الرقاب دون الاراضي لا يعلية السلام قسم غير متناهي حين قحهما
 وكذلك فعل في كل بلدة قحها عنوة وقلنا ان عمر لما فتح سواد العراق عنوة من
 عليهم رقابهم وارضيتهم وجعل عليهم الجزية في رؤسهم بالحراج في ارضيتهم
 مع علمنا انه لم يخف عليه قسمه رسول الله بخير وغيرها فمرضا ان ذلك لم يكن حتما
 من النبي عليه السلام على وجه لا يجوز غيره والامام منع عمر رضي الله عنه (قوله
 كحديث زيد بن خالد الجهني) روى ان النبي عليه السلام قال الا من ضحك منكم
 قهقهة فليعد الوضوء والصلاة جميعا اي قهقهة في صلته وقد حفي ذلك على
 ابي موسى الاشعري وعمل بخلافه (قوله وان كان الطاعن من أمة الحديث)
 اعلم ان الطعن من أمة الحديث لا يخلو من ان يكون مبهما او مفسرا فان كان
 مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت او منكر او فلان متروك الحديث وليس بشيء
 او لم يسمع بعدل او مجروح من خبران يذكر سبب الطعن فهذا النوع من الطعن لا يصلح

والثاني اما فيه الزام محض او الزام فيه اصلا او فيه الزام من وجه دون وجه فشرح في بيان الاقسام الخمسة واحكامها فقال (فالعبادات) سواء كانت خالصة مقصودة كانت كالصلاة والزكاة والحج ومحذو ذلك او لا كما لو ضوه والاخصية او غالبة على العقوبة كما خلا كفارة الفطر من الكفارات او على المؤونة كصدقة الفطر او مغلوبة عنها كالعشر (ثبت بخبر الواحد بالشرائط) السابقة فاذا اعتبرت الشروط (فلا يقبل خبر الفاسق والمستور فيها) اي في العبادات لانتفاء بعض الشروط (وان قبل) خبرهما (في الديانات) كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته (بالحرى) اي بشرط انضمام الحرى اليه وذلك لان الطهارة والنجاسة امر لا يستقيم تلقيه من قبل العدول اذ في كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة حال الماء خرج فلا يكون خبرهما ساقط الاعتبار فوجبنا انضمام الحرى به بخلاف امر الاحاديث فان ناقليهاهم العلماء الاتقياء فلا خرج اذ لم يعتبر قول الفسيف والمستورين في الاحاديث (ولا يقبل) (خبر الصبي والمعتوه والكافر مطلقا) اي في الاحاديث والديانات لانتفاء الاهلية وعدم الضرورة (واختلف) في قبول خبر الواحد (في العقوبات) روى عن ابى يوسف

جر حائذ الجمهور من الفقهاء لان العدالة ثابتة ظاهرا لكل مسلم باختيار عقله ودينه خصوصا في القرون الثلاثة فلا يترك هذا الظاهر بالظن المبهم ولان قبوله يبطل السنن ولانه لا يقبل في الشهادة فكذا في الرواية وان كان الجرح مفسرا فلا يخلو اما ان يفسره بشي لا يوجب الجرح او يوجب الجرح فالاولى لا يصلح جرحا بالاتفاق والثاني لا يخلو اما ان يكون الجرح بذلك السبب متفقا عليه او مختلفا فيه وعلى التقديرين لا يخلو اما ان يكون من متعصب في المذهب او في الدين او ناصح فيهما فهذه اقسام لا يصلح الجرح منها الا ما هو مفسر بما يصلح الجرح اتفاقا من غير تعصب (قوله سواء كان خبرا عن النبي عليه السلام) اشارة الى ان المراد بيان محل مطلق الخبر لا محل خبر النبي عليه السلام فقط (قوله اول) اي اول مقصودة (قوله كما خلا كفارة الفطر) من كفارة الظهار والقتل واليمين فان الغالب فيها العبادات واما كفارة الفطر فالغالب فيها العقوبة (قوله بالشرائط السابقة) من العقل والاضبط والعدالة والاسلام وعدم مخالفة الكتاب والسنة ولا يشترط العدد عند الجمهور وشروط بعضهم العددا ايضا حتى لا يقبل فيها اي في العبادات المذكورة الا رواية عدلين قلنا ان الاصل في قبول خبر الواحد اجماع الصحابة فلا يعتبر مخالفة احد في مقابلته اجماعهم ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء الكذب وذلك حاصل عند انعدام اعدادا اذا وجد الشرائط المذكورة وليس زيادة العدد تأثير في انتفاء صحة الكذب واشتراطه في الشهادة غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره (قوله فلا يقبل خبر الفاسق آه) وقد ذكرنا تفصيله بنص في الانقطاع الباطن بتقصان في الناقل (قوله فوجبنا انضمام الحرى به) اي لعدم كون فسقهما مهذرا بالكلية او جيبنا انضمام الحرى جبرالتقصان الفسق (قوله واختاره الجصاص) وهو مذهب الجمهور ايضا واستدل الشارح عليه بوجهين احدهما الحاق خبر الواحد في باب الحدود والعقوبات بالبينة بطريق الدلالة فان الاجماع منعقد على قبول البينة في الحدود وانها خبر الواحد وان كان من شهد بها اربعة كما في حد الزنا لعدم بلوغها حد الشهرة والنواتر فالحق بها ثبوتها بحديث برويه الواحد بطريق الدلالة لاسوائها في افادة الظن فان البينة لا تفيد اليقين قطعا لكونها خبر واحد بل انما شرعت لترجيح جانب الصدق والثاني بدلالة النص الذي ورد في زنا معان فان حد الزنا ثبت في غير ما عن بدلالة هذا النص مع ان فيه شبهة وقد يستدل عليه

واختاره الجصاص انه يقبل فيها لدلالة الاجماع على العمل بالبينة وانها خبر الواحد ﴿بما اوجب﴾

وبدلالة النص الذي فيه شبهة كالرجح
 في حق غير ما عز وذهب التأخرون
 واختاره الكرخي انه لا يقبل لتمكن الشبهة
 في الدلائل والعقوبات تندري بها وانما
 ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس
 فلا يقاس ثبوتها بحديث برويه الواحد
 على ثبوتها بالبينة والثابت بدلالة النص
 قطعي كما سبق والثابت بخبر الواحد
 ليس في هذه المرتبة (واما حقوق العباد)
 وهي باقتسامها الثلاثة ثبت بخبر الواحد
 بالشرائط المذكورة واما ثبوتها بخبر
 يكون في معنى الشهادة (فا فيه الزام
 محض) كالبيع والاجارة ونحوهما
 (بشروط فيه الولاية) فلا يقبل شهادة
 الصبي والعبد (ولفظ الشهادة والعدد
 عند الامكان) حتى اذا لم يمكن عرفا
 لا بشرط كشهادة القابلة (بشرائط
 الرواية) التي سبقت صيانة لحقوق العباد
 ولان فيه معنى الازم فيحتاج الى زيادة
 توكيد والشهادة بهلال الفطر من
 هذا القيل لما فيه من خوف التزوير
 والتليس (وما لا الزام فيه اصلا)
 كالوكالات والرسالات في الهدايا
 والودائع والامانات وما اشبه ذلك ثبت
 بخبر الواحد (لا يشترط فيه التيميم)
 فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي وابد
 والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
 اللازمة ههنا فان في اشراط العدالة
 في هذه الامور غاية الحرج على المتعارف
 بعث الصبيان والعبيد لهذه الاشغال
 والعدول لا يتصبون دائما للعاملات
 الحسيسة سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة
 والتجاسة

بما اوجب ابو يوسف حد الزنا بالواطئة بدلالة نص الزنا مع ان مواضع الشبهة
 مخصوصة عنه والعام مخصوص دليل فيه شبهة والدلالة الظني ظني ايضا فاذا
 جوز اثباته به فيلحق الواحد اولى اذا لقياس بعرض العام المخصوص دون
 الخبر الواحد ويستدل ايضا بان الحدود شرع عملي من الشرائع فجاز اثباتها
 بخبر الواحد كسائر الشرائع واحتمال مجرد الشبهة مع صحة الخبر غير معتبر في سقوط
 الحد اذ لو كان ذلك الاحتمال شبهة لكان احتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه
 على ما شهد به شبهة ايضا والذي ظهر من كلام الشارح انه اختار مذهب التأخرين
 حيث استدل عليه بان الدلائل الدالة على قبوله لا يخلو عن شبهة والعقوبات
 تندري بالشبهة ثم احاب عن دليل الجمهور وسكت عليه وحاصل جوابه عن الوجه
 الاول ان الحدود انما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس اذ القياس ان لا ثبت به
 ايضا لما فيه من الشبهة والظن فلا يصلح مقبسا عليه لثبوتها بخبر الواحد
 والجواب عنه انهم لم يثبتوا ثبوتها بخبر الواحد بثبوتها بالبينة بطريق القياس
 حتى يقال انه لم يصلح مقبسا عليه بل بطريق دلالة الاجماع المتعدد على ثبوتها
 بالبينة وحاصل جوابه عن الوجه الثاني ان الثابت بدلالة النص قطعي فيثبته
 الحدود بخلاف خبر الواحد حسنه ظني فلا يثبت به الحدود والجواب عنه ان الثابت
 بدلالة نص قطعي ايضا واما الالاب بدلالة نص فيه شبهة فليس بقطعي
 ايضا كافي النص الوارد في رجم ما عز فانه ظني لكونه خبر واحد فكذا دلالاته
 والجواب عن قولهم والعقوبات تندري بالشبهات ان مثل الشبهة المتمكنة في الدلائل
 موجودة ايضا في البينة لاحتمال كذب الشاهد وغلطه ونسيانه ولكن لقائل
 ان يقول ان الشهادة حجة للاظهار عند القاضي لا لا يحجب الحد ابتداء لان وجوب
 الحد ثابت باية السرفرة والزنا والغذف ولكن ما ظهر عند القاضي الا بالشهادة
 بخلاف خبر الواحد فان الكلام ههنا في ثبوت الحدود به اقتداء في حق من
 لم يثبت الحد في حقه بالكاتب والخبر التواتر والمشهور لان اظهارة به عند القاضي
 فظهر الفرق بين خبر الواحد والشهادة من هذا الوجه قلت هذا متفق عليه
 عند الشرب لانه لم يثبت قطعي من الآية والتواتر والمشهور من الحديث بل يثبت
 ابتداء عند القاضي بالشهادة وهذا يكفي في عدم الفرق بينهما (قوله ونحوهما)
 كالرضاع في التكاح وفي ذلك الميم بان تزوج امرأة فاحبره عدل واحد انها
 اخته من الرضاع والحرية في ملك الميم بان اخبر عدل بانها حرة الابوين فان
 هذه الاخبار من قبيل ما فيه الزام محض ولا يقبل فيه خبر واحد وان كان عدلا

بل بشرط فيه العدد والعدالة واعلم ان في ثبوت الرضاغ بخبر الواحد خلاف مالك
 وفرق عند اصحابنا بين الرضاغ الطارىء والرضاغ المقارن للعقد وقد ذكرناه
 في شرحنا على الملتقى فارجع عليه (قوله بهلال الفطر) لانهم يتفقون بالفطر
 فيكون حقالهم والشهادة تلزمهم الكف عن الصوم فيكون بمافيه الزام محض
 فشرط العدد بخلاف هلال رمضان فانه محض حق الله تعالى فثبت بخبر الواحد
 (قوله لان العمل بالاصل ممكن) وذلك لان الاصل في الماء الطهارة فيمكن العمل به
 فلم تكن الضرورة لخبر الفاسق لازمة الا ان خبره لم يهدر بالكلية بل قبل ولعدم
 اهدار فسقه قلنا يجب ضم العمري ترجيحاً لطرف قول الفاسق على الاصل
 حتى ان الفاسق لو اخبر بنجاسة الماء وكان في نحره كذاك يترك الاصل ويعمل
 بخبر الفاسق ولو كان في نحره طهارته علمنا بالاصل (قوله كذل الوكيل آه)
 فان فيه الزام الكف عن التصرف فيما وكل واذن فيه وباعتبار كونه تصرفاً
 في خاص حقه ليس فيه الزام (قوله عملاً بالشهين) فان كونها مما فيه الزام
 يقتضي اشتراط العدالة والعدالة معا كونها مما لا الزام فيه يقتضي عدم اشتراطهما
 معا فاشتراطنا احدهما دون الاخر عملاً بالدليلين (قوله في نفس الخبر) لا بدوا
 من بيان تحديده على ما شرعنا قوله في نفس الخبر ثم يبان تنوعه الى انواع
 واعلم انهم اختلفوا في تحديده قبل لا يحدد نفسه على ما قالوا في تحديد العلم وقيل
 لانه ضروري واختاره صاحب الفتح واستدلوا على ضروريته بوجهين
 احدهما ان كل احد يعلم انه موجود وهذا خبر خاص واذا كان الخبر المفيد ضرورياً
 فالخبر المطلق كذلك ضروري لانه جزء من المفيد وجزء الضروري ضروري
 فان قيل الاستدلال على كونه ضرورياً ينافي كونه ضرورياً لان الضروري
 لا يقبل الاستدلال قلنا كون العلم ضرورياً كيفية لحصوله وانه يقبل الاستدلال
 والذي لا يقبل الاستدلال هو نفس الحصول الذي هو معرض الضرورة فانه
 يمتنع ان يكون حاصله بالضرورة وبالاستدلال لتنافيهما حاصله له يجوز ان يكون
 الشيء ضرورياً وطريق العلم بضروريته كسبية وثابتهما التفرقة بين الخبر
 والانشاء بالضرورة من غير حاجة الى الاستدلال وهذه التفرقة لا تكون الا بعد
 معرفتهما فيكون تصورهما بديهما لان السابق على البديهي بديهي البينة
 واجيب عن الاول بانه لا يلزم من حصول امر تصور اذ قد يحصل الشيء
 ولا يتصور ذلك الشيء وقد يتصور الشيء قبل حصوله ثم يحصل فتعابراً واذا تعابراً
 فتقول المعلوم ضرورة في ذلك الخبر الخاص هو نسبة الوجود الى ذاته اثباتاً

فان ضروريتهما غير لازمة لان العمل
 بالاصل ممكن (وما فيه الزام من وجه)
 دون وجه كذل الوكيل وجر المأذون
 وفسخ الشراكة والمضاربة ووجوب
 الشرائع على المسلم الذي لم يهاجر
 (بشرط فيه) بعد وجود سائر الشرائط
 (اما العدد والعدالة عنده) اي عند
 ابي حنيفة رجه الله (ان كان المخبر
 قسولياً والاولا) اي وان لم يكن المخبر
 قسولياً بل وكيلاً او رسولاً (فلا)
 يشترط العدد والعدالة بل يقبل
 خبر الواحد غير العدل وذلك لان الوكيل
 والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل
 فينتقل حبارتهما اليهما فلا يشترط
 شرائط الاخبار من العدالة ونحوها
 في الوكيل والرسول بخلاف الفضول
 وانما اكتفي باحد الامرين عملاً بالشهين
 (وقالاهو) اي القسم الثالث الذي
 فيه الزام من وجه دون وجه (كالثاني)
 من الاقسام الثلاثة وهو ما لا الزام فيه
 اصلاً لان الثالث ايضاً من باب المعاملات
 والضرورة مشتركة قلنا فيه الفناء
 شبه الازام البحث (السابع في نفس الخبر)

وهو غير تصور النسبة التي هي ماهية الخبر في الحقيقة فلا يلزم ان تكون ماهية
 الخبر ضرورية حاصلة ان الضروري هو حصول الخبر دون تصور والنزاع
 في تصور هو حصوله وعن الثاني بان التميز بالضرورة هو حصول النسبة
 الخبرية والانشائية لا تصورها ويلزمه كون الحصول ضروريا بالتصور والنزاع
 فيه والاكثر على انه مجردم اختلفوا في التحديد اقول عرفه الجمهور بانه هو الكلام
 المحتمل للصدق والكذب وازادوا بالكلام المركب التام المشتمول للخبر والانشاء
 واحتمال الصدق والكذب ان ذلك الكلام اذا لم يلاحظ معه خصوصية
 التكلم ولا خصوصية الخبر بل نظر الى محصل مفهومه وهو ان المحكوم عليه هو
 المحكوم به اولى اياه كان صالحا للاتصاف بكل منهما بدلا عن الآخر على
 السواء فيتناول خبر الله وخبر الرسول وغيرهما مما لا يحتمل الكذب قطعا وخبر
 الكاذب مما لا يحتمل الصدق اصلا واورد عليه بن الصدق هو الخبر المطابق
 للواقع والكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع فعرّف الخبر بهما دور وقع بان
 الصدق والكذب يديهيان فلا يعرفان حتى يلزم الدور في تعريف الخبر بهما ولوسلم
 انهما كسبتان لكن الصدق عبارة عما تطابق تسبته النفسية لتسبته الخارجية
 فلا دور لعدم اخذ الخبر في تعريف الصدق والكذب وقد يدفع ايضا بان المأخوذ
 في تعريف الخبر هو الصدق والكذب اللذان هما صفة الخبر اعني مطابقته
 للواقع وعدم مطابقته وما اخذ في تعريفه الخبر هو الصدق والكذب الذي هو
 صفة التكلم فلا دور ايضا وفي هو الكلام المحتمل للصدق والتكذيب ولا يخفى
 عليك ان هذا القائل ما زاد على تعريف الجمهور الا توسيع دائرة الدور لان
 التصديق هو الاجبار عن كون التكلم صادقا والتكذيب عكسه فيتوقف
 معرفته على الصادق والصادق على الصدق والصدق على الخبر وفيه الدور
 بتوقف الشيء على نفسه ثلاث مراتب والجواب الجواب وعرفه ابو الحسين
 واتبعه بانه هو الكلام المفيد بنفسه اضافة امر الى امر اشبهت انفسا وازادوا
 بالكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة على ما هو جوابه واخر جوابا عن
 الكلام تعريف الحرف الواحد وما انتظم من الحروف المتخيلة او المكتوبة
 وما انتظم من المجموعة التي لا تخبر وقالوا هذا هو الكلام الذي يعنى به الشخص
 متكلم في اللغة واورد عليهم بحقوق بانه كلام ولا يتناول تعريف المذكور
 للكلام واجابوا عنه بانه مركب من الحروف المسموعة المتميزة تقديرا وتسمية
 الاستعمال ايضا واجابوا عنه بالترام انها ليست بكلام واخر جوابا عن تعريف الخبر

يقيد المقيد اضافة امر الى امر الالفاظ المفردة ويقيد الثني والاثبات المركبات
 الناقصة كالاضافية والتوصيفية والمركبات النامة الانشائية بالقياس الى
 معانيها الحقيقية ويقيد بنفسه المركبات الانشائية من حيث اوفادتها للوازمها
 الخبرية كإفادته مثلاً معنى اطلب منك القيام واورد عليهم بلزوم كون نحو
 الغلام الذي زيد اوليس زيد خبراً لانه كلام منتظم من الحروف المسبوقة المثمرة
 ومقيد بنفسه اضافة امر الى امر اثباتاً او نفياً لانها تقيد ان اضافة غلام الى زيد
 اثباتاً في الاول ونفياً في الثاني مع انها ليسا بخبر بل وصف لعدم احتمالهما
 الصدق والكذب وهو من لوازم الخبر شامل لجميع افراده واجب بان المراد
 بالاثبات والثني في التعريف هو الحكم بوقوع النسبة او لا وقوعها اعني ايقاعها
 او انتزاعها وليس في شيء من المثالب ايقاع ولا انتزاع صادر عن التكلم بل فيها
 اشارة الى حكم معقول وعرفه عبدالقاهر بله القول المقضي نصريحه نسبة معلوم
 الى معلوم بالثني واثبتت وهو قريب لتعريف ابي الحسين لان المراد بالمقضي هو
 المقيد ونصريحه بنفسه وبالنسبة الاضافة والمعلوم الامر مضموما اليه
 صفة المعلومية واورد عليه بانه يقتضي ان لا يكون قولنا ما لا يعلم بوجه
 من الوجود لا يثبت ولا يثني خبراً لامتناع ان يقال ما لم يعلم بوجه من الوجود
 معلوم فخرج بقوله معلوم الى معلوم مع انه خبر واجب عنه بان ما لم يعلم بوجه
 من الوجود اعني المجهول المطلق له ذات وصفة فتلك الصفة اعني مفهوم
 اللامعروفة معلومة لنا بلا اشتباه كما ان مفهوم المعلوم كذلك وتلك الذات المتصفة
 باللامعروفة اذا توجه العقل اليها بهذه الصفة كما في قولك ما لا يعلم بوجه من
 الوجود صارت معلومة بهذا الاعتبار وصالحة لان يحكم عليها بانها متصفة
 بامتناع الحكم من حيث انصافها بهذه الصفة فمعلوميتها باعتبار التوجه اليها
 بهذه الصفة كافية في اندراجها تحت المعلوم ودخول ذلك القول في حد الخبر
 ومصححة الحكم عليها بانها لا يثبت ولا يثني اي لا يحكم عليها اصلاً سوى هذا الحكم
 (قوله وهو انواع اربعة) شروع في تقسيمه وله تقسيمات باعتبارات مختلفة
 فباعتبار قائله ينقسم الى منواتر ومشهور واحاد على ما تقدم وباعتبار حكمه الذي
 اشتمل عليه ينقسم الى صادق وكاذب والمراد بالحكم ههنا هو الذي يقوله الخبر
 في خبره اعني ايقاع النسبة او انتزاعها لانه الموصوف بالاحتمال بالصدق او الكذب
 على ما صرح به السيد الشريف في اول شرح الفتح لا الحكم بمعنى وقوع النسبة
 او لا وقوعها على ما زعمه التفتازاني ثم لا واسطة بينهما عند الجمهور لان الحكم

(وهو) انواع (اربعة) الاول (ما علم
 صدقه كخبر الرسل عليهم السلام) فان
 الدليل القاطع دل على عصمتهم من
 الكذب وحكمه الاعتقاد بصدقه
 والامتناع به قال الله تعالى وما آتاكم
 الرسول فخذوه والآية (و) الثاني
 (ما علم كذبه كدعوى فرعون الربوبية)
 وحكمه اعتقاد البطلان والاشغال برده
 باللسان

بالمعنى

بالمعنى المذكور ان وافق الخارج فهو صدق والافكاذب وقال الجاحظ
 ينقسم الى صادق وكاذب والى ثالث ليس اياهما لان الخبر اما ان يكون مطابقا
 للواقع اولا فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني اما
 ان يكون معه اعتقادا للمطابقة اولا وان لم يكن مطابقا فاما ان يكون معه
 اعتقادا للمطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا فصارت
 اقسام الاول منها وهو المطابق للواقع والاعتقاد صدق والرابع وهو غير المطابق
 له مع اعتقاد عدم المطابقة كذب والاربع الباقية واسطة بينهما الامثلة ظاهرة
 واجتنب بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجهه ان التي عليه السلام
 لما اخبر عن نبوة محمد صلى الله عليه وآله كذبا ام به جنة ووجهه ان التي عليه السلام
 من به جنة والافتراء هو الكذب والاختبار خالة الجنون ليس بكذب لانهم اوقعوه
 قسياله ولا صدق فيه لانهم لم يعتقدوا صدقه واجيب عنه بان الاعتبار لاعتقاد
 المخبر لا لاعتقاد السامع وبان المعنى افترى ام لم يفتر فيكون محتملا لان الجنون
 لا افتراء به قصد او لم يقصد للجنون حاصله ان التردد بين الكذب وغيره لان
 قوله افترى ام لم يفتر بل هو محتمل فكان معناه اخباره اما كذب او ليس
 بخبر جنونه وقيل ان الخبر منحصر في الصدق والكذب لكن لاعلى الوجه الذي
 اعتبر الجمهور وتقريره ان الخبر اما ان يكون مطابقا واعتقادا للمخبر اولا فان طابق
 واعتقد كان صدقا وان لم يكن كذلك سواء كان اتفاقا بانتفاء المطابقة او الاعتقاد
 او كلاهما كان كاذبا والصدق بهذا التفسير عين الصدق على تفسير الجاحظ
 واما الكذب بهذا التفسير فهو ان الكذب بتفسير الجاحظ واعتقادا لقوله
 تعالى انما جاءك المنافقون قالوا نشهد انك رسول الله والله يعلم انك رسول الله
 يشهدان المنافقين لكاذبون حيث كذب الله تعالى المنافقين في اخبارهم عن
 رسالته محمد عليه السلام وان طابق الواقع حيث لم يكن يعتقد لهم فدل على
 اعتقاد اعتقاد المطابقة واجيب بان التقدم على سببه تعالى اياهم بقوله ان
 المنافقين لكاذبون خبران احدهما قوله تشهد والآخر قوله انك رسول الله
 والتكذيب متوجه الى الاول لان شهادتهم وان طابق الواقع لكنهم لم يعتقدوا
 المطابقة فكانت خبرا كذبا ونحوها ثم يقرر ان الكذب لان مذهبه ان صدق
 الخبر انما يكون بمطابقة الواقع وان يكون معتقدا للخبر واذا اتفق احدهما او كلاهما
 كان كذبا وباعتبار علمنا بالصدق والكذب ينقسم الى انواع اربعة لان الخبر
 اما معلوم صدقه كخبر الله وخبر الرسول فانه من حيث الاضافة الى الصادق

صادق قطعا والباطل دلالة المعجزة على صدقهم لكن اللازم باطل فاللزوم
 مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان دلالة المعجزة قطعية وتختلف
 المدلول عن الدلالات القطعية ممنوع لكن المراد بالقطعية ههنا الجمع من القطعية
 العقلية التي بمنع الخلف عنها عقلا على ما ذهب اليه الاشاعرة فانهم قالوا بالدلالة
 المعجزة عقلية بمنع الخلف عنها عقلا وان لم نعلم وجه دلالتها بعينها اولهذ قالوا ان
 خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في نفسه لله تعالى لكونه ممنوعا ومن
 القطعية العادية التي بمنع الخلف عنها عادة على ما ذهب اصكث الماتريديين
 وكذا خبر التواتر معلوم صدقه بالاضافة الى معجزة ثم صدق هذا النوع من الخبر
 اما ضروري او نظري والضروري اما ضروري بنفس الخبر بان افاد بنفسه العلم
 الضروري بمضمونه وهو التواتر واما ضروري بغيره بان استفيد العلم الضروري
 بمضمونه من غير الخبر اى يكونه موافقا للضروري بان يكون متعلقه معلوما
 لكل واحد من غير كسب وتكرر نحو الواحد نصف الاثنين والنظري مثل خبر
 الله وخبر الرسول وخبر اهل الاجماع فان كل واحد منها علم صدقه قطعا بالنظر
 والاستدلال والخبر الموافق للنظر الصحيح في القطعيات نظري ايضا نحو العالم حادث
 وحكم هذا القسم ان يعتمد بصدقه ويمثل بامرء واما معلوم كذبه كدعوى
 فرعون الربوبية وحكمه اعتقاد بطلانه والاشغال برده واما محتمل للصدق
 والكذب بلان بجان كخبر الفاسق وحكمه التوقف فيه حتى يبين لقوله تعالى ان
 جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية واما راجح صدقه كخبر العدل المستجمع للشرائط
 المذكورة للرؤية والابتنى عليك ان هذا التقسيم لا ينافي كون الخبر في نفسه مع
 قطع النظر عما اضيف اليه محتملا للصدق والكذب (قوله فانه محتمل للصدق باعتبار
 دينه وعقله ومحتمل الكذب) يعنى اضافته الى الفاسق لانخرج الخبر عن وضعه
 الاصلى اعنى احتمال الصدق والكذب كما اخرجته اضافته عن وضعه الاصلى
 في الاقسام الثلاثة الباقية (قوله لانه مدلوله الاصلى) واعلم ان الجملة الخبرية كزيد
 قائم اوليس بقائم مثلا مشتملة على حكم ايجابى اوسلبى مفعول للخبر في خبره هذا
 ويعبر عن هذا الحكم بالنسبة التامة الذهنية اعنى الايقاع والانتزاع وهذه النسبة
 الذهنية ان طابقت النسبة التي بين زيد والقيام في الخارج في الكيفية بان تكونا
 ثبوتيتين معا اوسلبيتين معا كان الخبر صادقا وان لم تطابقها بان كانت الذهنية
 ثبوتية والنسبة الخارجية سلبية او بالعكس كان الخبر كاذبا وتحقيقه ان الجملة
 الخبرية تدل على نسبة تامة ذهنية مشتملة بحصول نسبة اخرى في الواقع موافقة

(و) الثالث (ما يحتملها) اى الصدق
 والكذب (بلان بجان) لاحدهما على
 الآخر لانتهاء المرجح (كخبر الفاسق)
 فانه محتمل الصدق باعتبار دينه وعقله
 ويحتمل الكذب باعتبار تعاطيه محظور
 دينه او نقول يحتمل الصدق لانه مدلوله
 الاصلى ويحتمل الكذب احتمالا يساويه
 لانه وان كان احتمالا عقليا لكنه يقوى
 بفسق الخبر (وحكمه التوقف فيه)
 لاستواء جانبيه كيف وقال الله تعالى
 ان جاءكم فاسق بنبأ الآية

(و) الرابع (ما يترجم صدقه) على كذبه (كخبر العدل المستجمع للشرائط) المذكورة في الرواية فلن جانب صدقه راجح
 اظهر غلبة عقله ودينه على هواه ﴿٢٣٧﴾ وشهوته بما تناه عنه واجب الفسق وحكمة العمل به لاعتقاده

بحقيقته قطعاً والمقصود ههنا هذا النوع (وله) اي ولهذا النوع (اطراف) ثلاثة ولكل طرف عزيمة ورخصة الطرفين الاول (طرف السماع) وعزمته ان تقرأ على المحدث) فنقول أ هو كما قرأته فيقول نعم (او يقرأ) المحدث (عليك والاول) وهو ان تقرأ على المحدث (اولى) عند الفقهاء (خلافاً للمحدثين) فانهم قالوا انه طريقة الرسول عليه السلام وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه عليه السلام فانه كان مأموناً من السهو اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد اعادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التليذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الامنة (والكتاب والرسالة من الغائب كالخطاب) من الحاضر اما الكتاب فلي رسم الكتب وهو ان يكون محتوماً يختم معرف معنونا يعني يكتب فيه قبل التسمية من فلان ابن فلان الى فلان ابن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول حدثني فلان عن فلان الى ان قال عن النبي عليه السلام ويذكر متن الحديث ثم يقول اذا بلغك كتابي هذا وفهنته فحدث به عنى بهذا الاستاذ واما الرسالة فكان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان ابن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك

الاولى في الكيفية وهذه النسبة الاخرى المشعر بها مدلوله الخبر ايضا لكم انتم وسط الاولى والمقصود بالافادة في الكلام هي النسبة الاخرى فان كانت هذه النسبة الاخرى حاصلة كان الخبر صادقا والا كان كاذبا ومن ثم قيل ان صدق الخبر هو ثبوت مدلوله معه وكذبه تخلف مدلوله عنه فان قيل فهل يجوز تخلف مدلول الكلام عنه قلنا نعم ولا استحالة فيه لان دلالة الجملة الخبرية على النسبة الذهبية وضعية لاعقلية ودلالة التسمية الذهبية على حصول النسبة الاخرى بطريق الاشعار بلا استلزام عقلي ومن المعلوم ان تخلف الجملة الخبرية عن مدلولها بلا واسطة جائز لكون دلالتها عليه وضعية لا عقلية فجواز تخلف مدلولها بالواسطة عنها الاولى وهذا معنى ما قاله الشارح ان مدلوله الاصلى هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي لكنه يساوي مدلوله الاصلى في الاحتمال لفسق الخبر (قوله السماع اه) واعلم ان وجوه الاخذ للحديث ومجمله عن الشيوخ مما يمة الاول وهو اعلا من عند المحدثين السماع من لفظ الشيخ بان قرأ الشيخ الحديث عليك اكثر من كتابه او من حفظه باملاء وغير املاء وسبب من يسهول في حالة الاداء لما سمعته حدث فلان او اخبرنا او ابانا وسمعت فلانا يقول كذا والثاني القراءة على الشيخ ويسمى اكثر المحدثين العرض لان القارى يعرض على الشيخ ذلك المقرء وسواء قرأت بنفسك على الشيخ من حفظك لوم من كتابك او سمعت بقراءة غيرك على الشيخ وضع البواض هذا الوجه وليس معتد به لان خلاف الاجماع على جوازها واختلفوا في ان هذا الوجه هل يساوي الاول او هو دونه او فوقه على ثلاثة اقوال فذهب مالك والشافعية ومعظم اهل الحجاز والكوفة الى التسوية بينهما وحكى عن الشافعية ايضا ذهب ابو حنيفة واصحابه واكثر الفقهاء الى ترجيح الثاني اي القراءة على الشيخ على قراءة الشيخ على التليذ لان رعاية الطالب اشد اعادة وطبيعة ولان فيه المحافظة من الطرفين بخلاف التسام الاول لان المحافظة فيه من طرف الشيخ فقط وذهب اكثر اهل الشرح الى ترجيح الاول على الثاني قيل وهو الصحيح مستدل بان ذلك طريق الرسول عليه السلام واجاب عنه رحمه الله بان ذلك كان احق منه عليه السلام لكونه مأموناً من السهو بخلاف غيره والكلام فيه (قوله) فنقول أ هو كما قرأته فيقول نعم) اشارة الى ان هذا الوجه من العزيمة يقال له العرض على ما عرفت لكن هذا القول من التليذ ليس بلازم على الصحيح عند جمهور الفقهاء والمحدثين وانما شرطه بعض الظاهرية وبه عمل جماعة من اهل المشرق والصحيح انه ليس بشرط بل اذا قرأ على الشيخ وسكت الشيخ على

رسالتى هذه فاروه عنى بهذا الاسناد وكل منهما كالخطاب مشافهة شرعاً وعرفاً اما الاول فلان النبي عليه السلام ما مور ببلوغ الرسالة الى الناس كافة ولا يتصور الا باحدهما واما الثاني فلان الخلفاء والملوك

قلدوا القضاء والامارة بهما كما قلدا وبالشافعية وعبدوا مخالفتها مخالفا للامر (ورخصته) اى رخصة السماع بان لا يكون فيه اسماع (الاجازة) وهى ان يقول المحدث **﴿ ٢٣٨ ﴾** لغيره اجزت لك ان تروى عنى

هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان وبين اسناده او يقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك مسموعاتى (والمناولة) وهى ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد ما غير معتبر بخلاف مجرد الاجازة وانما احداثها بعض المحدثين تأكيداً كيدا للاجازة (والمجازلة ان علمه) اى ما فى الكتاب (صح) (الاجازة) (والافلا) تصح (قيل فيه) اى فى عدم صحة الاجازة فيما اذا لم يعلم المجازله ما فى الكتاب (خلاف لابن يوسف كماله) خلاف (فى الكتاب الحكيمى) حيث لم يشترط للشاهد معرفة ما فيه وانما قلت قيل لما قال شمس الأئمة والاصح عندى ان هذه الاجازة لانصح بالاتفاق لان ابا يوسف انما استحسن هناك لاجل الضرورة فان الكتب مشتملة على الاسرار عادة ولا يريد الكاتب ولا المكتوب اليه ان يقف عليها غيرهما وذا ابو جرد فى كتب الاخبار لان السنة اصل الدين ومبناها على الشهرة فلا وجه للحكم بصحة الامانة قبل العلم (و) الطرف الثانى (طرف الضبط) وعن يمينه الحفظ) اى حفظ المسموع من وقت السماع والفهم (الى)

ذلك ولم ينكر له مع اصغاه وفهمه ولم يقر بقوله نعم وما اشبه ذلك فالأخذ الصحيح عند الجمهور على ما صرح به العراقي وغيره والثالث من اقسام الاخذ الاجازة وهى دون الاولين بالاتفاق وهى تسعة اقسام على ماسنينه والرابع المناولة وهى على نوعين على ماسياتى والخامس الكتاتبة والسادس اعلام الشيخ للطالب ان هذا الحديث او الكتاب سماعه من فلان من غير ان يأذن له فى روايته عنه والسابع الوصية بالكتب والثامن الوجادة بكسر الواو على ما فصل فى محله (قوله) وبذكر اسناده) اى يذكر المحدث اسناده للرسول (قوله الاجازة) وهى تسعة انواع الاول اجازة معينين كالكاتب القلانى او ما اشتملت عليه فهرستى الثانى ان يعين الشخص المجازله دون الكتاب المجاز كاجزت لك جميع مسموعاتى الثالث ان يعين المجازله كاجزت للمسلمين او لكل احد او لمن ادرك زمانى الرابع الاجازة للمجهول او بالمجهول فالاول كاجزت لجماعة من الناس بالمشيئة السادس الاجازة للمعدوم السابع لمن ليس باهل حين الاجازة للإداء والاخذ عنه الثامن اجازة ما سبحانه المجرى ما لم يسجد قبل ذلك ولم يحمله لبرويه المجازله بعد ان يحمله المجرى التاسع اجازة المجاز كاجزت لك مجازاتى وتفصيل كل قسم فى كتب اصول الحديث فالشارح رحمه الله ذكر القسمين الاولين وترك الباقي روماً للاختصار (قوله) والمناولة لتأكيد الاجازة لان مجرد ما (بمعنى المناولة على نوعين الاول المناولة المقرونة بالاجازة تأكيداً لها وهذا النوع صور على ما فى محله والثانى هى المناولة المجردة عن الاجازة بان يناوله الكتاب ويقول هذا من حديثى او من سماعاتى ولا يقول له اروه عنى ولا اجزت لك روايته ونحو ذلك وقد اختلفوا فيها فحكى الخطيب عن فرقة منهم صححوها واجازوا الرواية بما ورد لها طائفة وقالوا انها اجازة مختلفة لان يجوز الرواية بما قال النورى لان يجوز الرواية بما على الصحيح الذى قاله الفقهاء واصحاب الاصول (قوله) والمجازلة ان علمه) قال ابن الصلاح انما تستحسن الاجازة اذا كان المجرى عالماً بما يجيز والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخص بتأهل له اهل العلم لم يسب حاجتهم اليها قال وبالغ بعضهم فى ذلك بحمله شرطاً لصحة الاجازة وحكى ذلك عن مالك قال عبد البر وهو الصحيح ولهذا قال رحمه الله ان علمه صحته والافلا و اشار لضعف القول بخلافه بقيل ثم نقل الاتفاق عن شمس الأئمة على القول الاول (قوله ان كان فى يده) قيد للسجل على ما يدل عليه ما ذكره فى الشرح من الوجهين لكن قوله والاى وان لم يكن فى يده فلا يقبل فى السجل بل يقبل فى الحديث يقتضى كونه قيداً لكل من الحديث والسجل وقد

وقت (الإداء) وهو مذاهب ابي حنيفة رحمه الله فى الاخبار والشهادة ولهذا قلت روايته **﴿ يجب ﴾** (ورخصته الكتاتبة فان نظر) فى الكتاب (وتذكر) الحياثة (فحجة) سواء خطه هو اورجل

معروف او مجهول وهذا القسم من الكتاب الآن مرتبة وان كان في اول الزمان رخصة (والا) اى وان لم يكن متذكرا
(فلا) يكون حجة عند ٢٣٩ ابى حنيفة اصلا فلا يعمل به راوى الحديث ولا قاض يحد في حربه
سجلا مخطوطا بخطه ولا شاهد يرى خطه في الصك لان الخط يشبه الخط
فلا يستفاد العلم بصورة الخط من غير تذكر قال (ابو يوسف) الكتاب (يقبل
في الحديث والسجل ان كان في يده)
الامن من التزوير سواء كان بخطه او بخط
رجل معروف اما في الحديث فلان
التبديل فيه غير متعارف فلو شرطنا
التذكر لصحة الرواية ادى الى تعطيل
الاحاديث واما في السجل فلان القاضى
لكثرة اشتغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة
فلما كان في يده امن من التزوير يقبل
(والا) اى وان لم يكن في يده (فلا يقبل في
السجل) ولا يحل العمل به لان التزوير فيه
غالب (ولا في صك في يد الخصم) اقلية
التزوير فيه ايضا حتى اذا كان في يد
الشاهد يقبل (بل) يقبل (في الحديث
اذا عرف) اى اذا كان خطا معروفا
ما مؤمن من التبديل والغلط في غالب الغادة
لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع
الى من يعبره (ومحمد) وافق ابى يوسف فيما
ذكر ولكنه (قبله في صك معلوم) اى
جوز العمل به وان لم يكن في يده اذا علم
ان المكتوب خطه على وجه لم يبق فيه
شبهة استحسناتا توسعة الامر على الناس
(و) الطرف الثالث (طرف الاداء
وعزيمته النقل) اى نقل السمعوع
(باللفظ) من غير تغيير فيه (ورخصته
النقل بالمعنى) وهو ان يؤتى بعبارته

يجاب عنه يمنع الاقتضاء وجعله قيدا للسجل ويعرف قبول الحديث اذا كان
في يده بطريق الاولى (قوله الى غير فقيه) اى ينقل اليه (قوله اداء كما سمع)
اى اداء المعنى كما سمع لفظه وفهمه منه نظيره ان الشاهد والمترجم اذا ادى المعنى
من غير زيادة ولا نقصان يقال انه ادى كما سمع وان كان الاداء بلفظ آخر (قوله
كقوله عليه السلام الخراج بالضمان) ومنه قالوا ان منافع المصوب من العبد
والجواري والحيوان والدور لا تضمن بل هي للغاصب بسبب وجوب الضمان
عليه لو هلك العين المصنوعة عنه يعنى ان قبض الغاصب العين المصنوعة به قبض
ضمان فيملك خراجه اى غلته ومنافعه وكذا قالوا لو اشترى عبدا مثلا ثم اطلع
على عيبه بعد زمان ورده بعينه على بائعه فما دفعه للمشتري لانه لو هلك عنده
يلزمه ضمان قيمته فيملك منافعه بسبب وجوب الضمان عليه (قوله لا ضرر
ولا ضرار) اى لا يضر الرجل احاه ابتداء ولا جزاء لان الضرر بمعنى الضر وهو
يكون من واحد والضرار من اثنين معنى المضارة وهو تضرر من ضربك كذا في
المغرب (قوله بهذا النظم) البناء داخله على المقصور وقوله خصصت بها على صيغة
المجهول والباء في هذا داخله على المقصور ايضا (قوله وكل) بالشونى اى كل احد
مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة
دون اللفظ ولا يمكن درك معانى جوامع الكلم ينبغي ان لا يجب نقله فقال انه ان
لم يقدر على درك المعنى فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما في وسعه كذا في الكشف
(قوله فصل في بيان حكم فعله عليه السلام) اى في بيان الاقتداء بفعله عليه
السلام اعلم ان الافعال على ضربين مالم يس له صفة زائدة على وجوده كعوض
افعال التام والساهى حتى لا يوصف بحسن ولا قبح لعدم صفة زائدة على ذاته
بحسن هذا الفعل او قبح فليس من هذا الباب لعدم صلاحية الاقتداء ولها
احترز عنه رحمه الله بذكر القصدى وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال
المكلفين وانما تنقسم الى حسن وقبح والحسن منها ينقسم الى واجب وفرض
وجاهل ومستحب والقبح منها الى محذور ومكروه وهذه الاقسام سوى القسم
الاحترزى القبح يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم
الآخر فالانبياء عليهم السلام معصومون من الكبار عند عامة المسلمين ومن
الصغار عندنا خلافا لبعض الاشعية ولم يعصموا من الزلات وهى ليست من هذا
الباب لان عقد هذا الباب لبيان حكم الاقتداء في افعاله والزلة لا تصلح للاقتداء
اذ لا تخلو عن بيان مقرون بها اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى

معنى ما فهمه عند سماعه وتعمه بعض ائمة الحديث لقوله عليه السلام نضرت الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها وادها
كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولا به

عليه السلام مخصوص بجوامع الكلم في النقل بعبارة اخرى لا يؤمن بلز يادة والتقصان الجواب عن الاول بان الامة
كاسم ليس مقصورا على نقل اللفظ بل النقل بالمعنى من غير تغيير اداء ﴿ ٢٤٠ ﴾ كما سمع ولو ساء فلا دلالة
في الحديث على عدم الجواز غاية انه

دعا للناس باللفظ لكونه افضل ولا نزاع في الافضلية وعن الثاني بان الكلام في غير جوامع الكلم ونظائرهما فان الحديث في النقل بالمعنى انواع (ففيما فوق الظاهر) اي التص والفسر والمحكم (بجوز) النقل بالمعنى (العالم بالغة) فانه لم يسم بشتبه معناها لا يمكن فيها الزيادة والتقصان اذا نقلت بعبارة اخرى (وفيه) اي في الظاهر كما يحتمل الخصوص وجهه فتحمل الجواز النقل بالمعنى (الفقيه) المجتهد لانه يقف على المراد منه فيقع الامن من الخلل (لا في جوامع الكلم) وهي ما كان لفظه وجيزا تحت معاني جمه كقوله عليه السلام الخراج بالضممان وقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقد جوز بعض مشايخنا نقلها بالمعنى ان كانت ظاهرة المعنى اذا كان الراوي جامعاً للغة والفقه قال شمس الامنة والاصح عندي انه لا يجوز لانه عليه السلام كان مخصوصاً بهذا النظم على ما روى انه قال اوتيت بجوامع الكلم اي خصصت بها فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصاً به وكل مكلف بما في وسعه (ولا في اقسام الخفاء) اما في الخفي والشكل فلان المراد منها لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي ليس بجحجة على

عليه السلام حين وكز القبطي فقته قال هذا من عمل الشيطان جعل قوله من عمل الشيطان اما لانه قتله قبل الاذن له في القتل او لان موسى عليه السلام كان مستأثراً فيهم وليس للمستأثر من قتل الكافر الحربي ولكنه كان زلة دون موصية لانه عليه السلام لم يقصد قتله فكان زلة وذلك لان الزلة اسم لفعل غير مقصود في عينه لكن انصل الفاعل به عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيها الى عينها بل الى اصل الفعل وهي مأخوذة من قولهم الرجل زل في الطريق اذا لم يوجد القصد الى الوقوع بل الى الشيء في الطريق فوسى عليه السلام لم يقصد قتله بل ضربه بخلاف العصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا عصم منها الانبياء فان قيل اذا لم يكن الفعل الحرام مقصوداً في الزلة ينبغي ان لا يستحق العقاب بهامع انه يستحق بها قلنا ان الزلة لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف ان يحرص عليه عند التثبت فاستحقاق العقاب بناء عليه ممكن في الطريق فانه يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير قيل ليس معنى زلة الانبياء عليهم السلام انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى العصية بل معناها الزلل عن الأفضل الى القاضل والاصوب الى الصواب وكما وانعابون بها لجلال قدرهم ومترابهم وامان جهة الله تعالى كما قال تعالى وعصى آدم ربه فغوى اي عصى بترك الامر وارثك التهي عنه باكل الشجرة التي نهى عنها الا انه لما كان خطاً كان زلة لامعصية ثم فعله عليه السلام مما ليس بسهو وحوالة النوم ولا زلة ان وضع فيه امر الجلبه كالقيام والعقود والاكل والشرب والتفلسف ونحوها فانه مباح للتي عليه السلام ولا مته بخلاف فليس مما نحن فيه ايضا وان كان بياناً للمجمل فانه يكون تابعا للمبين في الجهة من الوجوب والتدب والاباحة اتفاقاً فان كان المبين تاماً للمجمل ففعله عام ايضا وان كان خاصاً فخاص فليس مما نحن فيه ايضا وعرفه كونه بياناً للمجمل اما في قوله عليه السلام اما القول فمخوف قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وصلوا كما رايتوني اصل فان الافعال الصادرة من النبي عليه السلام في الحج والصلاة كانت بياناً لهذين القولين واما القرينة فكما اذا ورد لفظ مجمل ولم يبينه حتى وقع الحاجة الى بيانه ففعل فعلا صالحاً للمبين فان فعله ذلك يكون بياناً لذلك المجمل بقرينة الخلال كقطع يد السارق من الكوع فانه بيان لاية السرقة بقرينة الخلال وكسب اليد مع المرفق فانه بيان لقوله تعالى وايديكم الى المرافق وان كان فعله عليه السلام مخصوصاً به عليه السلام كوجوب التمسك وابتاحة الزيادة على الاربع في النكاح ووجوب الوتر على قول فانه لا يشاركه فيه الامة بالاتفاق فليس

غيره كالقياس واما في المجمل والمتشابه فلعدم الوقوف على معانيهما والنقل بعد الوقوف (مطلقاً) مما
اي سواء كان الناقل مجتهداً او لا (فصل في) بيان حكم (فعله عليه السلام التصدي) فيده لان ما وقع لاعتق قصده
كالمحصل في حالة النوم والسهو لا يصلح الاقتداء (سوى الزلة)

ما نحن فيه ايضا وان يكن فعلة عليه السلام واحتما من هذه الاقسام التي
 ما يكون حالة النوم والشهوة وما يكون زلة وما وضع فيه امر الخطية وما يكون سببا
 جعل وما يكون مخصوصا له وهو محل النزاع فلا يتخلو عنه هذا من ان تعارضت
 من الاقسام والاصحاب والوجوب والفرض لان ما يقدر به من افعاله عليه
 السلام مناسم الى هذه الاقسام الاربعة على المشهور وهو مختار فحق الاسلام
 ونحو خمس الائمة واختاره الشارح ايضا وقال القاضي ابو زيد وصار الاصوليين ان
 افعاله عليه السلام تنقسم الى ثلاثة اقسام فرض واجب ومسحب ومباح وليس
 في حقه واجب لان الواجب ما ثبت بدليل فيه شبهة وهذا لا يتصور في حقه
 عليه السلام لان كل دليل قطعي عنده وقال صاحب التلخيص وهو اقرب الى
 الصواب وانما وجد الاولون بان هذا قسم لافعاله عليه السلام بالنسبة اليها
 فيتم تصور فيه الواجب ايضا لثبوت بعض افعاله في حقه بدليل قطعي او
 لاتمامه وانما يتصور في حقه ايضا في ثلاث اقوال قيل وجب الاقتداء به
 على الواحد الذي فعله عليه السلام في السلام من غير ان يتناول المصنف
 جميع افعاله عليه السلام في تلك الصلاة وقيل انما يتناول في الصلاة خاصة فيكون
 في غيرها من افعالهم من غير ان يتناول في الصلاة خاصة فيكون
 على مختاره ثلاثة اقوال الاول ان الصحابة رضوا الله عنهم كانوا يرجعون الى فعله
 المعلوم صحته عند كل حادثة ويخضعون به من غير تكبر منهم كرجوعهم الى تقبيله
 عليه السلام في بعض الايام تقبيله عليه السلام لبيانه وهو حرام وهذا
 دليل اجابهم عن ان يكون تقبيله عليه السلام حراما في الصلاة والاما الثاني
 الذي اوردوه في قوله تعالى ان الله يريد ان يذهب عنكم الرجس ان كان رجس
 الله تعالى انما يريد ان يذهب عنكم الرجس لان الله تعالى لا يرضى ان يكون
 بظنه واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة وانما يرجع الى التقبيل ان من ليس
 له اسوة حسنة في اليوم الاخر واليوم الاخر وما يرجع الى حرام مقدم
 في قوله تعالى ان الله يريد ان يذهب عنكم الرجس لان الله تعالى لا يرضى ان يكون
 بظنه واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة وانما يرجع الى التقبيل ان من ليس
 له اسوة حسنة في اليوم الاخر واليوم الاخر وما يرجع الى حرام مقدم

وهي اسم لفاعل حرام غير مقصود
 لذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن قتل
 مساح قصده فلا يوجد القصد فيها
 الى غير ما بل الحاصل الفعل بخلاف
 العصية فانها حرام قصد بعينه ولهذا
 عصم الانبياء عليهم السلام بخلاف
 الزلة فانها تصادح عنهم وانما حصل
 عن بيان امر من جهة الفاعل
 كقوله تعالى اخبرنا عن موسى
 طسبه السلام حين وكر القبطي فقوله
 من عمل الشيطان او من
 كما قال الله تعالى وحسن
 اسم ربه

المذكور معني لانه لا يلزم من نفي الحرج عنه نفيه عنهم وان لم تعلم صفته فاختلوا
 فيه على خمسة اقوال قيل ان الاتباع واجب وهو مذهب الخبابة وبعض المعتزلة
 وابن شريح وابن ابي هريرة من الشافعية وقيل انه نديب وهو مذهب امام
 الحرمين وقيل التوقف وهو مذهب الغزالي وجماعة من الشافعية وقيل ان ظهر
 قصد العبادة فندب والافحاح وهو مذهب ابن الحاجب وقيل انه مباح في حقه
 عليه السلام وهو مذهب مالك واختاره الشارح واستدل عليه بان الادنى متيقن
 والزائد محتاج الى الدليل والمفروض عدمه لان الفرض فيما لم تعلم صفته واذا
 كان مباحا في حقه عليه السلام يجوز لنا الاتباع لانه بعث ليقتدى باقواله
 وافعاله كسائر الانبياء واستدل القائلون بالوجوب بالكتاب والسنة والاجماع
 والقياس اما الكتاب فقل قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهيكم
 مما نهى لان الاخذ ههنا مجاز عن الامثال والامر للوجوب ومما اتى به فعله
 الذي لم تعلم صفته فكان امثاله واجبا اجيب عنه بان معناه وما امركم به دليل
 مقابله اعني قوله وما نهىكم والامر لا يتناول الفعل فم يتصل بمحل النزاع
 ومثل قوله تعالى فاتبعوه امر بالتابعة وهي الايمان بمثل فعله فكان مثل فعله
 واجبا واجيب عنه بان المتابعة في الفعل انما هي اذا وقع على الوجه الذي فعله
 المتبع وذلك يقضي العلم بصفة العلم وليس النزاع فيه بل فيما لم تعلم صفته والمراد
 بالتابعة المتابعة في القول وهي امثال امره ونهيه او المراد بها المتابعة في القول
 والفعل وعلى كل تقدير لم يجب الفعل الذي لم تعلم صفته ومثل قوله تعالى لقد كان
 لكم في رسول الله اسوة حسنة على ما تقدم بيانه آنفا واجيب عنه بان التامس
 ايقاع الفعل على الوجه الذي فعله عليه السلام وذلك يستلزم العلم بالصفة
 والفرض خلافة فلا يصح الاستدلال به فيما لم يعلم صفته وانما يطرح فيما لم تعلم صفته
 واما السنة فعلى وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما خلع نعليه في صلاة
 الجنابة فهموا الوجوب فخلعوا نعالهم فسد لهم النبي عليه السلام لم خلعتم
 نعالكم فقالوا لاك خلعت فاقروهم على استدلالهم وبين علة اختصاصه بالخلع
 حتى حصل الفرق بينه وبينهم فقال اخبرني جبرائيل ان في احديهما قدرا فلولا
 ان الفعل الذي لم تعلم صفته واجب لما خلعوا وما اقرهم الرسول عليه السلام على
 استدلالهم ولما احتاج الى بيان علة اختصاصه به واجيب عنه بان فهم
 الوجوب ممنوع وانما خلعوا نعالهم تديبا ولو سلم ذلك لكنه لم يكن من فعله عليه
 السلام بل من قوله صلوا كما رأيتون في اصلي فانه لما سبق هذا الكلام فهموا وجوب

التابعة

وذا قرن به البيان المتعلق لا يصلح الاقترانه
 (و) سوى (فضل الطبع) كالاكل
 والشرب فانه مباح بالاتفاق (و) سوى
 (بيان الحمل) فانه تابع للبين في اى
 صفة كان البين فلا يكون من البحث
 (و) سوى (المخصوص به) كوجوب
 الضحى والتباعد وايضا الزيادة على
 الاربع في التكاح فان الشريعة
 تيسر في الاختصاص (ان علم صفة)
 اى صفة ذلك الفعل في حقه عليه
 السلام من الوجوب وغيره اذا ما اقتدى
 به من افعاله عليه السلام لا بعد مساج
 ومسح وواجب وفرض وقيل ثلاثة
 لان الثابت يدل فيه شك لا يتصور
 في حقه عليه السلام فلا واجب ووجه
 بانه تقسيم لافعاله بالنسبة اليها (فانه
 مثله) في العبادات وغيرها (فيها) اى
 في تلك الصفة فان كان فرضا عليه كان
 فرضا علينا وهو كغلبنا ما لا يفرض
 الصحابة الى فعله المعلوم جهته واما آيات
 فلقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
 اسوة حسنة فان التامى فعل مثل ما فعل
 حتى وجهه لافعله مطلقا والالتاذى
 الالائية واما ثالثا فلقوله تعالى لكيلا
 يكون على المؤمنين حرج في ازواج
 ادعيانهم ولولا التشريك لما دى تزويجه
 عليه السلام الى عدم الحرج في حقه
 المؤمنين (معنى يقوم دليل المخصوص)
 ياتى عليه السلام فاذا قام بحمل
 على ما مضى له لان الاصل به سدى
 عند باصنار ف

التابعة وقد بان هذا يقتضى سبق قوله صلوا لكن التاريخ مجهول ولوسم السبق
 لكه في الصلاة المطلقة وصلا الجنائز ليست كذلك والتقى انه عليه السلام امر
 اصحابه عام الحديبية بالتمتع وهو لم يتبع فلم يتبعوا فقالوا مالك يا رسول الله تأمرنا
 بالتمتع ولم تتبع وذلك يدل على انهم فهموا من فعله وجوب التابعة والرسول عليه
 السلام لم ينكر بل حينئذرا يخص به فقال لو استقبلت ما استدرت من امرى
 لما سمعت لهم شيئا من قولان معنى الهدى لاحلت ولكن لا يحل حرام حتى يبلغ
 الهدى محله فدل ذلك على ان فعله يوجب الاتباع والا لا ينكر عليهم ولم يبين القدر
 وواجب عنه بانه عليه السلام امرهم بذلك فلم يفهموا الوجوب من امره حتى
 اعترضوا عليه بقوله مالك تأمرنا بالتمتع ولم تتبع انت فدل في فهموه من فعله وهو
 البعد من قوله في الدلالة ولوسم انهم فهموا الوجوب اى وجوب التابعة لكنهم
 انما فهموه من قوله عليه السلام خذوا حتى يناسبكم لامن فعله ورد بان الامر
 بالتمتع كان عام لم يقو قوله خذوا على ان كان بعد ذلك عام محض الوداع فكيف
 يصلح دليلا واما الاجماع فلان الصحابة لم يختلفوا في وجوب التمسك اذا اتى
 الحائض من غير انزال رجوع عمر الى قول عائشة انك قالت قطعت انا ورسول الله
 فاخذوا على جموعا على وجوب التمسك بعد انزال فلولا بترقر عندهم ان فعله عليه
 السلام يوجب الاتباع لم يجمعوا على ذلك وواجب عنه بان الوجوب انه استفيد
 من قوله عليه السلام اذا اتى الحائض فقد وجب الفسل انزل اوله ينزل او من فعله
 عليه السلام لكن لامن حيث انه يوجب الاتباع بل من حيث انه وقع بيانا لقوله
 تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا ولا نزاع في كون مثله موجبا واما القياس فلان
 فعله عليه السلام للمتع صفة دار بين كونه للوجوب وبين كونه محتملا على
 الوجوب احتياطيا على قضاء خمس صلوات تركت منها واحدة وتسمى فان
 كل واحدة منها لما دارت بين ان يكون هي المتروكة وان لا تكون وجب قضاء الجميع
 للاحتياط وواجب عنه الفرق بان الاحتياط يحقق في التمسك عليه دون
 التمسك لانه اذا تحقق فيما يوجب وجوبه كالصلاة الفاشية او كان الوجوب هو الاصل
 فيجب الاحتياط كصوم يوم الاثنين من رمضان اذا غلبت الثلاثين فاحتياط
 في صلاة على جنس الوجوب واما ما احتمل ان يكون واجبا وان لا يكون كما في التمسك
 فالاحتياط لا يوجب الوجوب وقد بان ان الاحتياط محصور فيما ذكرتم
 لم لا يجوز ان يحتاط في الحج ما دون بين ان يكون واجبا وغيره وانما ذكرتم من الفرق
 ما طل عند المحققين كذا حقه اكل الدين في شرح المنصور واستدل القائلون

(والا) اي وان لم يعلم صفة الفعل في حقه عليه السلام (فلا باحة) اي حكم ذلك الفعل ان يكون مباحا (له) لان الادنى متيقن والرائد يحتاج الى الدليل والمفروض عدمه (ويجوز لنا اتباعه) لانه بعث يقتدى باقواله وافعاله كسائر الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى لا يراهي عليكم السلام اني جاعلك للناس اماما ولا يحمل على الخصوص به عليه السلام لانه نادر (فصل في تقريره) اذا فعل فعل بحضرة عليه السلام اوفى عصره وعلم به وكان قادرا على الانكار ولم ينكره كان تقريره على ذلك الفصل فاراد ان يبين حكمه فقال (ماقرره) عليه السلام (ان كان مما علم انكاره) اي انه منكره وترك انكاره في الحال لعلمه بانه علم منه ذلك وبانه لا ينفذ في الحال (كذهاب كافر الى كنيسة فلا اثر لسكوته) ولادلاله على الجواز اتفاقا (والا) اي وان لم يعلم انكاره (دل) سكوته (على الجواز) اي جواز ذلك الفعل من فاعله ومن غيره اذ ثبت ان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة فان كان مما سبق تجريمه فهذا نسخ التجريم وانما دل على الجواز لانه لو لم يجز ان ارتكابه عليه السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وهو محرم عليه (والاستبشاشا رخصة ادل منه) اي استبشار الرسول مع سكوته وعدم انكاره ادل على الجواز من مجرد سكوته

بالتدب بالسبر والتقسيم وهو ان ذلك الفعل اما حرام او مكروه او واجب او مندوب او مباح ولا سبيل الى الاول والثاني وهو ظاهر ولا الى الثالث لان الوجوب يستلزم التبليغ لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ولم يبلغ والاعلم صفة وهو خلاف المفروض ولا الى الخامس لان الكلام في الاقتداء وهو حسن لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة والاباحة لا توصف بالحسن فتعين الرابع وهو التدب واجب بانا لانم ان الوجوب يستلزم التبليغ وقوله تعالى بلغ ليس فيه ما يدل على اختصاص الوجوب به سلبا ولكن لانم انه لم يبلغ فان قوله واتبعوه يدل على التبليغ سلمناه لكن دليلكم بنى التدب ايضا بان يقال لو كان للتدب لاستلزم التبليغ لقوله تعالى بلغ ولم يبلغ والاعلم صفة واستدل الواقفون بان صفة الفعل ههنا مشكلة لان الفرض فيما لم تعلم صفة واذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء به لان الاقتداء عبارة عن الاتيان بمثل ما فعل الغير على الوجه الذي فعله والفرض ان ذلك الوجه غير معلوم فلا يمكن الاقتداء به والمخالفة غير جائزة فوجب التوقف والجواب ان التوقف بوجوب الشك ولا شك في ثبوت الاباحة في حقه عليه السلام فيقتدى به في تلك الجهة حتى يقوم دليل الفصل واستدل القائلون بالتفصيل وهو مذهب ابن الحاجب ان ذلك العمل انما يظهر منه عليه السلام انه قصد حال الاتيان به القرية اولم يظهر فان ظهر دل على رجحان فعله على تركه فيلزم الوقوف عند ارجحان وهو القدر المشترك بين الواجب والمندوب وخصوصية الوجوب وهو الذم على الترك زيادة على ذلك القدر المشترك فلا يثبت الا بدليل والفرض عدمه واذا كان القطع راجحا ولم يكن واجبا لما ذكرناه تعين ان يكون مندوبا وان لم يظهر قصدا القرية لم يكن فعله راجحا على الترك فاما ان يكون محظورا وهو نادر في فعله لا يحتمل عليه او مباحا لا يخطر فيه فتعين وخصوصية الوجوب والتدب زيادة لم تثبت الا بدليل والفرض عدمه (قوله فعل حرام) تركيب توصفي لا اضافي (قوله وان لم يجز عن بيان) فيه ما فيه تأمل (قوله فصل في تقريره) لما جعل تقريره عليه السلام من السنة عقديين حكمه فصلا مع انه ذكر في بيان الضرورة حكم تقريره عليه السلام انه قد اختلفت عباراتهم في محرم هذا الفصل فخره الشارح المحقق في شرح المختصر على ما ذكره الشارح رحمه الله من ان ماقرره عليه السلام ان كان مما علم انه منكره وانما ترك انكاره في الحال لعلمه عليه السلام بانه علم منه ذلك الانكار فلا حاجة الى انكاره ثانيا ولعلمه بان انكاره لا ينفذ في الحال لاصرار الفاعل

عليه لا يعتد بحقيقته وقد انكره اولوا الهمم بجز كذاهب كافر الى كنيسته فلا جلاله
 اسكوتيه على الجواز اتفاقا وان كان مما لم يعلم انكاره فان كان ذلك الفعل مما سبق
 جوازه ولا بد من ذكر هذا القيد وان تركه الشارح دل سكوتيه على جواز ذلك الفعل
 من فاعله ومن غيره اذ ثبت انه كان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة وان
 كان مما سبق تحريمه دل سكوتيه على نسخ تحريمه والا احي وان لم يدل سكوتيه على
 جواز ذلك في الشق الاول وعلى نسخ تحريمه في الشق الثاني لزم ارتكابه عليه
 السلام لمحرم وهو تقريره على المحرم وارتكاب المحرم وان كان من الصفات الجائزة
 على النبي عليه السلام عند قوم لكنه خلاف الغالب من حاله عليه السلام بل
 في غاية البعد سيما في مقتضى الاحكام ومنه ظهران المراد بالجواز في قوله وانما دل
 على الجواز اعم من الشقين غير مختص بالشق الاول على ما هو الظاهر منه وهذا
 هو المشهور في كتب الاصول وذهبت طائفة الى ان تقريره عليه فيما لم يعلم
 انكاره لا يدل على الجواز في الشق الاول ولا على النسخ في الشق الثاني مستدلين
 بان سكوتيه عليه السلام وعدم انكاره يحتمل ان يكون اعلم بان الفاعل لم يبلغه
 التحريم فليكن الفعل عليه حراما ووده صاحب الكشف بانه فاسد لان عدم
 بلوغ التحريم يملكه غير مانع من الانكار والاعلام بان ذلك الفعل او القول حرام بل
 الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا ولضعف هذا القول لم يتعرض له
 الشارح وحرره الشيخ اكل الدين في شرح المختصر انه اذا علم رسول الله عليه
 السلام فعل مكاف ولم يشكره قادرا عليه فان كان الفعل مما لا يجوز نسخه كضئ
 كافر الى كنيسته فلا يدل سكوتيه وعدم انكاره على جواز ذلك الفعل بالاتفاق
 وان لم يكن كذلك بان يكون الفعل قابلا للنسخ فان لم يسبق تحريمه دل سكوتيه على
 جوازه وان سبق تحريمه كان سكوتيه ناسخا لتحريمه والا لزم ارتكابه عليه السلام
 فعلا محرم وهو ترك انكار ما هو محرم مع قدرته عليه وقوله والا لزم ارتكاب
 المحرم دليل القسامين انتهى ولا يخفى عليك ان ما لا يجوز نسخه يستعمل على قسمين
 ايضا اعني ما سبق جوازه وما سبق تحريمه ولم يذكر الشيخ القسم الاول وسكوتيه
 عليه السلام يدل على الجواز في القسم الاول وان لم يدل في القسم الثاني اللهم
 الا ان يقال ان جوازه ليس مستفاد من سكوتيه عليه السلام بل من كونه مما
 لا يجوز نسخه فيكون كلام الشيخ مشتقلا على القسمين لكنه مثل القسم الثاني
 بقوله كضئ كافر الى كنيسته وترك مثال القسم الاول (قوله فان قيل) الظاهر
 انه معارضة تقريرها ان دليلكم وان دل على ان استبشار الرسول مع سكوتيه

فان قيل الرسول عليه السلام لم ينكر
 القيافة في اثبات النسب بين زيد بن حارثة
 واسامة بل استبشر فيجب ان تعتبر
 القيافة ولم يعتبر بها الا الشافعي
 استدلالا بما ذكر قلنا مقام الكلام
 في شي غير مقامه في طريقه ومن كان
 ابلغ الناس لا يتصور تجاوزه مقتضى
 المقام فن الجواز ان يكون الملتفت اليه
 ههنا نفس ثبوت النسب لا طريقه
 وهو الظاهر من النزاع ويكون عدم
 الانكار والاستبشار لحصول المقصود
 في ذلك من غير التفات الى طريقه
 بخلاف حديث المنجمين فان النزاع ثمة
 في طريق المطلوب قيل على ان القيافة
 يجوز ان تكون بينهم مما علم انكاره
 عليه السلام له فلم يكن الى التصريح به
 حاجة اقول الاستبشار لا يناسبه
 بل يناسبه

ادل على الجواز لكن عندنا ما ينفيه وهو ان استبشار الرسول مع سكوته لو كان
 ادل على الجواز لم اعتبار القيافة في اثبات النسب مستدلا بهما كما استدل
 الشافعي بهما فيها المكن الا لازم باطل فكذا الملزوم ويجوز ان يكون معنا المقدمة
 المعنية لدليلهم المطوى توضح المقام ان الشافعي تمسك في اعتبار القيافة في اثبات
 النسب باستبشار الرسول عليه السلام مع سكوته وترك انكاره لقول المدلجي
 حين نظر الى زيد واسامة وهما تحت قطيفة ظهرت منها اقدامهما فقال ان هذه
 الاقدام بعضها من بعض على ما خرجه السنة في كتبهم عن سفيان بن عيينة عن
 الزهري عن عمرو بن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله صلى الله عليه
 السلام ذات يوم مسرورا فقال يا عائشة الم تر ان محمرا المدلجي دخل على وعندى
 اسامة بن زيد وزيد وعليهما قطيفة وقد عطيار وسهما وبت اقدامهما فقال
 هذه الاقدام بعضها من بعض قال ولو لان القيافة حجة في اثبات النسب
 لما استبشر بها ولا نكره ومن ههنا قال اذا كانت الجارية بين شرين كان فجاءت بولد
 فادعيه معاير جمع الى قول القائف ولا يثبت نسبة منهما وان لم يوجد قائف وقف
 حتى يبلغ الولد فينسب الى ابهما شاء فان لم ينسب الى احد منهما كان نسبه
 موقوفا لا يثبت له نسب من غيرهما واعترض عليه القاضي ابو بكر بان لا تثبت ان
 استبشاره وعدم انكاره عليه السلام يدل على اعتبار القيافة في اثبات النسب
 اما عدم انكاره فلا يجرى ان يكون لموافقة قول المدلجي الحق كيف اتفق
 فيكون قول المدلجي حقا وان كان احتجاجه بالقيافة باطلا والتي عليه السلام
 انما اقره على القول لان على الاحتجاج واما استبشاره عليه السلام فلا يجرى ان
 يكون لحصول ما يلزم به الخصم بناء على اصله لانهم ابي المتألفين كانوا طعنوا
 في نسب اسامة لسواده وبياض زيد على ما رواه ابو داود ويكفي في الازام كون
 القيافة حقا عند الخصم فان الازام لا يجب ان يكون بمقدمة حقة في نفسها بل
 يجب بما يسهلها الخصم والقيافة مسلمة عند الخصم فيحصل الازام بها ولذا استبشر
 بها واجيب عن القول بان القول بالشئ لسند منكر منكر وان كان اصل الشئ حقا
 فلو كانت القيافة التي هي سند المدلجي منكرا كان قوله ايضا منكرا ولو كان
 قوله منكرا لانكاره الرسول ولم يقره عليه لكن لم ينكره الرسول عليه السلام فلم يكن
 منكرا فلم يكن سنده وهو القيافة منكرا ايضا وعن الثاني بان الازام المتألفين
 حصل بالقيافة حقة او باطلة حصل الانكار او لم يحصل لاغتهادهم انها سبب
 اثبات النسب فانكار القيافة ليس مانعا من الازام لان الازام يحصل بما يسهل

الخصم وان انكره المزم فلو كانت غير جائزة شرعا لانكرها الرسول عليه السلام
 ولو انكرها لما استبشر بها فلما استبشر بها علم انها جائزة شرعا ولهذا التضعيف
 عدل الشارح عن جواب القاضي ابي بكر واجاب بما حمله ان عدم انكاره عليه
 السلام لقول المدعي واستبشاره ليس لاعتبار القيافة بل لان المقصود الاصلى
 والمتضمنة اليه ههنا هو ثبوت النسب لا طريقه فلم ينكر قوله لعدم اعتبار الطريق
 اعنى القيافة واستبشارها لحصول المقصود من غير نظر الى طريقه فهو اهو حق ام
 باطل والحاصل ان سكوت النبي عليه السلام واستبشاره لا يدل على اعتبار القيافة
 اما لما ذكره القاضي واما لما ذكره الشارح ولهذا قلنا ثبت نسب الولد المذكور
 آتيا من المبعدين معا (قوله بما ذكر) اى بعدم انكاره عليه السلام القيافة
 واستبشاره معا (قوله بخلاف حديث التجمين) يعنى انهم حكموا بيزول
 المطر بالنجوم وانكره عليه السلام مع انه نزل المطر فقال كذب التجمين لما ان
 سندهم كان مفكرا (قوله لا يناسبه بل يناسبه) فيه انه يجوز ان يكون
 الاستبشار لحصول المقصود او لحصول الزام الخصم لا لاعتبار القيافة
 فلما تافاه بين انكاره واستبشاره (قوله تابعة للكاتب والسنة) لاستنباطها
 منها ولان البحث الاول مبنى على ما قصه الله تعالى اورسوله (قوله قد
 اختلف فى انه عليه السلام) ولا يخفى عليك ان محل الخلاف وقوع التعبد
 بها ولذا قال هل كانوا متعبدين لاجوازه اذ لا خلاف فى انه يجوز ان تعبد الله
 تعالى بعبادته بغيره من قباه من الاتباع وبامرءه باتباعها كما يجوز
 ان ينهى عن التعبد باتباعها على ملصق جوابه وانما اختلفوا فى وقوع التعبد بها
 وذلك لكون موضوعين احدهما انه عليه السلام هل كان تعبد بشريعة محمد من
 الانبياء قبل البعث ام لا تعبد شعبة جماعة من المتكلمين واوالحسين البصرى
 واثمه بعضهم ثم اختلف هؤلاء قيل بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع
 ابراهيم عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى
 عليه السلام وقيل بما ثبت انه شرع وقيل بفساد شرع كالتالى وعبد
 الحيات والجان ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين
 بشرع من تقدم من الانبياء وهى مسألة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا
 وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى ان كل شريعة ثبتت لى
 فهى باقية فى حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانقراض
 فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان ثبت نسخها

(تذويب) لما كانت هذه المباحث تابعة
 للكاتب والسنة اردفهما بها وبماها
 تدنيا (خبر اربع من قبلنا) قد اختلف
 فى انه عليه السلام وامته هل كانوا
 متعبدين بشرع من تقدم عليه بعد
 البعث فقبيل ان نكل شريعة
 ثبتت لى فهى باقية فى حق من
 بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم دليل
 النسخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا
 على انها شريعة ذلك النبي وقيل
 ان شريعة كل نبي تنهى بوفاته او بعث
 نبي آخر الا ما لا يحتمل التوقيت والنسخ
 فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام
 الدليل على بقائه وقيل يلزمنا العمل
 بما نقل من الشرايع فيما لم يثبت انساخه
 على ان ذلك شريعة تشيئا ولم يفرقوا
 بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب او برواية
 المسلمين عما فى ايديهم من الكتاب وبين
 ما ثبت بالقرآن او السنة وذهب اكثر
 مشايخنا الى انها (تلزمنا) ويجب علينا
 العمل بموجبها (اذ اقصها الله تعالى
 اورسوله عليه السلام بلا انكار على انها
 شريعة لرسولنا عليه السلام
 ما لم يظهر نسخها) اما زومها
 فلغواه تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين
 الائمة والموروث يكون مختصا
 بالوارث والاختصاص ههنا من
 حيث العمل

وتمسكوا بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده والهدى اسم الايمان
والشرايع جميعا فيجب على النبي عليه السلام اتباع شرعهم بقوله تعالى
انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام
من جملتهم فوجب عليه الحكم بها بقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به
نوحا والدين اسم لما يدان الله تعالى به من الايمان والشرايع واجيب عنه
بتخصيص الهدى والدين باصول الشريعة اى الايمان وبالقول ايضا وهو
ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا
بعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لا يخرج من ان تكون معمولا بها بعث
رسول آخر لم يبق دليل النسخ فيها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا
 واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان
شريعة كل نبي تنهى بوفاته على ما ذكره بعض الاصوليين او بعث نبي آخر على
ما ذكره شمس الائمة ويحدد للثاني شريعة اخرى الا بما لا يحتمل التوقيت
والانساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على ابقائه ببيان
الرسول المبعوث بعده واحجوا عليه بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى لكل
جعلنا منكم شريعة ومنها جاى لكل امة جعلنا منكم شريعة بعث الانبياء
ومنها جاى طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضى ان يكون كل نبي داعيا
الى شريعته وان يكون كل امة مخصصة بشريعة جاء بها يديهم والجواب عنه انه
يجوز ان يكون الاختصاص للمجموع من حيث المجموع لا لافرادها فيجوز
ان ينسخ بعض افراد الشريعة السابقة في زمن النبي اللاحق او شرع في زمن
اللاحق حكم لم يشرع في زمن السابق واما العقل فهو ان الاصل في الشرايع
الماضية الخصوص لان بعث الرسل ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
واذا لم يجعل شريعة الرسول منتهية بعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرح
مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مينا عندهم
بالطريق الموجب فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يعثر رسولا الا لفائدة
فثبت الاختصاص بزمان ويؤيده اختصاص شريعة بعض الانبياء السابقين
بمكان معين كشعب وموسى عليهما السلام بعثا في زمان واحد في مكانين معينين
فان شريعة شعب مخصصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى مخصصة
ببني اسرائيل ومن بعث اليهم والجواب عنه هو الجواب عن النقل المذكور آنفا
وذهب بعضهم الى انه يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انسخه

على ان يكون شريعة لبيبا واختاره المحققون واخرجوا عليه بان نبيها عليه
السلام كان اصلا في الشرايع بدليل قوله تعالى واذا اخذنا الله ميثاق النبيين لما
اوتيتكم من كتاب وحكمة ثم نجدهم رسول مصدق لما كنتم تعلمون لوؤمن به فانه من ابي
الدلائل على انهم بمنزلة امة من امة آخرا في وجوب اتباعه فلا يجوز ان يكون
نبيها عليه السلام تابعا لشريعة من تقدمه والامر ان يكون تابعا ومتبوعا وفيه
خط من رتبته بقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الية على ما سأتى بيانه في المذهب
المختار والفرق بين هذين المذهبين ان اصحاب هذا المذهب لم يشترطوا قصة الله
تعالى اورسوله واشترطوها اصحاب المذهب المختار واليه اشار الشارح بقوله
ولم يفرقوا بين ما ثبت بنقل اهل الكتاب وذهب اكثر مشايخنا واختار
المصنف منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وطاعة المتأخرين الى انها تلزمنا
ويجب علينا العمل بموجبها لكنه لا مطلقا بل اذا قصها الله تعالى اورسوله
بلا انكار على انها شريعة لبيبا عليه السلام مالم يضر بها ما اعلم ومما اعلمنا
فان قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فلما فيه اشارة
الى الشرايع من قبلنا اعلمنا ان هياكلها شريعة لبيبا الا انها بقيت شرايع
لهم فان الميراث ينقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا
اليه مخصصا به (قوله واما اشتراط القصة) اي قصة الله تعالى اورسوله (قوله
او من اهل منهم) يجوز ان مانقولوه من جملة ما حرفوا وبدلوا (قوله وقد قال
عليه السلام حين رأى صحيفة) الحديث فانه يدل على ان المرسل المتقدم
صاروا بمنزلة نبينا بمنزلة امة من امة في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان شرايعهم
قد انتهت بشريعته وصارت ميراثا له والتمسك العبر فان قيل هذا الحديث يدل
على خلاف المدعى لان المدعى ان الابعاء كلهم تابع له وانه هو الاصل في الشرايع
والحديث يدل على انه لو كان حيا لاتباع لكنه ليس يحيى فلا يكون متبعا اجب
بان ذلك استثناء نقيض التقدم فلا يمنع (قوله بطريق المهابة) وفي الكشف
هي معاملة من الهيئة وهي الحالة الظاهرة للشيء كمكان المتهايين
لما توابعوا على امر رضى كل واحد بحالة واحدة واختارها انتهى واليه اشار
في المغرب حيث قال والتهابو تطاهل من الهيئة وهو ان يتواضعوا على امر
فيتراضوا به وحقيقته ان كلامهم يرضى بحالة واحدة ويختارها يقال هياها
فلان فلانا ونهايا القوم واما المهابة بابداله الهمزة الفاصلة انتهى (قوله بقوله
افعالها شرب ولكم شرب يوم معلوم) قال الله تعالى بطريق الاخبار في قصة

واما اشتراط القصة بلا انكار فلا ارتفاع
الوقوف بكتهم لعرضهم اياها سواه نقل
الكفار ومن اسلم منهم واما انه شريعة
رسولنا فاذا لولا ان كان رسولا رسول
من قبلنا سفروا بينهم وبين امة كواحد
من علماء عصرنا وفساده لا يخفى كيف
وقد قال عليه السلام حين رأى صحيفة
من التورية في يد عمر رضى الله عنه
امتهوكون اتم كما تهوكت اليهود
وانصاري والله لو كان مومنى حيا
لما وسعه الايمان والدليل على ان المذهب
هذا اخصاص محمد في جواز القصة
بطريق المهابة بقوله تعالى لها شرب
ولكم شرب يوم معلوم

صالح من الايدياء المتقدمة ونبتهم ان الماء قسمة بينهم وقال لها شرب ولكم شرب
يوم معلوم واخرج محمد بن جواز القسمة بطريق المهياية في غير النصوص عليه
بما هو نظيره كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ومعلوم انه ما اخرج به الا بعد
اعتقاده بقا ذلك الحكم شريعة لبيبا عليه السلام فانه بين احكام شريعة
نبيينا عليه السلام لاشرائع من قبله قيل ان المهياية تستعمل في المنفعة والقسمة
في العين وان قوله تعالى ونبتهم دليل جواز القسمة وقوله تعالى لها شرب ولكم
شرب يوم معلوم دليل جواز المهياية وفي الكشف والصحيح انها بمنزلة المترادفين
ههنا وان المراد قسمة الماء بطريق المهياية (قوله واخرج ابى يوسف) والذي
ظهر من شرح المختصر ان الاحتجاج بهذه الآية الكريمة على ذلك اتفاق
غير مختص بابى يوسف حيث قال الشارح المحقق ان العلماء اختلفوا على الاستدلال
بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس على وجوب القصاص في ديننا واولا
انه متعدد بشرع من قبله لما صح الاستدلال بكون القصاص واجبا في دين
بنى اسرائيل على كونه واجبا في دينه انتهى والضمير في قوله تعالى فيها راجع
الى التوراة لان وجوب القصاص من احكام التوراة وقد قصها الله تعالى لمحمد
عليه السلام وانما خصه الشارح رحمه الله بابى يوسف لانه استدل به على وجوب
القصاص بين الذكرو والانثى والاتفاق في وجوب القصاص مطلقا تامل
(قوله ثم ان مذهب الصحابي آه) لاختلاف في ان مذهب الصحابي اماما كان
او قاضيا او مقبلا ليس بحجة على صحابي آخر سواء علم اتفاقهم فيه واختلافهم
اولم يعلم شئ من اتفاقهم واختلافهم وانما الخلاف في كونه حجة على التابعين
ومن بعدهم من المجتهدين فيما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم اعني انه نقل من صحابي
واحد في زمن التابعي قول ولم ينقل عن غير ذلك ولاخلافه من الصحابي فان ما علم
اتفاقهم فيه يجب على التابعي ومن بعده تقليده اتفاقا وما علم اختلافهم فيه
لا يجب تقليده اتفاقا فقال الشافعي في قوله الجديد ومالك واحد في رواية انه
لا يجوز تقليدهم مطلقا وقول المصنف مطلقا قيد لكلا المذهبين اى سواء كان
فيما يدرك بالقياس او فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة
واحتجوا عليه بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء في اجتهادهم
ثابت لعدم عصمتهم من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل الخطاء لم يجز للمجتهد
آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولا يخفى عليك ان
هذا الدليل انما يثبت عدم جواز تقليدهم فيما يدرك بالقياس لا فيما لا يدرك بالقياس

واحتجاج ابى يوسف في جريان
القصاص بين الذكرو والانثى بقوله تعالى
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس
(ويجب على غير الصحابي تقليده) وهو
عبارة عن اتباع الغير فيما يقول او يفعل
معتقد الحقيقة فيه من غير تأمل في الدليل
كأنه جعل قوله فلانة في عنقه ثم ان
مذهب الصحابي اماما كان او حاكما
او مقبلا ليس بحجة على صحابي آخر
وجهة على غيره (فيما اشاع بين الاصحاب
فصلوه) لانه حينئذ محل الاجماع
(لا فيما اختلفوا فيه) فانه ليس بحجة
على غيره بل يجوز مخالفته (اجاما)
قيد للمحكمين معا (واختلف في المجهول)
وهو ما لم يعلم اتفاقهم واختلافهم (فقيل
لا يجوز) تقليدهم لانه قد ظهر فيهم
الفتوى بالرأى واحتمال الخطاء
في اجتهادهم ثابت لعدم عصمتهم
من الخطاء كسائر المجتهدين واذا احتمل
الخطاء لم يجز للمجتهد آخر تقليده كما
لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم (وقيل
يجب) تقليدهم (مطلقا) سواء كان
قوله مما يدرك بالقياس او لان قولهم
ان كان عن سماع فهم او ان كان عن رأى
فرايهم اقوى من رأى غيرهم لانهم
شاهدوا طريق النبي عليه السلام
في بيان الاجكام

بل يدرك بالسمع فالاول الاحتجاج بالاصل اعني انه لا دليل على كونه حجة
فوجب تركه لان اثبات الحكم الشرعي من غير دليل لا يجوز وقد يستدل عليه
بانه لو كان قوله حجة لكان قول الاعلم والافضل حجة على غيره واللازم منتقاه
بالاحتجاج اما الملازمة فلانه لا يفتي بقدر في الصحابي موجه المكون قوله حجة على غيره
الا كونه اعلم وافضل من الغير لمساعدة التي عليه السلام واحواله فلو كان
ذلك موجبا لا يستلزم المحبة في كل اعلم وافضل من غيره والجواب عنه انه قياس
مع الفارق اذا اعلم من غير الصحابي ليس مثل الصحابي وهو ظاهر وقال ابو سعيد
البردي وابق بكر الرازي في رواية وجاعة من الصحابي يجب تقليدهم مطلقا
سواء كان مما يدرك بالقياس ولا يدرك به وهو قول مالك في رواية وقول الشافعي
قديما واختاره فقهاء الاسلام والامام المرخسي واستدلوا عليه بما ذكره الشارح
وقدمت بدل عليه بقوله عليه السلام اصحابي كالجموع باهم اقدمتم واهتديتم وكون
الاقتداء بهم اقتداء هو المعنى بحجة قواهم وحاصل ذلك ان الشارح جعل وجهين
احدهما ان فيه احتمال السماع واحتمال الاحتجاج اصل في الصحابي مقدم
على الرأي اما انه اصل فيهم فلانهم مصاحبون للبي عليه السلام واما انه
مقدم على الرأي فلان القوي بالرأي لا تكون الا عند الضرورة فاذا افتوا
والسمع فيه محتمل فالظاهر انهم افتوا بالغير لا بالرأي فان قيل لو كان ذلك مبينا
على السماع لاستدنه وقال بعض من رسول الله واللازم باطل لان الفرض عدمه
فاللزام مثله بيان الملازمة ان التسليم واجب وليس من عادتهم كتمان ما يبلغ اليهم
فدليل على انه يتناه على الاجتهاد اجب عنه فقهاء الاسلام بانهم قد يستكون
عن الاستدانة بالقوي اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم وليس هذا من عادتهم
الكتمان لان الجواب بيان السؤال لا غير فان سئل عن مستند الحكم وجب الاستدانة
حينئذ واما ان سئل عن نفس الحكم فلا يجب الاستدانة وتايم ما ان رأيهم احتمال
فضل اصابتهم وما المحتمل من الرأي فضل الاصالة الاول مما المحتمل اصل الاصابة
من رأيهم اولي اما الاول فلا نهم شاهدوا احوال طريق الرسول عليه السلام
فترتب احكام وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال التي تغير بها
الاحكام ولانهم زيادة حرص في بدل الجهود في زيادة احتياط
في حفظ الاحاديث وضبطها وفضل درجة غيرها واما الثانية فلانه اذا تعارض
الرأيان وظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ به فاذا تعارض رأيان ورأيهم
وجب ترجيح رأيهم فان قيل ان تأويلهم مساو لتأويل غيرهم فكون القوي

وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها
النصوص والمحال التي تغير بها
الاحكام ولهم زيادة احتياط في حفظ
الاحاديث وضبط معانيها ليس ذلك
لغيرهم فهذه المعاني يترجح رأيهم
على رأي غيرهم فوجب تقليدهم (وقيل)
يجب تقليدهم (فيما لا يدرك بالقياس)
اذ لا وجه له الا السماع والكذب والثاني
منتقاه ولما اذا ادركه فلا لان القول
بالرأي منهم مشهور والمجتهد بخطي
ويصيب (والتابعي قيل مثله) اي مثل
الصحابي في وجوب قبول قوله (ان ظهر
فتواه في زمنهم) اي في زمن الصحاب
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي
والشعبي لا يشرع ومسروق لانه لما
زاجهم في القوي وسوغوا له الاجتهاد
صاغا منهم تسليمهم (وقيل لا) اي ليس
التابعي مثل الصحابي في وجوب قبول
قوله لان علة وجوبه مفعولة في حق
التابعي (هو الظاهر) اي ظاهر الرواية
هو الاول لانه رواية التوارد



(الركن الثالث في الاجماع وهو لغة)
 لعينين الاول (العرف) يقال اجمع فلان
 على كذا بمعنى عزم في تصور من واحد
 (و) الثاني (الاتفاق) يقال اجمع القوم
 على كذا اذا اتفقوا (وعرفا اتفاق
 المجتهدين من امة محمد عليه السلام)
 المراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
 او القول او الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة
 باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق
 احتراز عن اتفاق بعض مجتهدي عصر
 وبين بامة محمد عليه السلام بالخروج اتفاق
 مجتهدي الشرايع السابقة فانه لا يكون
 دليلا لانه من خصائص هذه الامة
 (في عصر) حال من المجتهدين معناه
 زمان ماقبل او كثر وفائدته الاحتراز عما يرد
 على من ترك هذا القيد من لزوم عدم
 انعقاد اجماع الى آخره ان اذ لا يتحقق
 اتفاق جميع المجتهدين الاحيئذ

بالرأى كذلك لان كل واحد منهما مبنى على اعمال الرأى فلما ان التأويل تأمل
 في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولازمة لهم في ذلك على غيرهم من يعرف اللسان
 واما الاجتهاد فيتأمل في المعنى المناط المحكم وهو مختلف باختلاف الاحوال
 فيظهر لهم فيه من جهة مشاهدة احوال الخطاب على غيرهم وقال الكرخي واليه
 ما ان القاضي اوزيد يجب تقليدهم فيما لا يدرك لافيه يدرك بالقياس على ما ذكر
 الشارح بيانها وههنا مذهب آخر تركا ذكره مخافة الاطباب واعلم ان
 المذاهب المذكورة في تقليد الصحابي مشهورة في الكتب بين الفرق المذكورة ولكنه
 لم يستقر مذهب ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد على شئ في هذه المسئلة ولم يثبت
 عنهم رواية ظاهرة بل قد عملوا بالقياس ولم يقلدوا الصحابي الا ترى ان ابو يوسف
 ومحمد ارجحهما الله فالاشعية مقدار رأس المال اذا كان مشارا اليه ليس بشرط
 لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا
 بالاشارة فعلا بالقياس وابو حنيفة شرط التسمية قال وبلغنا ذلك عن ابن عمر
 فعلم بقول الصحابي لو قال ابو حنيفة وابو يوسف الحامل تطلق ثلاثا للسنة
 كالايسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير موجود الى زمان الموضع كما
 في الصغيرة الى وقت البلوغ فعلا بالقياس وقال محمد لا تطلق للسنة الا واحدا
 قال بلغنا ذلك عن ابن مسعود وجابر والحسن البصري فعلم بقول الصحابي
 وقال ابو يوسف ومحمد في الاجبر المشترك انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهالك
 بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها اما اذا كان لا يمكن الاحتراز عنه
 كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة لا يضمن بالاتفاق وروو بذلك عن
 علي فانه كان يضمن الحياط والقصار اصابة اموال الناس فعلا بقول الصحابي
 وخالفهما في ذلك ابو حنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلا يضمن شئ فعلم
 بالرأى الى غير ذلك من المسائل (قوله في تصور من واحد) اشار الى الفرق
 بين المعنيين اللغويين فان المعنى الثاني لا يتصور من واحد كالمعنى العرفي (قوله
 وعرفا اتفاق المجتهدين اه) اختلفوا في معناه العرفي فانه انما بانه اتفاق امة محمد
 على امر من الامور الدينية واعترض عليه بوجوه الاول انه يوجب ان لا يوجد
 اجماع اصلا وهو باطل بالاتفاق بيان الملازمة انه يشتر زوم اتفاق امة محمد
 من اذن بعثة عليه السلام الى يوم القيامة وحين يوم القيامة لا يحصل الاجماع
 المقصود ههنا وهو ما يتسلك به في اثبات الاحكام الثاني انه لو اريد به اتفاقهم في عصر ما
 فلا يطرد بقرض اتفاق الامة في عصر خلا عن المجتهدين فانه يصدق عليه هذا

التعريف مع انه ليس بالاجماع مقصود ههنا لعدم دخول المجتهد في الثالث انه
غير من عكس فان الامة والمجتهدين منهم لو اتفقوا على امر عقلي او عرفي كان
الاجماع مع خبر وجهما عن هذا التعريف لانه قيد بالدينية واجب عن الاول
والثاني بان المراد بالامة المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار لاجمعا
لامطلقا وعن الثالث بان كون الاتفاق على قطبي او عرفي اجمعا ممنوع
عند هذا القائل وعرفه فحق الاسلام وابن الحاجب انه اتفاق المجتهدين من امة
محمد في عصر على امر من الامور فعمموا الامر الشرعي وغيره حتى يجب اتباع
اجماع اراء المجتهدين في امر الحروب ونحوها واعترض عليه بان تارك الاتباع ان
ثم فهو امر شرعي والافلامعني للوجوب وخصه صاحب التنقيح والمصنف
بالشرعي واحتجزوا به عن الاتفاق على حكم غير ديني وعلى ديني غير شرعي لما ذكره
الشارح من الوجه ثم فائدة باقي القبول على ما ذكره الشارح ان المراد بالاتفاق
الاشترائك في الاعتقاد بان اعتقدوه كلهم او في القول بان يتكلم كلهم بما يوجب
الاتفاق او يتكلم بعضهم به وسكت الباقيون الاول من قول الثاني وخصه على
ما سألني ذكره هو في الفعل بان يشرح كلهم في الفعل فيما كان من باب الفعل وهو
هو كونه او يشرح بعضهم فيه وسكت الباقيون وهو رخصة او اتفق بعضهم على
الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل البداهة على الاعتقاد على ما صرح به
في الكشف فملي هذا يكون او في كلام المصنف انما لا يخلو لامة الجمع وقيد
بالمجتهدين احتجزوا عن اتفق في العوام الا غيرة واقدموا واحتجزوا باستغراقه بالام
عن اتفاق بعض المجتهدين في عصر واحتجزوا بالاشترائك في مجتهدى الامم
المسماة بانه ليس بدليل لان دليلة الاجماع مخصصة بهذه الامة وفائدة قوله
في عصر ظاهر من كلامه لانه مبنى على جعل المجتهدين اعم من المجتهد
في المذهب والمجتهد في المسئلة اذ لم يبق المجتهد في المذهب الى آخر الزمان (قوله
نحو المسمون بنا سهيل) فان الاتفاق على هذه القضية ليس بالاجماع شرعي حتى
لا يكره منكره (قوله وعلى ديني غير شرعي) انى ديني غير شرعي بخطبات
الشرع لان المراد بالشرعي ههنا هو ما لا يدرك بالخطبات الشرعية لا بالحس
ولا بالقول (قوله اما بالحس ماضيا) حيثذا الاتفاق عليه ليس من قبيل
الاجماع الشرعي بل من قبيل الاخبار فلا يشترط فيه الاجتهاد (قوله من حيث
هو) الظاهر انه قيد لمجموع قوله فالاعتماد في ذلك على النقل لا الاجماع اى
الاعتماد في ذلك الاتفاق على النقل عن صادق لالاجماع من حيث كونه امرا

ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه
لكن التصريح به انسب بالتعريفات
(على حكم شرعي) خرج به الاتفاق
على حكم غير ديني نحو السقمونيا سهيل
وعلى ديني غير شرعي لان ادراكه
اما بالحس ماضيا كاحوال الصحابة
لومستقبلا كاحوال الآخرة وامسراط
الساحة فالاعتماد في ذلك على النقل
لا الاجماع من حيث هو

واما بالعقل فان حصل اليقين به
 فالاعتماد عليه والاخر قبيل الدينيات
 التي لا يحصل بالاجماع القطع فيها
 كتفضيل الصحابة على غيرهم عند الله
 تعالى وغيره من الاعتقادات (ويمكن
 هو) اي الاجماع نفسه خلافا للنظام
 وبعض الشيعة قالوا لان العادة قاضية
 بامتناع تساويهم في نقل الحكم اليهم
 لانشارهم في الاقطار وجوابه المنع
 فيمن يجد في الطلب والبحث عن الادلة
 وثانيا ان اتفاقهم لو كان عن قاطع
 لنقل عادة فاضى عن الاجماع وان كان
 عن ظني فمتنع لاختلاف القرائح
 والانتظار كاجماعهم على اكل طعام
 واحد في زمان واحد وجوابه
 ان الاجماع اغنى عن نقل القاطع
 والاختلاف يمنع الاتفاق في الدقائق
 لافي الظني الجلي (و) كذا يمكن
 العلم به) خلافا للبعض قالوا العادة
 تقضى بامتناع معرفة علماء الشرق
 والغرب باعيانهم فضلا عن معرفة
 تفاصيل احكامهم مع جواز خفاء
 بعضهم عمدا او انقطاعه او خوفه
 او اسره في مطمورة او كذبه خوفا
 او تغيير اجتهاده قبل السماع عن الباقيين
 وجوابه انه تشكيك في الضروري
 للقطع باجماع الصحابة والتابعين
 على تقديم القاطع على المظنون وهم
 كانوا محصورين مشهورين وثبتين
 ولم يرجع واحد منهم والاشتهر (و)
 كذا يمكن (نقله) اي نقل الاجماع
 من يله (الى المنحج به) خلافا للبعض

مستقبلا واما من حيث كونه منقولا عن صادق واقف على الغيب فالانفاق
 عليه حيثئذ من قبيل الاخبار عن الامور الماضية فيرجع الى الدرر بالخس ماضيا
 (قوله لا يحصل بالاجماع القطع فيها) هكذا وقع في بعض النسخ بلا التافية وقد وقع
 في اكثر النسخ بدون التافية والصواب هو الاول لان الكلام في الدين الغير
 الشرعي فالعنى على سقوط لان ادراك الدين الغير الشرعي اما بالعقل فان
 حصل اليقين به فالاعتماد على العقل لاعلى الاجماع وان لم يحصل اليقين بالعقل
 فذلك الدين الغير الشرعي من قبيل الدينيات التي يحصل بالاجماع القطع فيها فيلزم
 ان يكون ما فرضناه غير شرعي شرعا لان ما يحصل القطع فيه بالاجماع الشرعي
 شرعي (قوله ويمكن هو) واعلم ان القائل بحجة الاجماع لا بد له من النظر او لا
 في ثبوت الاجماع نفسه ثم في ثبوته عن اهل الاجماع اي المجتهدين ثم في نقله الى
 المنحج به ثم في حججه والى هذه المقامات الاربعة اشار وجه الله بالترتيب المذكور
 وفي كل منها خلاف في المقام الاول خلاف النظام وبعض الشيعة وزعموا انه
 محال واستدلوا عليه بوجهين الاول ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم
 اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع تساويهم في نقل الحكم اليهم عادة واجيب عنه
 باننا لنسلم ان الانتشار في الاقطار يمنع تساويهم في ذلك مع جدهم في الطلب
 وبحجهم عن الادلة والاحكام وانما يمنع ذلك عادة فيمن قعد في قعر بيته لا يطلب
 ولا يبحث الثاني ان اتفاقهم اما عن سند قاطع او عن ظني وكلاهما باطل اما
 الاول فلان العادة بحيل عدم نقله فلو كان لنقل الشيا ولم ينقل علم انه لم يكن
 كيف ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الثاني فلانه يتمتع بالاتفاق عنه
 عادة لاختلاف القرائح والانتظار واجيب عنه بالمنع اما عن الاول فلان القاطع
 لا يجب نقله عادة اذ قد يستغنى عن نقله بمحصل الاجماع الذي هو اقوى مما لا يجب
 لا يقبل النسخ اصلا وبارتفاع الخلاف المحجوج الى نقل الادلة واما عن الثاني فلان
 الظني قد يكون جليا وقد يكون خفيا واختلاف القرائح والانتظار انما يمنع الاتفاق
 فيما يخفى ويدق مسلكه لا فيما يكون جليا (قوله خلافا للبعض) حيث زعموا
 ان الاجماع على تقدير ثبوته في نفسه فتبوته عن المجتهدين محال (قوله مع
 جواز خفاء بعضهم عمدا) اي كالتالي لزمه الموافقة او المخالفة (قوله او انقطاعه)
 اي لطول غيبته فلا يعلم له خبر اصلا (قوله او خوفه) اي انراسه فلا يعرف له
 اثر وكذا في اسره في مطمورة وتقرير الجواب ظاهريا ان الاجماع المذكور اي
 اجماع الصحابة والتابعين على تقديم الدليل القاطع على المظنون (قوله وهو حجة

قطعية) فان قيل قد يخالف فيه النظام والشعبة وبعض الخواص فلم يبد ذكره مع انه ذكر المخالف في المقامات الثلاثة المذكورة آنفاً يجب بانه لا عبرة بمخالفاتهم لكنهم قليلين من اهل الاهواء قد نشأوا بعد الاتفاق في هذه القضية وفيه ما فيه ثم المشهور ان خلافهم في كونه حجة وقيل في كونه قطعية واهم فيه دليل منيف (قوله فانه لو لم يكن اه) استدلوا على كونه حجة قطعية عقلا بوجهين احدهما انه لو لم يكن حجة قطعية لما اجعوا على تقديمه على النص القاطع لكن اجاعهم على تقديمه ثابت بالثواتر فيكون قطعيا اتصالا لا مقدم على القطعي قطعي اتصالا وانما قدموا عليه لان النص قابل للتسخير وان كان قطعيا بخلاف الاجماع حيث لا يقبله وقد وقع في بعض النسخ حجة تاعلي غير القطعي بكلمة غير وهو ضابط فاحسن لعله من طغيان قلم النسخ والاي وان لم يكن قطعيا مع اجاعهم على تقديمه على النص القطعي لعارضه اي لعارض هذا الاجماع اعني اجاعهم على تقديمه على القطعي اجاعهم الاخر اعني اجاعهم على ان غير القطعي لا يقدم على القطعي والعادة نحيل وقوع التعارض بين قولنا على هذا العدد من العلم بالتحقق وفيه نظر اما اول فلان تقدم الاجماع على النص القاطع وان نقل الثواتر مستعد سيما وقد انكر وجوده طائفة ومجته طائفة وكونه قاطعا طائفة ونقله الى المحقق به طائفة واحتمل التسخير غير ان من غير دليل فلا عبرة به واما ثانيا فلان الاجماع على تقدير كونه قاطعا بسبب تقديمه على النص القاطع بالاجماع يستلزم تقدم القاطع على القاطع وهذا الاجماع يعارض بالاجماع على تقدم القاطع على غير القاطع وقد يجب عنه بانه لا يفرق بين كون كل قاطع مقبلا على غير قاطع كون كل ما تقدم عليه القاطع غير قاطع حتى يلزم تناقض اجاعهم والى هذا ذهب اجاعهم على القاطع بخطئة مخالف الاجماع وما لا يكون قاطعا لا يجوز القطع بخطئة مخالفة فالاجماع لا يجوز ان لا يكون قاطعا اما الكبرى فظاهر وانما الصغر من العلم بالتحقق من العلم بالتحقق عن غير سند هذا العدد الكثير من العلماء المحققين من علم بالتحقق على ان يفرق عن غير سند قاطع يدل على ما اجعوا على قطعه فوجب بحكم القاطع تقديمه على قاطع يدل على التسخير بخطئة مخالفة الاجماع وفيه ايضا نظر اما اول فلان القاطع اجعوا على عدم العلم واليهود على ان لا يفرق بين قاطع وغير قاطع على ان يفرق صلب وقطعوا بذلك ولم يكن لهم نص قاطع فانه من ذلك الدليل واما ثانيا فلان اجاعهم اجاعهم حجة الاجماع بالاجماع والكلام في حجة الاجماع الثاني كالكلام

قالوا الا حاد لا تفيد القطع ويجب في الثواتر استواء الطرفين والواسطة وتسهيل عادة مشاهدة اهل الثواتر بجمع المجتهدين شرقا وغربا طبقه بعد طبقه الى ان يتصل بالمحقق به وجوابه مامر للقطع بان الاجماع المذكور منقول الثواتر (وهو حجة قطعية عقلا) فانه لو لم يكن حجة قطعية لما اجعوا على تقديمه على القاطع والاعراضه اجاعهم على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع وهو محال فانه (ونقلا) فان الاحاديث الصحيحة قد دلت على ان شريعة نبينا عليه السلام باقية الى آخر الدهر

في الاجماع الاول او اثبتت حجة الاجماع بالنص الموقوف معرفته على الاجماع
 وكلاهما دور ومصادرة على المطلوب وهذا وارد على الدليل الاول ايضا وقد
 يجاب عن الاول بأنه غير وارد لانهم ليسوا بجمع كثيرين ولا متفقين في امر
 شرعي ولا قاطعين على ذلك والعادة لا تحيل اجتماع الجمع القليل على غير امر
 شرعي غير قاطعين من غير قاطع وانما تحيل اجتماع الجمع الكثير من العلماء المحققين
 من امة محمد على امر شرعي قاطعين وعن الثاني بان المدعى كون الاجماع حجة
 واثباته بثبوت نص قاطع مستفاد من وجود صورة من الاجماع بطريق العادة
 وتلك الصورة لا يتوقف وجودها على كون الاجماع حجة ودالاتها على ثبوت
 النص القاطع ايضا لا يتوقف على كونه حجة فلا دور اصلا فان كون الاجماع
 حجة حينئذ يتوقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع يتوقف على
 وجود صورة من صور الاجماع ولم يتوقف وجود تلك الصورة ودالاتها على
 ثبوت النص على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من
 التواتر ودالاتها على ثبوت النص مستفاد من العادة (وهو ايضا قوله تعالى
 اليوم اكملت لكم دينكم) حاصل الاستدلال به ان الله تعالى حكم باكمال دين
 الاسلام فيجب ان لا يكون شيء من احكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث
 مما لم يبين بصرح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه
 كل احد وحينئذ لما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ الفائدة في الادراج
 او يمكن لقبير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه
 للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا وبقيها كل مجتهد وهو باطل لما كان
 بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة وهو ايضا باطل لعدم القابلية
 للاعمال في القيامة حتى يفسد الاجماع فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين
 ولادلالة على تعيين عددهم من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وحينئذ
 لا ترجع لبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد ولا يمكن
 ان يكون اتفاقهم على غير الحق والالكان الدين فاسدا لا كاملا فيكون على الحق
 فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب
 اتباع البينة وفيه نظرا ما ولا فلان كون اتفاقهم على الحق ووجوب الاتباع لهم
 لا يستلزم القطع لان الظن قد يكون حقا وواجب الاتباع واما ثانيا فلان ما ذكر
 لا يدل على حجة اجماع مجتهدين كل عصر بل واز ان يكون الحكم المندرج في الوحي
 مما يطالع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبل ذلك العصر او بعده

فذلك الاجماع لا يكون حجة على ذلك الواحد او الجماعة من المجتهدين لان عملهم
 باجتماعهم لا باجتماع المجتهدين واما ثالثا فلان اكمال الدين هو التصديق على
 قواعد العقائد والتوفيق على اصول الشرائع لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن
 (قوله لم تكن باقية) فيه انه ان اراد بعدم البقاء انقطاع الوجود الفعلي فهو ممنوع
 لان تلك المسئلة لم توجد في الخارج بالفعل على الفرض حتى تنقطع وذلك لانها
 لم تخرج من الحفاء الى الظهور في زمن الوحي لعدم كون الوحي الصريح ناطقيا
 بل بقيت تحت الحفاء حتى احتاجت الى الاجتهاد وعلى تقدير الخطاء على اجماعهم
 باحد الوجهين المذكورين لم تكن ايضا خارجة من الحفاء الى الظهور في زمن
 الاجماع وبعدم بل بقيت في الحفاء وان اراد به انقطاع الوجود بالقوة اى وجودها
 في نفس الامر وهي لم تنقطع بالخطاء على اجماعهم بل هي موجودة في نفسها الى
 آخر الدهر بلا انقطاع غاية انها لم تخرج من الخطاء الى الفعل فالاولى ان يقال
 لجواز الخطاء على اجماعهم باحد الوجهين بلزم ان لا يندفع في شرعية هذه المسئلة
 لعدم العمل بها اصلا لاقى زمن الوحي ولا يندفع لعدم العلم بها (قوله صيانة) بلغة قبيح
 لقوله كرامة من الله تعالى لاقوله فوجب القول على ما زعم تأمل (قوله كان
 فاسدا) الاولى ان يقول ناقصا (قوله وركنه) لما فرغ من بيان ثبوته في نفسه
 ومن المجتهدين ومن بيان ثبوته عند الصحيح به ومن بيان افادته القطع شرع
 في بيان ركنه اى ما يقوم به الاجماع على ما هو معنى الركن فقال هو الاتفاق اى
 اجماع المجتهدين من امة محمد في عصره على حكم شرعي وهذا الاتفاق نوعان عنمة
 وخصصة والعزيمة هي الاصل في الباب وهي التكلم عن كل المجتهدين بما يوجب
 الاتفاق او عملهم كلهم فيما كان من باب العمل كتعاطي المحين والخبر والاستصحاب
 ونحوها وهذا النوع اى الاجماع العملي يفيد الجواز لا الوجوب الامع قرينة
 تدل على الوجوب لما روى عبدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام
 كما اجتمعوا على الاربع قبل الظهر فانه دل على ان اجماعهم العملي لا يدل على
 الوجوب والاربع ان يكون الاربع قبل الظهر واجبا لاجماعهم عملا عليه مع انه
 سنة بالاتفاق والجواز المذكور اعم من المستحب والسنة بمعنى مقابل الوجوب
 (قوله والخصصة في الاتفاق) سعى هذا القسم من الاتفاق رخصة لانه جعل اجنابا
 ضرورة للاحتياط عن نسبة المجتهدين الى الفسق والتفصير في غير الدين على
 ما سابق بانه بخلاف القسم الاول فانه ليس للضرورة بل هو اجماع في الحقيقة
 لوجود اتفاقهم فيه حقيقة قولنا او فعلا وصورة هذا القسم ان يذهب الواحد من

فلو جاز الخطاء على اجماعهم بان اتفقوا
 على خطاء او اختلفوا وخرج الحق عن
 اقوالهم وقد انقطع الوحي لم تكن باقية
 فوجب القول بان اجماعهم صواب
 كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين
 وايضا قوله تعالى اليوم اكملت لكم
 دينكم الآية دلت على ان شرعيته كاملة
 فلم تكن للمجتهدين ولاية استنباط
 الاحكام التي ضاق عنها نطاق الوحي
 للصريح تبقى مهمة فلا يكون الدين
 كما قالوا يمكن اتفاقهم على غير الحق
 كان فاسدا لا كاملا ولا بنا فيه ثبوت
 لا يدري من البعض لجواز دراية الآخر
 (وركنه الاتفاق والعزيمة فيه) اى
 في الاتفاق (تكلم الكل) من المجتهدين
 (او عملهم) بهذا القسم يفيد الجواز
 الامع قرينة تدل على الزائد لا الوجوب
 لما روى عبدة السلماني ما اجتمع اصحاب
 الرسول عليه السلام كما اجتمعوا على
 الاربع قبل الظهر (والرخصة)
 في الاتفاق (تكلم بعضهم او عمله
 وسكون الباقيين بعد بلوغه) اى
 بلوغ تكلم البعض او عمله الى الباقيين
 (و) بعد (مضى مدة التأمل) وجه
 كون هذا القسم اجماعا ان المعتاد في
 كل عصر عند وقوع حادثة ان يتولى
 الكبار الفتوى

اهل الاجماع في عصر الى حكم في مسئلة شرعية قبل استقرار المذاهب عليه
وانشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل ولم يكن هناك خوف فتنة ولم
يظهر له مخالف او فعل فعلا كذلك فيما هو من باب الفعل كان ذلك اجماعا منطوقا به
عند اكثر اصحابنا وبعض الشافعية ويسمى اجماعا سكوتيا وانما اشترط مضي
مدة التأمل لان السكوت قبله حلال شرعا فلا يدل على الرضا وانما اشترط تيقن
الفتنة لان ترك الانتكار في حال خوف الفتنة امر معتاد مشروع رخصة فلا يدل
على الرضا ايضا ولم يذكر المصنف رحمه الله هذا الشرط ولا بد من ذكره وقد ذكره
صاحب الميزان ثم قال لا يخلو من ان تكون المسئلة اجتهادية اولافان لم يكن
فلا يخلو من ان يكون عليهم في معرفتها تكليف اولافان لم يكن نحو ان يقال
ابو هريرة افضل ام انس بن مالك فتترك الانتكار على من قال فيها قول لا يكون
اجماعا لعدم لزوم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا او خطأ فلا يلزمهم
الانكار اما لو كان في معرفتها تكليف فيكون سكوتهم رضي اذ لو لم يكن كذلك
لزم ترك ما يجب عليهم من النهي عن المنكر المستلزم للخلف في اخبار الله تعالى
فانه موجه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشهد لهم بذلك قوله تعالى كنتم
خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وان كانت
اجتهادية بان كانت من الفروع التي هي من باب العمل للاعتقاد فالجواب فيها
وفي المسئلة الاعتقادية سواء ويكون اجماعا سكوتيا رخصة عند اكثر اصحابنا
وبعض الشافعية (قوله عند العرض) اي عرض الحادثة (قوله او الاشتهار)
عطف على العرض اي عند اشتهار الحادثة (قوله منزله) اي منزلة العرض
(قوله فان المشهور عنه) وهذا هو مذهب عيسى بن ابيان من اصحابنا والقاضي
الباقلاني من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة والشافعية ههنا قول
آخر لكن المشهور هو المذكور في الكتاب حكى عنه انه حجة وليس باجماع وهو
المنقول عن الكرخي وبعض اصحاب الشافعية وحكى عن الشافعية ايضا انه كان
يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون فريسيه ثبت به الاجماع وان
انشر القول من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لا يثبت الاجماع
ونقل عن الجبائي انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر واستدل على القول
المشهور بما ذكره الشارح وهو ظاهر (قوله بعده) اي بعد التأمل في الادلة
(قوله او اعتقاد حقية كل مجتهد) اجاب عنه في الكشف بان ذلك الاعتقاد
لا يمنع من البساحة وطلب الكشف عن ما خذ لا بطريق الانكار على

و يسلم سائرهم فشرط سماع النطق من
الكل فتعذر على ان السكوت عند
العرض او الاشتهار المنزل منزله وقت
المناظرة وطلب الفتوى ومضى مدة
التأمل فسق وخرام اذ الساكت
عن الحق شيطان اخرس في المحال
عادة ان يكون سكوتهم لاعتناقهم
(وخالف الشافعية في) القسم
(الاخير) فان المشهور عنه انه ليس
اجماعا ولا حجة لجواز ان يكون سكوت
الباقي للتأمل او للتوقف بعده لتعارض
الادلة او للتوقير او الهيبة او خوف
الفتنة او اعتقاد حقية كل مجتهد فيه
او كون القائل اكبر سنا

او اعظم قدرا او اوفر علما كما سكنت على
حين شاور عمر في حفظ فضل الغيبة حتى
سأله فروى حديثا في قسمته وفي اسقاط
الجنين فاشاروا الي ان لا يرضم حتى سأله
فقال ارى عليك القرة وقيل لابن عباس
ما يمنعك ان تخبر عمر بما ترى في العول فقال
دينه وجوابه ان الصحابة بعد ما علمنا
بعضي مدة التأمل لا يتمون بارئ كما
الحرام مع انه خلاف العلوم من عادتهم
فقال عمر رضي الله عنه حين نفي المقالة
في المهر فقالت امرأه ابغطينا الله تعالى
بقوله وآتيم احد يهن فنظارا وبتعنا
عمر كل افة من عمر حتى المخدرات
في الحبال وسكوت علي في المستئين
كان تأخيرا الى آخر المجلس لتعظيم
الضوى والمنوع فاقه القوت او محمول
علي ان الضوى الاولى حسنة وما اختاره
كان احسن صياغة عن الحسن الناس
ورعاية حسن الشاء والعدل وحديث
الندرة غير صحيح لان المناظرة في العول
كانت مشهورة بينهم وكان عمر
الذين الناس للحق واعتذار ابن عباس
اعماله هو للكف عن المناظرة لانها
غير واجبة لاعن مذهبه (واهله)
اي اهل الاجماع ومن يتعسف هو
بافساقهم (مجتهد) اذ لو اعتبر وفاق
العوام لم يتصور اجماع اذ العادة تمنع
وفاقهم وايضا قول المقلد من عنده
قول بلا دليل فيكون خطاه

ان في الصحابة من لم يكن يعتقد ذلك او للتوقير اي لتوقير النبال او الفاعل (قوله)
او خوف الفتنة وهذا مدفوع بما ذكرناه من شرط تقدم خوف الفتنة (قوله)
حتى سأله) ولو جعل عمر سكوته تسايحا ودليلا على الموافقة لنا سأله ولو كان
السكوت دليلا على الموافقة لما سكث على رضى الله عنه مع كون الحق عنده
في خلافتهم (قوله فقال) اي قال على رضى الله عنه (قوله كل افة من
عمر) بمقول قال عمر (قوله صيانة) اي صيانة لعمر رضى الله عنه عن ظمن
الناس بانه امسك المال عن محبائه ذكر صدر الاسلام ابو اليسر منا وصاحب
القواطع من الشافعية ان هذا الاجماع اي السكوت لا يخلو عن نوع شبهة لما ذكره
الخصوم من الشبهة فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه
الاجماع ولكنه مع هذا مقدم على القياس وردبانه على هذا لم يبق فرق بين قول من
قال انه حجة وليس يا جماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان
ثبت عن الفريق الاول انه لا يقدم على القياس عندهم فظهر الفرق ويمكن ان
يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مفضوح بموجبه دون
الاجماع قول كالنص والمفسردون المحكم وان كان كل واحد قطعا ومن قال انه
حجة وليس يا جماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيحقق الفرق فان قيل
لو كان قطعا يلزم ان يكفر جاحده او يضل وليس كذلك قلنا انما يكفر لكونه
متسكبا بدليل يصلح شبهة الا ترى ان موجب العام قطعي عندنا ولا يكفر جاحده
لتمسكه بما يصلح شبهة (قوله واهله) واعلم انه لا اجماع الا لامة محمد لانه انما صار
حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وقوله صلوا على النبي والصلوات على النبي وآله واهله وهذا اللفظ وان لم يتناول الكافر
لكونه يتناول كل مسلم وهو ينقسم باعتبار اهلية الاجماع وعدم اهليته على
ثلاثة اقسام قسم هو من اهله بالاتفاق وقسم ليس من اهله بالاتفاق وقسم مختلف
فيه طالبون كل مجتهد مقبول الضوى لكونه من اهل الحل والعقد والشافعي
كالاطنل والمجانبين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة الا انه لا يتصور منهم
وفاق ولا اختلاف وكذلك كل من سبوا جده الى يوم القيامة من الامة فان اعتبار
يؤدى الى انتفاء الاجماع بالكلية لان اتفاقهم حينئذ لا يمكن الا عند القيامة
لا قبلها وعند هذا يحصل الاجماع المقصود ههنا وهو الدليل الشرعي على الحكم
الشرعي والثالث كالقلد العامي الذي لا يعلم الاصول والفروع والذي يعلم الاصول
لا الفروع والذي يعلم الفروع لا الاصول وكالمجتهد الفاسق والمتدع واختلوا

في هذا القسم فذهب بعضهم منهم القاضي الباقلاني الى اعتبارهم في الاجماع مستدلين بان اسم الامة يتناول الكل الا انه خص منها الصبي والمجنون والمجنين لعدم الفهم وعدم تصور الوفاق منهم فبقى الباقي على حاله بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي وذهب الجمهور من اصحابنا وغيرهم الى انه لا عبرة الا بتوافق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومحاربة الهوى والبدعة واختاره المصنف وقال واهله مجتهد غير فاسق وغير مبتدع واحترز بالاول عن المقلد عانيا كان كالذي لا يعلم الاصول والفروع او غير عامي كالذي يعلم الاصول لا الفروع وبالعكس واستدل عليه بوجهين الاول لو اعتبر وفاقهم لم يتصور الاجماع لان العبادة قاضية بامتناع اتفاقهم لكثرتهم قطعاً وثبائن اما كتبهم جدا لكن الاجماع ثابت قطعاً ولقائل ان يقول اهل الاجماع كذلك ويمكن ان يجاب عنه بل يفتوا في الكثرة الى حد كثرتهم والثاني ان قول المقلد من عنده قول بلا دليل فيكون خطأ فلما اعتبر في الاجماع جازان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ واللازم باطل لاستلزامه جواز اتفاق الامة على الخطاء فكذا الملزوم وفيه نظر لان كون قوله من عنده بلا دليل لا يستلزم كونه خطأ لجواز اصابته الحق عقلاً بناء على القول ان للعقل حكماً في الشرعيات او توفيقاً للحق من الله تعالى وان لم يكن عن دليل سمعي لان الدليل للتوصل الى المطلوب واذ حصل المطلوب بلا دليل سمعي فلا حاجة اليه والجواب عنه انهم قالوا ان الحكم في الشرعيات لاعن دليل خطاءه على ما سألني بيانه وقد يستدل عليه بان المقلد يحرم عليه مخالفة العلماء وكل من حرم عليه مخالفة العلماء لا يعتبر موافقته في الاجماع اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلانه كالمجتهد الذي لم يوجد وقت الائمة ادانته بحرم عليه مخالفة الاجماع بعد حمله بالاجماع وموافقته غير معتبرة بل المقلد اولى منه لانه اذا لم يعتبر موافقة المجتهد الذي بعد الاجماع فلان لا يعتبر موافقة المقلد اولى وفيه نظر لان هذا المجتهد انما لم يعتبر موافقته لكونه لم يوجد وقت الاجماع او تقراض العصر ليس بشرط والمقلد كان موجوداً وقت الاجتهاد فكان قياساً مع الفارق وذهب بعضهم الى اعتبار موافقة من يعرف الاصول وبعضهم الى موافقة من يعرف الفروع واحترز بالثاني عن الفاسق واستدل عليه بان وجوب اتباع المجتهدين والقيام قولهم لعمري ثبت باهلية اداء الشهادة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس واذا لم يكن عدلاً لم يكن اهلاً للشهادة وذلك يناقض وجوب اتباعه ويورث التهمة ايضا وقال بعض اصحاب الشافعي كان اسحق الشيرازي

فلما اعتبر جاز ان يكون قول المجتهدين ايضا خطأ فجاز اتفاق الامة على الخطاء (غير فاسق) فان وجوب الاتباع انما يثبت باهلية الشهادة واذا لم يكن عدلاً لم يكن اهلاً للشهادة وذلك يناقض وجوب اتباعه ويورث التهمة لانه لما لم يحترز عن الفعل الباطل لا يحترز عن القول الباطل (و) غير (مبتدع) فانه ان ضكان عالماً بفتح ما يعتقد معاندا فهو متعصب اذ التعصب عدم قبول الحق مع ظهور الدليل للميل سواء غلا حتى كفر ببعض الروافض في تغليب جبرائيل عليه السلام اولا كبعثهم في امامة الشيخين والخوارج في امامة علي رضي الله عنه وان لم يكن عالماً فان كان اعدى المبالاة فهو ما جن ولا عبرة بقوله وان كان اتقصان العقل فهو سفية اذا السفه خفة تحمل على مخالفة العقل لقله التأمل وايا ما كان فلا يكون من الامة الكاملة

وامام الحرمه يعتبر قول القاسمي في الاجماع ولا يتعقد الاجماع بدونها لان الظاهر
 المجتهد لا يلزمه ان يقلد غيره بل ينبع فيما يقع له ما يؤدي اليه اجتهاده فكيف يتعقد
 الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه واحترز بالثالث عن
 السداع واستدل عليه بما حاصله انه اما متعصب او ما جن او سفيه واما ما كان
 ولا يكون من الامة الكاملة وتوضيح المسئلة ان المندرج لا يخلو من ان يكون
 بدعته فوجب الكفر بصريحها كغلاء الروافض والمجسمة او لا توجهه فان كان
 الاول فلا نزاع في عدم اعتبار وفاته. وخلافه في الاجماع لانه كافر وان كان الثاني
 فان كان بدعته تضمن كفرا اى توجهه لا بصريحها وهو الخطي في الاصول
 بتأويل فقيه الخلاف من كفرة لم يعتبره في الاجماع كالكافر الاصيل ومن لم يكفروه
 يعتبره فيه وان كان بدعته لا تضمن كفرة فية ثلاثة مذاهب الاول اعتباره مطلقا
 مال السيد ابن الحاجب مستدلا بان الأدلة الدالة على الاجماع شاملة له لكونه
 من المجتهدين فلا يتعقد الاجماع بدونها واجيب بان الادلة من قبيل المقضى
 ووجوب المقضى غير كاف في الحكم عالم ينتف المانع ولم ينتف المانع ههنا وهو
 القياس (قوله لم يكن اجاما) وهل يكون حجة ام لا فقال الشارح المحقق في شرح
 المختصر تؤيد المخالف مع كثرة المجمعين كاجماع من عدا ابن عباس على القول
 واجماع من عدا الاشعري على ان التوم يقتضى الوضوء واجماع من عدا اباطحة
 على ان البرد ينظر لم يكن اجاما قطعيا لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهرا
 على وجود راجح واقطع لانه لو قدر كون متمسك المخالفين التادر راجحا والكثيرون
 لم يطعنوا عليه او اطعنوا وخالفوه وخطا او عدا كان في غاية العدم ويكون من
 قبيل الاجماع لال (قوله خلافا لما لك) قال يتعقد الاجماع باتفاق اهل المدينة
 واستدل عليه بعض اصحابه بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
 كما ينفي الكبر خبث الحديد وجه الاحتجاج به انه دل على نفي الخبث والخطاء
 خبث فيصكون ههنا وما ينفي عنه الخطاء فهو حجة قال الشيخ اكل في حاشية
 المختصر طيبة على وزن شية اسم من اسماء المدينة لا وصف لكنه لا يناسب حل
 نفي عليه تأمل (قوله فان ذلك ليس بشرط) بل اجماع غيرهم من مجتهدى
 كل عصر حجة ايضا لان اجماع الامة من امة محمد فوجب اعتباره بالادلة السعوية
 نحو وينبع غير سبل المؤمنين لا يجمع اى على الضلالة وقوله لانه اجماع الامة
 دليلنا لان الامة كلها متواطئة لا يتشكك فاذا اعتبر اجماع احد هما يعتبر الآخر
 ايضا واستدل الظاهرية بوجهين احدهما ما ذكره الشارح روجه الله من انه

(وشروطه) اى شرط الاجماع (اتفاق الكل) لان المتبر اجماع الامة فابق منهم
 احد يصلح للاجتهاد مخالفا لم يكن اجاما
 لاحتمال ان يكون الحق مع الواحد
 المخالف لان المجتهد يخطئ ويصيب
 فاحتمل ان يكون الصواب معه واذا
 اشترط اتفاق الكل (فلا ينفي العترة) اى
 لا يتعقد الاجماع بمجرد اهل بيت الرسول
 عليه السلام خلافا للامة والزيدية
 من الشيعة (ولا ابو بكر وعمر) خلافا
 للعض (ولا الائمة الاربعة) خلافا
 لاجهد والقاضي اى حازم منا (ولا اهل
 المدينة) خلافا لما لك (لا كونهم) اى
 الكل عطف على اتفاق الكل (صحابه)
 فان ذلك ليس بشرطى انعقاد الاجماع
 خلافا للظاهرية لانه اجماع الامة فالوا
 لو اعتبر اجماع غيرهم لا اعتبار مع مخالفة
 بعض الصحابة ولا يصح

قلنا يصح عند من لا يشترط ان لا يسبقه
 خلاف مستقر وليس باجماع عند
 من يشترطه واذا كان كذلك
 (فالتابعي معتبر في اجماع الصحابة)
 لانهم ليسوا بآدم وانه كل الامة
 وان الصحابة سوغوا اجتهاده معهم
 والتفتوا اليه كما حكى وذا دليل اعتباره
 وقيل لالانهم الاصول في الاحكام وهم
 الخباطيون حقيقة بالاداء قلنا هو لا يخرج
 التابعي عن كونه من الامة الكاملة
 المعتبرة (ولا بلوغهم) اي الكل (عدد
 التواتر) لعموم الادلة السمعية (ولا
 انقراض العصر) اي عصر المجتهدين
 فانه ليس بشرط لانقضاء ولا حجية وهو
 الاصح عن الشافعي لعموم تلك الادلة
 فلو اتفقوا ولو حجة الميخنة لا حد مخالفته
 ولا رجوع البعض حتى لو رجع لم يبطل
 الاجماع والمشرطين اولا ان الاجماع
 يستقرار الآراء وهو بالانقراض اذ قبله
 وقت التأمل وثابتا ان احتمال رجوع
 الكل او البعض ينافي الاستقرار وثالثا ان
 ابتداء الانقضاء برأى الكل فكذا بقاؤه
 لان مدار كرامة الحجة وصف الاجماع
 فلا يبقى مع رجوع البعض

لو اعتبر اجماع غيرهم لاعتبر مع مخالفة بعض الصحابة ولا يصح بطلانه اذا كان
 في المسئلة خلاف بين الصحابة ثم اجتمع التابعون وجب ان يتخذ الاجماع لانه
 لما انعقد اجماعهم مع عدم قول الصحابة فيها فلان انعقد معه اول وذلك يستلزم
 الاجماع مع مخالفة بعض الصحابة واجاب بما حاصله ان من لم يشترط عدم خلاف
 سابق يمنع بطلان التالي ومن شرط ذلك يمنع الملازمة والثاني ان الصحابة قبيل
 محيي التابعين وغيرهم من ائمة المجتهدين اجمعوا على ان لا يقطع فيه بجوز فيه
 الاجتهاد ولو كان اجماع غير الصحابة صححهازم مخالفة اجماع الصحابة وتعارض
 الاجماعين واللازم باطل بالاجماع فاللزوم مثله بيان الملازمة ان التابعين لو اجمعوا
 على مسئلة اجتهادية للمجاز الاجتهاد فيها بعد اجماعهم مع ان الصحابة اجمعوا
 قبلهم على ان كل ما لا قطع فيه بجوز الاجتهاد فيه فيلزم مخالفة اجماع الصحابة
 وتعارض الاجماعين احدهما اجماع الصحابة على ان كل ما لا قطع فيه بجوز
 الاجتهاد فيه والثاني انه لا يجوز الاجتهاد في المسئلة الاجتهادية بعد انعقاد
 الاجماع فيها واجب عنه بالنقض باجماع الصحابة بان الصحابة قبل الاجماع على
 حكم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيه وبعد اجماعهم فيه لا يجوز الاجتهاد فيه مع
 انه حكم اجتهادي فيلزم مخالفة اجماعهم وتعارضه ورد بان اجماعهم على جواز
 الاجتهاد فيما لا قطع فيه مشروط بعدم الاجماع فيه اي ان ما لا قطع فيه بجوز
 الاجتهاد فيه مادام لا قطع فيه نظيره لاشي من التام يقطن مادام تاما واذ وجد
 فيه الاجماع زال شرط اجماعهم الاول فلا يلزم شي من الامرين اعني تعارض
 الاجماعين ومخالفة اجماع الصحابة اي عدم اعتباره (قوله فالتابعي) اي التابعي
 المجتهد الموجود عند انعقاد الاجماع من الصحابة وانما من نشأ من التابعي وبلغ
 درجة الاجتهاد بعد انعقاد اجماعهم فاعتباره وعدم اعتباره متبني على الخلاف
 في اشتراط انقراض العصر على ما سياتي فن شرط ذلك اعتباره ومن لم يشترط
 لم يعتبره (قوله لعموم الادلة السمعية) اي السامعة في حجة الاجماع نحو قوله تعالى
 وينبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة قيد الادلة
 السمعية فان من استدلل على حجة الاجماع بالعقل فلا بد له من القول بعد التواتر
 فان الاجماع الذي لم يبلغ مجموعه خد التواتر لا يقطع بنقطة مخالفة ولا يقدم
 على القاطع اجماعا كما استد لواعليه بهما على ما تقدم عند قوله وهو حجة قطعية عقلا
 (قوله ولا انقراض العصر) معنى الانقراض عبارة عن موث جمع المجتهدين
 الموجودين وهمت بقول الحادثة واعلم انه اذا اتفقت كلمة مجتهدى عصر في لحظة

انعقد الاجماع عند المحققين وهو الاصح من الرواية عن الشافعي وقال احمد
 وابن هويك انقراض العصر شرط انعقاده وقيل ذلك في الاجماع السكوني على
 ما هو آتيا وذلك لان اجماع الخريجين ان حصل الاجماع عن قواس يشترط ذلك والافلا
 واختر المصنف مذهب المحققين واخرج عليه بالسمع وقال لعموم تلك الأدلة اى
 السمعية فانها تدل على ان اجماع الامم حجة من غير تقييد بموت وانقراض
 عصر والاصل عدم التقييد وقد يستدل عليه ايضا بان الاشرط انقراض
 يؤدي الى عدم الاجماع فيكون باطلا وذلك لانه لو اجماع الصحابة ولحقهم التابعي
 في عصرهم يجوز له مخالفتهم لعدم انعقاد اجماعهم لعدم انقراض عصرهم
 وحينئذ لا يخبر انما ان يوافقهم التابعي او يخالفهم فان خالفهم لم يبق اجماعهم اجماعا
 وان وافقهم وخلق تبع التابعي قبل انقراض عصر التابعي يجوز له مخالفتهم لانه
 لم ينعقد اجماعهم بعد فان خالفوا لم يكن اجماعهم اجماعا وهم جرا الى زماننا فيكون
 اجماع قضاة ورجل عنه بان المراد انقراض عصر الخريجين الاولين عند حدوث
 الواقعة لانقراض من يحدد بعدهم فاذا انقراض عصرهم ولم يظهر منهم ولا
 من التابعين المدركين عصرهم خلافا لعمدة الاجماع ولم يأتوا بحدوث تبع التابعين
 بعد انقراض عصر المجمعين الاولين وهذا بناء على ان فائدة اشتراط انقراض
 اعتبار دخول من ادرك عصر المجمعين الاولين في اجماعهم مع جواز رجوع
 بعضهم قبل انقراض على ما هو المختار عند المشرطين ذلك واما اذا كان فائدة
 الاشتراط جواز رجوع بعض المتبدين بسبب ظهور فكر كما هو المختار عند احمد
 لا اعتبار واقعية من سيو جدي اجماعهم فلا يدخل الامم في عصر اجماع الاولين
 عند انقراضهم اذا لم يجمع واحد منهم ولا تؤثر مخالفة من ادركه تصححهم
 من التابعين واخرج للمشرطين بثلاثة اوجه ثم اجاب عن الاول بان وقت التأمل
 هو وقت انعقاد اجتماعهم لا وقت حياتهم مطلقا فاذا انقر اجتماعهم على حكمهم
 مضى وقت التأمل وان لم ينقر عن وعن الثاني ان توهم الدافع ليس دافعا فكيف
 ان يكون دافعا فحتمال رجوع الكل والبعض قيل لمخالف اجماعهم توهم الدافع
 وهو لا يكون دافعا لاجماعهم واجماله بعد انعقاد اجماعهم رافع فلا يكون رافعا
 وعن الثالث بانه قياس مع الفارق اى انه قياس الرفع على الرفع فيكون باطلا
 (قوله الاول ان اهل العصر الاول اى) اختلف القائلون بحجة اجماع من بعد
 الصحابة في شرط آخر وهو عدم الاختلاف السابق للاجماع اللاحق وهو ان
 يخلف اهل عصر في مسئلة واستقر خلافتهم بحيث صار احد القولين مذهب للبعض

والجواب عن الاول ان الاعتقاد اذا تقرر
 مضى وقت التأمل وعن الثاني ان توهم
 الدافع ليس دافعا فكيف ان يكون رافعا
 وعن الثالث انه قياس الرفع على الدافع
 وهو باطل (ولا للاحق) اى بشرط
 للاجماع اللاحق (قديم الاختلاف
 السابق) ههنا مسئلتان الاول بان اهل
 العصر الاول اذا اختلفوا على قولين
 فبعد ما استقر الخلاف بينهم هل يجوز
 لمن بعدهم الاجماع على احد هما والاصح
 عندنا مشايخنا انه يجوز والاختلاف
 السابق لا يمنع الاجماع اللاحق لان المعنى
 اتفاق مجتهدى العصر وقد وجد
 للمخالف اولان الاتفاق معدوم لان
 اليقنة منهم وقوله معتبر لدليله لانه
 ودليله باق وثابتا ان في تصحيح هذا
 الاجماع تضليل بعض الصحابة والجواب
 عن الاول ان حجة اتفاقهم كرامة
 لهم ولا يتصور ذلك الا من الاحياء
 المعاصرين ودليله انما يبنى لو لم يرتفع
 بالاجماع كالقياس الذي ورد بخلافه
 نص وعن الثاني انه ان اريد التضليل
 بالنظر الى الدليل فغير لازم لان دليلهم
 يوشك ان كان حجة موجبة للعمل الى زمان
 حدوث الاجماع الراجع وان اريد بالنظر
 الى الواقع فليس بباطل لان المجتهد
 يخطئ ويصيب والثابت ان اهل العصر
 الاول اذا اختلفوا على قولين يكون
 اجماعا على نفي قول ثالث

ولذا قلت (الان يكون) اى الاجماع
 اللاحق (على قول ثالث) فحينئذ يكون
 الخلاف السابق مانعا للاجماع اللاحق
 وبعضهم خصوا الخلاف بالصحابة وانما
 يستقيم عند من حصر الاجماع على
 الصحابة والسلف الاطلاق واعلم ان محل
 الخلاف اما واحد او متعدد فالواحد له
 امثلة منها ارث الجد مع الاخ استقلالاً
 او مفاصلة يشتركان في ارث الجد وحرمانه
 ثالث لم يقل به احد ومنها عدة الحامل
 المتوفى عنها زوجها بالوضع او بعد
 الاجلين ويشتركان في عدم الجواز
 بالاشهر قبل الوضع لان التقدير ههنا
 مانع للاقل فالقول بالاشهر ثالث ينفى
 المتفق عليه ومنها عدة الزباني غير التقدين
 القدر مع الجنس او الطعم او الاذخار
 معه وتشارك في ان لا يربا الامع الجنس

والآخر مذهبا للغير فهذا الخلاف هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
 على احد القولين في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته اولا
 فذهب اكثر اصحاب الشافعي وجامعة اهل الحديث الى انه يمنع وتيق المسئلة
 مجتهدا فيها كما كانت لاجمعها عليها واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم وهو
 الاصح انه لا يمنع ويرتفع الخلاف به وتكون المسئلة مجمعا عليها عند علمائنا الثلاثة
 واختاره فخر الاسلام والفعال الشافعي من الشافعية واختاره المصنف ايضا
 واستدل عليه بان الاعتبار تعلق مجتهدى العصر وقد وجد ذلك فان قيل استقرار
 الخلاف الاول بعد التأمل على ما هو الفرض دليل على اجماعهم على تجوز
 الاخذ بقول كل واحد من الطرفين باجتهاد او تقليد وهو معارض اجماع العصر
 الثاني على امتناع الاخذ بكل واحد منهما ويلزم من التعارض فخطئة احد
 الاجماعين اجببانا لان سلم لزوم التعارض وانما يلزم ان لو كان اتفاق العصر الاول
 على القولين دليلا على اجماعهم على جواز الاخذ بكل واحد منهما وهو باطل
 لان المصيب واحد والاخر خطأ واجماع الامة على تجوز الاخذ بالخطأ خطأ
 ولو سلم اجماعهم على تجوز الاخذ بكل منهما لكن بشرط ان لا يعتقد اجماع
 قاطع بعدهم على احدهما وقد وجد ذلك ورد بان تقدير الاشارة لجواز في ذلك
 الاجماع لجواز ان يعتقد اجماع على خلاف الاجماع الاول ولجواز ايضا ان يخالف واحد
 الاجماع ويقدر ان الاجماع الاول مشروط بعدم الثاني او بعدم الواحد المخالف
 ودفع بانه لا يلزم من الجواز فيما ذكرنا الجواز ههنا فان الاقوال اذا تعددت والحق
 واحد منها يجوز ان يجوزوا الاخذ بكل واحد منها طالبا للصواب واما اذا اتحد
 القول واتفقوا عليه كان ذلك صوابا يقين كرامة لهذه الامة فلا يجوز بعد الحق
 اخذ غيره وقال بعض مشايخنا فيه اختلاف بين علمائنا الثلاثة فعمد ابى حنيفة
 يمنع الخلاف السابق انعقاد الاجماع اللاحق وعند محمد لا يمنع وابو يوسف مع
 ابى حنيفة في رواية ومع محمد في رواية وقد قالوا ان عدم الخلاف السابق ليس
 بشرط عند محمد وان اجماع كل عصر حجة سواء سبق فيه الخلاف من السلف
 او لم يسبق ومن هنا قد صح القول عن محمد ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد
 باطل لكونه خلاف اجماع اللاحق اعني اجماع التابعين بعد خلاف الصحابة
 فيه فان عند عمر لا يصح بيعها وعند علي وجاز يصح ثم انعقد اجماع التابعين على
 قول عمر وذكر الكرخي عن ابى حنيفة ان قضاء القاضي يبيع امهات الاولاد
 لا ينقض قالوا هذا دليل على ان ابى حنيفة جعل الاختلاف السابق مانعا من

انعقاد الاجماع الاصحق واشترط في انعقاد الاجماع عدم الخلاف السابق على
 خلاف مذهب محمد وقال بعض المحققين ان هذه الرواية عن ابي حنيفة ليست
 دليل على ذلك بل تأويل هذا القول ان الاجماع الذي تقدمه الاختلاف السابق
 الاجماع مختلف فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا هو اجماع
 فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لا يكسر جاحده ولا يبطل فينفذ قضاء القاضي
 في بيع امهات الاولاد ولا ينفذ لانه ليس مخالفا للاجماع الهطحي لانه ذكر ان
 الخلاف السابق يمنع الاجماع على عدم جواز فعله هذا لافرق بين قول ابي حنيفة
 ومحمد في ان الاختلاف لا يمنع انعقاد الاجماع الاصحق الا من جهة ان ابا حنيفة
 قال ان هذا الاجماع السبوق بالاختلاف اجماع فيه شبهة ولم يقل ذلك محمد
 واحجج المخالف اعني اكثر اصحاب الشافعي بوجهين احدهما حاصل الاول
 ان المخالف الاول ولو كان واحدا لو كان حيا لما انعقد الاجماع دونه لانه من الامة
 ولم يخرج بموته عن الامة ولم يبطل قوله به فلا انعقاد الاجماع بلونه اما الاول فلانه
 لم يتفق كل الامة ولا بد منه واما الثانية فلانه لو خرج بموته عن الامة وبطل قوله
 لبطل المذهب بموت اصحابها كذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما واصلح
 قول الباقر فيما اختلفوا فيه بموت احدهم اجماعا لان الباقرين كل الامة الاحياء
 في ذلك العصر وهو المعتبر اذا صبره باليت لكن اللازم باطل بالاتفاق وقوله منهم
 خبران والمضمر في قوله راجع الى الميت اي قوله في حال حياته معتبر لدليله لاندائه
 ودليله باق بعد موته فيكون قوله باقيا ايضا فيعتبر في الاجماع فينتهي الاجماع
 بعدمه وثانيهما ان في صحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة وكل ما كان
 كذلك باطل فهذا باطل اما الاول فلان اجماع التابعين اذا انعقد على احد
 قولي الصحابة تبين ان القول الاخر خطأ يبين فكان فيه نسبة بعض الصحابة
 الى الضلال اذ الضلال هو الخطاء يبين واما الثانية فلانه لا يظن بان عباس
 رضي الله عنه انه ضل في انكاره العول ولا بان مسعود رضي الله عنه في تقديمه ذوى
 الارحام على مولى العتاقة وان اجمعا بعدهم على خلاف ذلك ويجاب عن الاول
 بان حجة اجماعهم لا تنصور الامن الاحياء المعاصرين لان الاموات فلا يضر
 خلافهم في حيلتهم الاجماع الاصحق فان قيل انه وان مات لكن قوله باق بقاء
 دليله فيضرب الاجماع الاصحق قلنا لا نسلم بقاء دليله لانه ارتفع بالاجماع الاصحق
 المنعقد بخلاف كالتيس الذي ورد بخلافه نص فانه يرتفع بذلك النص وقده نظر
 اما لو افلان الحصر لا بد من انعقاد الاجماع الاصحق مع الخلاف المقدم حتى يصح

فالقول الرابع بعلة الربا بدون الجنس
 بنى المتفق عليه ومع له لا ومنها خروج
 الجنس من غير السبيلين بوجوب تطهير
 المخرج او الوضوء وبشتر كان في وجوب
 التطهير فالقول بعدم وجوب شئ منهما
 يرفع المجمع عليه ووجوب تطهيرهما لا
 واما التعدد فالقولان اما الوجود
 في الكل والعدم في الكل كفسخ الشكاح
 بعيوبه الستة وعيوبها السبعة عند
 الشافعي وعدمه عندنا اذ تفرق القاضي
 في الجب والعنة ليس بفسخ فالفسخ
 بالعض دون البعض ثالث لم يقل به احد
 وكلث الكل للام في الزوج مع الابوين
 والزوجة معهما وعدمه فيهما فالقول
 بثالث الكل في احدهما وثالث الباقي
 في الاخرى ثالث لم يقل به احد واما
 الوجود في البعض مع العدم في البعض
 لصاحب مذهب وعكسه لصاحب
 مذهب آخر كاقضية الخروج من غير
 السبيلين دون المس عندنا وعكسه
 عند الشافعي رحمه الله فشمول وجود
 الناقضية او عدمها ثالث لم يقل به احد
 واما الوجود في البعض مع العدم في بعض
 آخر لصاحب مذهب وشمول الوجود
 او العدم لصاحب مذهب آخر يجوز
 النقل دون الفرض في الكعبة عند
 الشافعي وجوازهما عندنا فعدم
 جوازهما او جواز الفرض دونه ثالث
 لم يقل به احد

القول ان دليله ارتفع بذلك الاجماع بل هو اول المسئلة اللهم الا ان يقال ان
 الجواب بتحقيق لا الزمى واما ثانيا فلانه لا يصلح جوابا عن قول الخصم والابطل
 الذاهب ولصار قول الباقي ام وعن الثاني يمنع اللازمة على تقديره ومنع بطلان
 اللازم على تقدير (قوله اما الوجود في الكل والعدم في الكل) اى كل محل المتعدد
 وهو العيوب الستة في الزوج والسبعة في الزوجة وتعددها باعتبار كونها
 من الزوج والزوجة (قوله اذ تفرق القاضي) متعلق بعندنا (قوله وكلث الكل
 للام) تعدد المحل ههنا باعتبار كونه مستلثين وفي المستلثين الايتين باعتبار
 الخروج من غير السبيلين والمس باعتبار صلاح الفرض والنقل (قوله اذا اختلفوا
 على قولين) واستقر رأيهم عليهما بحيث يكون كل من القولين مذهبا لصاحبه
 فهل يجوز لثالث احداث قول ثالث مخالف لهما ام لا يجوز على ثلاثة اقوال
 ذهب اكثر العلماء الى عدم جواز مطلقا وذهب بعض الظاهرية والشيعة الى
 جواز مطلقا وبعض المحققين من اصحاب الشافعي ومالك كالامدى وابن الحاجب
 الى التفصيل ان كان الثالث يرفع المجمع عليه لا يجوز والابحور واختار رحمه الله
 الاول ثم مثل له امثلة بعضها مما كان محل الخلاف واحدا وبعضها متعددا
 ولا يخفى عليك ان الاولين من الامثلة المذكورة مما لا شك ان القول الثالث فيهما
 مخالف للاجماع فلا يجوز واما في الامثلة ففيه نظر على ما سيظهر لك (قوله
 وبعضهم خصوا الخلاف) اى الخلاف في ان القول الثالث هل يجوز ام لا بعد
 استقرار رأيهم على القولين (قوله استغلا او مقاسمة) فعند البعض يرث الجد
 استغلا وعند البعض يرث مع الاخ مقاسمة واستقر رأي الفريقين عليهما
 فلا يجوز القول بجرمان الجد لكونه مخالفا للاجماع المركب في ارث الجد
 (قوله القدر مع الجنس) اى عند الحنفية (قوله او الطعم) اى الطعم مع الجنس
 عند الشافعية (قوله او الادخار مع) اى الطعم والادخار مع الجنس عند مالك
 (قوله ومعها لا) اى القول الرابع مع الجنس لا يبنى المتفق عليه اشارة الى ان القول
 الرابع في مسئلة الربا ليس مما يبنى المجمع عليه مطلقا بل يفتيه في صورة فقط
 وفي صورة اخرى لا يفتيه فينبذ لا يصح التمثيل بها لما نحن فيه اعنى كون القول
 الثالث او الرابع مخالفا للاجماع (قوله فالقول بعدم وجوب شئ منهما) يعنى
 شمول اعدم رفع المجمع واما شمول الوجود اعنى تطهيرهما فلا يرفع فيكون
 القول الثالث في هذه المسئلة ايضا رافعا للاجماع من وجه غير رافع من وجه
 كافي مسئلة الربا فلا يصح التمثيل بها ايضا من كل وجه على ان القول لا نسلم

ان شمول العدم ايضا يرفع الجمع عليه في هذه المسئلة كيف وان يوجب ضل
 المخرج خالف فيه ابو حنيفة ووجوب غسل اعضاء الوضوء خالف فيه الشافعي
 فصدق ان شق لمن الطهارتين ليس مما يجب اجاما فيصدق ايضا ان احديهما
 ليست بواجبة اجاما فلا يكون شمول العدم ولا شمول الوجود مخالفا للاجماع
 (قوله بميوه السنة) وهي الجذام والبرص والهنق والحب والفتنة
 وعبوها السبعة الجنون والجنون والبرص والهنق والقرن والقيح والمخز والمزاد
 بالحل الممدد وهو هذه العيوب باعتبار كونها من الزوج والزوجة (قوله
 لم يقل به احد) فيه ان عدم القول بالفضل لا يستلزم القول بعدمه فلا يكون
 القول بالفضل مخالفا للاجماع على ما يصرح به (قوله فالقول بثالث الكل
 في احدية) قيل لان لم ان احد الشمولين اعني ثلث الكل او ثلث الباقي
 في الصورتين ثابت بالاجماع كيف وقد يصدق انه لا شيء من الشمولين يجمع عليه
 لما في من مخالفة البعض ولهذا احدث التابعون قولنا انما حصل ابن سيرين بثالث
 الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال تابعي آخر فكيف ثلث قال قول
 الثالث يمكن مخالفا للاجماع ايضا (قوله فشمول وجود الناقضية اه) فيه
 ان ثمة طينة الخروج من غير التذليلين خالف فيه الشافعي وناقضية المص خالف فيه
 صحابنا فيصدق ان شيئا من الناقضتين ليس مما يجب اجاما فيصدق ايضا ان
 احديهما ليست بواجبة اجاما فلا يكون شمول الوجود ولا شمول العدم مخالفا
 للاجماع على ما في نظيره افعالهم في تظليل شيئا في ذكره (اي بعض المتأخرين
 من الشافعية) كالا مدي ومعه من المالكية ابن الحاجب (قوله فيما اتفقوا عليه)
 احرز به عن مخالفة الكل فيما اختلفوا فيه (قوله فيك الصورتين الاوليين)
 وكأني في طهارته الوضوء والتيمم وعند البعض يجب اليد في الكل وعند
 البعض في التيمم فقط والقول بشمول العدم قول ثالث لم يقل به احد لكونه مخالفا
 للاجماع وكبر وطعم التيمم هو عندهما حيا فعند البعض لا يرد لها مطلقا وعند
 البعض يرد لها مع ارس البكرة والقول بوجوبها ثالث (قوله فقدم الاكتفاء)
 بيان لما اتفقوا عليه الكل فيكون الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع مخالفا للاجماع
 (قوله ليس الاطلاق مذهب واحد) اي من وجه لا مطلقا على ما يظهر بالأمم
 في تلك الظهور (قوله او قول صاحبه) فان قيل ان كلا من الطرفين انما اوجب
 الاخذ بقوله لا يقول صاحبه بل هو يكره قول صاحبه لانه خلاف مذهب صاحبه
 معناه ان كلا منهما اوجب الاخذ بقوله او يقول صاحبه بمعنى ان الحق لا يخرج

(والبعض) اي بعض المتأخرين من
 الشافعية (قيد) اي الثالث (باستلزامه
 ابطال ما اجمعوا عليه) اي قالوا ان
 الثالث ان استلزم رفع قول حنفي عليه
 فنوع والا فلا لان المنوع مخالفة
 الكل فيما اتفقوا عليه كالصورتين
 الاوليين فان الاكتفاء بالاشهر قبل
 الوضع منتف اجاما اما لان الواجب
 ابعاد الاجلين واما لانه وضع الحمل فعدم
 الاكتفاء بالاشهر يجمع عليه وفي الجسد
 مع الاخوة اتفق الفريقان على عدم
 حرمان الجسد واما مخالفة مذهب
 في مسئلة وآخري اخرى فلا كافي الصور
 الاخران في كل منهما ليس الا مخالفة
 مذهب واحد لا مخالفة ما اتفقوا عليه
 (ورد) هذا التقييد بان المفهوم من
 ادلة المانعين لا يحدث الثالث
 (والمجوزين) لاحد انه (الاطلاق)
 يعني ان المفهوم من ادلة المانعين
 للمالفة انه يستلزم ابطال الجمع عليه
 مطلقا وعن ادلة المجوزين انه لا يستلزمه
 مطلقا وذلك لان المانعين تمسكوا ولا
 بان الاتفاق ثابت اما على عدم التفصيل
 كافي مسئلة العيوب او على عدم القول
 الثالث كما في الكل لان كلا اوجب
 الاخذ بقوله او قول صاحبه

عن قولها فيجب الاخذ بواحد منهما الا انه اوجب الاجتهاد بقوله على وجه
 التصويب مع احتمال الخطاء وبقول صاحبه اوجب الاخذ مع احتمال الصواب
 (قوله والمنفي القول بمنفيهم) اي الذي نفاة بعض المتأخرين في قولهم هو القول
 بنفي المتقدمين القول الثالث لا عالم يتعرضوا وسكتوا عنه يعني القول بعدم
 الثالث (قوله والا) اي وان كان عدم القول بالتفصيل او الثالث هو القول
 بعد مهما او مستلزما له لم على كل مجتهد آه وجه الملازمة ان موافقته لصحابي
 او مجتهد في مسئلة يستلزم عدم القول بمخالفته له وعدم القول بمخالفته له يستلزم
 القول بعدم مخالفته له على الفرض المذكور والقول بعدم مخالفته له يستلزم
 موافقته له في جميع المسائل وليس كذلك الا ترى ان ابا حنيفة وافق ابن مسعود
 في عدة الحامل المتوفى جنوا زوجها ولم يوافق في ان المحرم من الارث يحجب غيره
 عند ابن مسعود وفيه نظر لان موافقته له في مسئلة انما تستلزم عدم القول
 بمخالفته له في تلك المسئلة فقط لا في غيرها وعدم القول بمخالفته له في تلك المسئلة
 يستلزم القول بعدم مخالفته له في تلك المسئلة ايضا ولا يلزم من ذلك موافقته له
 في جميع المسائل (قوله بل الشان في التمييز) توضيحه ان اكثر العلماء من
 المتقدمين ذهبوا الى ان القول الثالث بعد استقرار اختلافهم في القولين لا يجوز
 احداه مطلقا لكونه مخالفا للاجماع على عدم الفصل او على عدم القول الثالث
 ولا استلزامه تخطئة كل الامة وذهب بعض الظاهريه والشيعة من المتقدمين
 الى جواز مطلقا واستدلوا عليه بما ذكره من الوجهين وفصله بعض المتأخرين
 وقال ان استلزام القول الثالث ابطال ما اجمعوا عليه لا يجوز وان لم يستلزم ذلك
 بل وافق كل واحد من القولين من وجه ومخالفة من وجه يجوز واستدلوا
 عليه بان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه كما في الصورتين الاولى
 من الصور المذكورة لا مخالفة مذهب في مسئلة وآخر في اخرى كما في ما في الصور
 فان القول الثالث فيها موافق لكل من القولين من وجه ومخالفة من وجه
 على ما عرفت فلا يكون مخالفا للاجماع وقصبت دوابه الرد على المتقدمين
 بان احداث القول الثالث ليس بمنوع في جميع الصور المذكورة بل في بعضها
 فاطلاق المنع والتجوز ليس بصواب ورده لبعض المحققين بان المفهوم من ادلة
 المانع والتجوزين من المتقدمين هو الاطلاق في المنع والتجوز فالتفصيل
 المذكور بعده غير مفيد اذ لم يذكر في دليل التفصيل ما يبطال دليل
 المانع بل قالوا لان المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه لا مخالفة مذهب

فاجيب بان عدم القول بالتفصيل
 او الثالث ليس قولاً بعد مهما والمنفي
 القول بمنفيهم لا يلزم تعرضوا له والالزم
 على كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
 آخر ان يوافق في جميع المسائل وليس
 كذلك وثانيا ان فيه تخطئة كل فريق
 في مسئلة وفيها تخطئة كل الامة فاجيب
 بان الادلة تقتضي منع تخطئة الكل فيما
 اتفقوا عليه لا مطلقا والمجوزين تمسكوا
 اولاً بان اختلافهم دليل صحة الاجتهاد
 ولا منع منه فاجيب بانه دليل عالم يتفرغ
 اجماع كما لو اختلفوا ثم اجمعوا ولو سلم
 فالمنوع مخالفة ما اتفقوا عليه
 من الامر المشترك وثانيا لو ايجز لم يقع
 وقد احدث ابن سيرين ان للام ثلاث
 الكل مع الزوج دون الزوجة وعكس
 ما تبقى آخر ولم ينكر والاقل عادة فاذا
 كان المفهوم من تلك الادلة الاطلاق
 (فالتفصيل) بان الثالث ان استلزم
 ابطال ما اجمعوا عليه منع والا فلا
 (غير مفيد) بل الشان في التمييز بين
 الاستلزام وعدمه

في مسئلة وذلك لابطالها لان المانع يسلم ان المنوع مخالفه الكل لا مخالفة البعض
ويقول ان في الصور كلها مخالفة الكل على ما ذكره رحمه الله مما يقابل
المشان ان يبين ما يميزه بين الاشتراكم وعدمه حتى يظهر حقيقة القول بالفصل
ويطلب ان ما ذكره المتقدمون من اطلاق المنع والتجويز لكنهم لم يبينوه فلابد
من بيانه وهو ان المقصود ان كان الزام الخصم فالتمسك بعدم القائل بالفصل
والاتجاه المركب صحيح في جميع الصور فيكون القول الثالث باطلا مطلقا
كما يقابل في الزام الخصم اما ان ثبت ولاية الاجبار للاب اولاً ثبتت فان ثبتت
ثبتت الجهد ايضا والافلا لعدم القائل بالفصل فيقبل الزام الخصم وكما يقال
في وجوب الزكاة في الحل في الزام الشافعي ان الوجوب في الضمير لا يتخير من ان
يكون ثابتا اولاً فان كان ثابتا يكون ثابتا في الحل ايضا قياسا وان لم يكن ثابتا
في الضمير يكون ثابتا في الحل اذ لو ثبت في الحل يلزم العدم في الضمير مع العدم
في الحل وهذا باطل لكونه مخالفا للاجماع المركب على شمول الوجود لان
الوجوب في الحل ثابت عندنا وفي الضمير ثابت عنده الشافعي فيكون شمول العدم
مخالفا لهذا الاجماع المركب وهذا وان لم يثبت حقيقة الوجوب في الحل عندنا لكنه
يقيد في ملاحظة الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحل يلزم العدمان وهو متف
عند الشافعي واما ان كان المقصود اظهار الحق فالتمسك بهما ليس مقبولا
والقول الثالث باطلا مطلقا بل فيه تفصيل وهو ان القولين ان اشتركا
في امر واحد حقيق شرعي يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع فيصح
التمسك وان لم يشتر كفايه بان لا يكون المشترك حقيقة واقعة او كان واحدا
لكن لا يكون حكما شرعيا فالقول الثالث لا يكون باطلا لعدم اشتراكهما في ابطال
المجتمع عليه فلا يصح التمسك فالقول ابي المشتركين منهما في واحد حقيق شرعي
كسلفة العدة والنوف عنها زوجها والجد مع الاخوة فلن القولين يشتركان في ان
العدة لا تقضى بالاستهزاء وحلها وان الجهد لا يحرم ويحل فيهما امر واحد حقيق
شرعي اي ثبت بالشرع ومسئلة وجوب النية في الطهارة بالوضوء والغسل والتيمم
فان القولين اعني وجوبها في الثلاث عند الشافعي وفي التيمم فخط عندنا يشتركان
في امر شرعي وهو وجوب النية في الطهارة الا ان الشافعي الوجوب في الثلاث
وعلمنا في الواحد وكسئلة الذكر التي وطئها المشتري ثم وجد بها عيبا فلن القولين
اعني عدم رد هاهما مطلقا وردها مع ارش البكارة يشتركان في عدم رد الجمال وهو امر
شرعي فالقول الثالث في هذه الصور الرابع باطل مخالف للاجماع وكسئلة فان

الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب فان القولين يشتركان في اثبات نسب
الوليد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينساق الثبوت من الاخر بحكم
الشرع يعني الافتراق في صورتين حكم شرعي فاحداث القول الثالث باطل
سواء كان قولاً يشمول الوجود اعني ثبوت النسب منها جميعاً او يشمول العدم
اعني عدم ثبوته من واحد منهما اصلاً والثاني اعني عدم اشتراك القولين في امر
واحد شرعي كسئلة الريا فعلته القدر مع الجنس او الطعم معه او الطعم والادخار
معه فان القولين او الاقوال لا يشتركان في امر واحد شرعي فان قيل يشتركان
في غلبة الجنس قلنا كون الجنس عليه ليس حكماً شرعياً بمعنى لا تدرك اولاً خطاب
الشرع على مذهب معنى شرعي بل يستنبط ومفهوم احد الامرين او احد الامور
ليس امر او احداً حقيقياً بل هو واحد اعتباري ولو سلم انه واحد حقيقي لكنه ليس
حكماً شرعياً فلا يفيد اشتراك القولين فيه واما سئلة الخارج من غير السيلين
ففيها تفصيل وهو ان القولين اعني وجوب الوضوء او غسل المخرج يشتركان
في امر واحد شرعي وهو وجوب التطهير فالقول الثالث ان كان شمول العدم فهو
باطل لكونه مخالفاً للجمع عليه اعني وجوب احد الفسلين وان كان شمول
الوجود اي وجوب الفسلين معاً فلا يكون مخالفاً للاجماع فيكون جائزاً فان قيل
الافتراق اي عدم اجتماع القولين ثابت بالاجماع فيكون الاجتماع اي شمول
الوجود مخالفاً للاجماع قلنا الافتراق هنا وان كان امر او احداً لكنه ليس بحكم
شرعي لان الشرع لم يحكم بالنفاة ثابتة بين القولين حتى يلزم من عدم
احدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكماً شرعياً كما في سئلة ذات
الزوجين احدهما حاضر والاخر غائب على ما ذكرناه آنفاً وكسئلة
الخروج من غير السيلين والمس مما كان المحل متعدياً فان القول الثالث
فيها سواء كان شمول الوجود اي الناقضية فيهما او شمول العدم اي
عدم الناقضية فيهما لا يكون خلاف الاجماع لعدم اشتراك القولين في امر
واحد سواء كان كل من القولين امر كما اعني الانتقاض في الخروج وعدمه
في المس عند ابن حنيفة وعكسه عند الشافعي او امر او احد اعني الانتقاض
في الخروج مع عدمه في المس عند ابن حنيفة وعكسه عند الشافعي فان قيل انهما
قد اشتركا في احد الافتراقين اي انتقاض الخروج دون المس او بالعكس قلنا
ان هذا الافتراق ليس بحكم شرعي فان قيل انهما يشتركان في عدم جواز الصلاة
وهو حكم شرعي فان من احتجهم ومس المرأة لا تجوز صلاته بالاجماع اما عندنا

فلا احتجهم

فلا احتجاء واما عند . فلهن فيكون القول بشمول العدم مطلقا للاجماع قلنا
اجتمع بطلان الصلاة بهما ممنوع لجواز ان يكون الوضوء مخطئا في تأنيبه
المخرج مصيبا في عدمها في المس والشافعي يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج
اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في احدهما كونه مخطئا في الاخر والقول بشمول
العدم فلا اجماع في بطلان الصلاة حتى يكون القول بشمول العدم مطلقا له وقص
عليه باقي الصور يعني ان اشترك القولان واحد شرعي يبطله الثالث فاحداث
الثالث باطل والافلا (قوله على ان التمسك اه) اي تمسك المانعين بعدم القائل
بالفصل في بعض الصور وبالاجماع المركب في بعض آخر ولا بد من ذكره وان تركه
الشارح مشهور في المناظرات فلا بد من ابطاله بما ذكره المفصلون في مقام
استدلالهم اعني ان المتنوع مخالفة الكل (قوله كما يقال الوجوب في الضمارة)
لا يخفى عليك ان هذا يصلح نظير التمسك بالاجماع المركب في المناظرات لا للتمسك
بعدم القائل بالفصل بل نظيره اما ان يثبت ولاية الاجماع الثلاث اولافان ثبتت
ثبتت الجدة ايضا والافلا لعدم القائل بالفصل ثم فيما ذكره من التفسير بحث لان قوله
والاجماع العدمان ممنوع وهو ظاهر بل الصواب ان يقال الوجوب في الضمارة
لا يخلو عن ان يكون ثابتا اولافان كان ثابتا يكون ثابتا في الحلي ايضا قياسا وان
لم يكن ثابتا في الضمارة يكون ثابتا في الحلي اولافان ثبتت في الحلي يلزم العدم في الضمارة
مع العدم في الحلي فيجتمع العدمان وهذا منتف بالاجماع على ما وقع في التوضيح
ولعل في نسخة الشارح تما قطعا من قلم الناسخ والا لوجه لقوله والاجماع
العدمان (قوله عقيب التمسك) اي بالقول بعدم القائل بالفصل وبالاجماع
المركب (قوله بدليل تجوزهم الاصابة اه) كما في مسألة الخروج عن غير
السجلين والمس فان التجوز والخطة فيهما في مقام التحقيق منهم لافي مقام
الالزام على ما ذكرناه آنفا (قوله كالافتراق فيما يحكم الشرع) وقد ذكرناه
آنفا (قوله كما في القول بوجوب تطهير المخرج) فان التمسك بغيره بغيره
في وجوب التطهير وهو امر واحد شرعي والقول الثالث الخفي بشمول الوجود
لا يبطله واما شمول العدم فيبطله على ما مر (قوله بقيد اليقين) واستدلوا عليه
بقوله تعالى كشم خيرا لانه لا يثبت فان الخبرية توجب الحمية فيما اجمعت عليه اذ لو
لم يكن حقا لكان ضلالا لقوله تعالى فاذا بعد الحق الا الضلال والاختلاف وان
الضمان لا تكون خيرا لالامم وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا فان الوضوء
هي العدالة بين الافراط والتفريط وهي تقتضي الرسوخ على الطريق المستقيم

على ان التمسك بعدم القائل بالفصل
مشهور في المناظرات كما يقال الوجوب
في الضمارة ان كان ثابتا يثبت في الحلي
ايضا والاجماع العدمان وهو منتف
اجماعا والصواب ما قيل ان الغرض
اما الزام الخصم فيقبل التمسك ويبطل
الثالث مطلقا وهو محمل المنع المطلق
عن اصحابنا بدليل تجوزهم الاصابة
في احدي المستثنين المنفصلين والخطا
والاخرى في مقام التحقيق دون الالزام
واما اظهار الحق فلا يقبل التمسك
ولا يبطل الثالث الا اذا اشترك القولان
في حكم واحد حقيقي شرعي يبطله
الثالث كاشراك القول بارت الجدة
مع الاخوة استقلال القول بارت معه
مقاسمة فارت الجدة وهو حكم واحد
حقيقي شرعي يبطله القول بجرمانه
اما اذا اشتركا في واحد اعتباري
كاشراك القول بعلية القدر مع الجنس
والقول بعلية الطعم معه في مفهوم احد
الامر ين او احد الامور او في واحد
حقيقي ليس بشرعي ككالافتراق
فيما لم يحكم الشرع بالنفاة او شرعي
لكن لم يرفع الثالث كما في القول بوجوب
تطهير المخرج والوضوء فلا يبطل
الثالث (وحكمه) اي الاجماع (انه
من حيث هو هو) مع قطع النظر عن
العوارض (بقيد اليقين) كما ان الكتاب
والسنة كذلك فافادته الظن بحسب
العوارض كالاية المأولة وخبر الواحد
(فيكفر جاحده) اي منكر حجة الاجماع
مطلبا كما هو المختار عند مشايخنا

وتنفي الزيف عن سواء السبيل وبقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
 له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا لوجه
 الاستدلال به انه تعالى جمع بين مشاققة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
 ولاشك ان مشاققة الرسول عليه السلام وحدها تستوجب الوعيد فلو لا ان
 الاتباع في المذكور حرام لم يكن في ضمنه الى المشاققة فائدة بل يكون قبيحا لان
 ضم المباح الى الحرام قبيح واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما كان اتباع
 سبيل المؤمنين واجبا لان اتباع سبيل من السبل واجب اذ لم يتركوا سدى وقال
 تعالى قل هذه سبيلي ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما اتى به النبي عليه
 السلام لانه ان كان كذلك يكون اتباع غيره مخالفة الرسول فيكون المعطوف اعنى
 الاتباع عين المعطوف عليه اعنى المشاققة في هذه الآية والمعطوف يقتضي الغايرة
 بينهما ولا يمكن ايضا ان يكون سبيل المؤمنين احكاما لا يدخل فيها ما اتى به الرسول
 عليه السلام اذ لو كان كذلك كان ما اتى به النبي عليه السلام غير سبيل المؤمنين
 فيكون اتباعه داخل في الوعيد وهو باطل فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مر كما
 اتى به النبي عليه السلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع مثل ما اتى به
 النبي عليه السلام فان شرط في كونه واجب الاتباع اجماع امة حصل المطلوب
 وان لم يشترط مع عدم الاجماع اذا كان واجب الاتباع فمع الاجماع اولى بالطريق
 فان قيل اذا كان سبيل المؤمنين مر كما اتى به النبي عليه السلام ومن
 غيره فما اتى به يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخل في الوعيد المذكور
 الجواب بان الجزء لا يكون غير الكل وان لم يكن عينه وبقوله عليه السلام لا يجتمع
 اعنى على الضلالة واستدوا هذه الاستدلالات على حجة الاجماع كما استدلو
 على افادته اليقين واعترض على كل منها اما على الاول فلان الظاهر ان الخطاب
 للصحابة على ما يشعر به قوله تعالى ان يبضروكم الاذى وان الضلال في بعض
 الاحكام بناء على الخطاء في الاجتهاد لا ينافي كون المؤمنين العاملين خيرا لامة
 واما على الثاني فلان العدالة لا تنافي الخطاء في الاجتهاد اذ لا فستق فيه بل هو
 ما جور به ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة
 مجموعهم بعد القطع بعدم عدالة كل من الاحاد لان ضم غير العدل لا يقيد العدالة
 اذ لا شئ في المجموع غير الاحاد ولو سلم فلا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين
 في عصر واحد لان الخطاب عام واما على الثالث فلانه يجوز ان يكون ما اتى به النبي
 عليه السلام عين سبيل المؤمنين ولا فستق لزوم كون المعطوف عين المعطوف عليه

وقيل يكفر فيما علم كونه من الدين
 ضرورة كالعبادات الخمس وفي غيره
 خلاف (ولابده) اى للاجماع
 (من سند) اى دليل وامارة يستند
 الاجماع آيته لاستحالة الاتفاق
 بلا داع عادة ولان الحكم الذى يعقده
 الاجماع ان لم يكن عن دليل سمعى
 كان عن عقل وقد ثبت ان لاحكم له
 عندنا وقيل لو كان عن سند لاستغنى به
 عن الاجماع فلم يبق له اولى حجة فائدة
 قلنا هذا يقتضى ان لا يكون اجماع ما
 عن سند وهو خلاف الاجماع
 ومع ذلك لا نسلم لزوم اذ فائدة
 حرمة المخالفة وسقوط البحث
 عن كيفية دلالة السند وعن تعيينه
 ونحو ذلك

لان

لأن مفهوم مشاققة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين والمغايرة في المفهوم
 كافية في صحة العطف ولا يلزم المغايرة في الخارج ولو سلم ان ما أتى به النبي عليه
 السلام غير سبيل المؤمنين لكن التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط
 بمشاققة الرسول والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط ولو سلم انه غير مشروط
 بها بل يتفرد بالتوعد لكن سبيل الغير الكفر ونحن نلتزم ان اتباعه
 متوعد بالعقاب لكن ذلك لا يدل على وجوب اتباع المؤمنين ولو سلم ان سبيل
 الغير ليس هو الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق فيتناول جميع المؤمنين
 الى يوم القيامة وذلك لا يدل على ان ما وجد من الاجماع في عصر عصر حجة
 فمن ابن الاختصاص باهل عصر مع ان المؤمنين عام لكل عالم وجاهل والجاهل
 غير داخل في الاجماع المتبع وما دون ذلك فالاية لا تدل عليه ولو سلم ان المراد
 بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد لا عموم فيسه
 فلا يقتضي اتباع كل سبيل والالوجب اتباع ما فعل اهل الاجماع من المناطات
 لانه سبيلهم واللازم باطل ووجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم
 من الاحكام على جواز الاجتهاد لكل احد واتباعهم في امتاعه بعده وذلك
 تناقض فتعين التأويل بمتابعة سبيلهم باتباع النبي عليه السلام وترك مشاققة
 او بمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والمحل على هذا اولى من المحل
 على الاجماع لاستلزامه اعمال اللفظ في زمن النبي عليه السلام وبعده والمحل
 على الاجماع يقتضي اختصاصه بما بعد النبي عليه السلام لان زمن الاجماع
 بعده عليه السلام ولو سلم ان المراد اتباعهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
 الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرقة لكل
 هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما تبين له الهدى بدليله واذا كان
 الاجماع من الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
 هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف
 في اتباعه عن اتباع الاجماع ولو سلم وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن
 المراد بالمؤمنين الائمة العصومون لان سبيلهم لا يكون الا حقا او المؤمنون
 الذين فيهم العصومون لان سبيلهم سبيله ولو سلم دلالة على كون الاجماع حجة تقيده
 اليقين لكنه معارض بالكتاب نحو نزنا عليك الكتاب ثباتا لكل شئ فانه يدل
 على عدم الاحتياج الى الاجماع وبالسنة نحو ما روى ان النبي عليه السلام سأل
 معاذ عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ الاجماع واقره عليه السلام على

ذلك ولو كان الاجماع دليلا لما ساع ذلك واما على الرابع فلانه خبر واحد فلا يفيد القطع وبلوغ مجموع ما روي من الاحاد الى حد التواتر غير معلوم ولهذا الاشكالات عدل بعض المحققين عن الاستدلال بهذه الادلة على هذا المطلب واخرج بوجوه اخر الاول قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وقد ذكرنا وجه الاستدلال به وما يرد عليه عند قول المصنف الاجماع حجة قطعية عقلا ونقلنا فارجع اليه الثاني قوله تعالى فلو لاتف من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا الابه وجه الاستدلال به يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة التفقه فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وامر واوامهم به يجب قبوله فاتفقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز مخالفته بعد ذلك لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ويرد عليه انه لا يفيد الاكون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا ان وجوب العمل لا يستلزم القطع لان الظن قد يجب العمل به الثالث قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فاولوا الامر منكم ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكم فان لم يكونوا هم المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل الاجتهاد والعلم فاذا سلموا اتفقوا على الجواب يجب القبول والامم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده (قوله يجوز ان يكون ظنيا كالقياس) وذلك كالاجماع على خلافة ابي بكر رضى الله عنه قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله لامر ديننا افلا نرضاه لامر ديننا (قوله وقيل) وهم الظاهرية والشيعة والطبري قالوا يجب ان يكون السند قطعيا من الكتاب والسنة لا ظنيا قياسا او خبر واحد (قوله قلت) جواب لما (قوله وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظني) كلمة الا داخله على المقصور عليه فان قيل ان السند اذا كان ظنيا فكيف يكون الاجماع المبني عليه حجة لان الحجة تقضي القطع قلنا لان سلم ان الحجة منحصرة على القطع ولو سلم فعني الاجماع القطعي ليس ان يكون سنده قطعا بل ان يكون مقولا بطريق التواتر وان كان سنده ظنيا فان الاجماع المنقول ايضا متواترا كاجماع الصحابة قطعي وان كان سنده ظنيا قوله الركن الرابع في القياس لما فرغ من مباحث الكتاب والسنة والاجماع شرع في مباحث القياس وهو في اللغة التقدير يقال قست العمل بالمثل اي قدرته به وجعلته مساويا له وهو مصدر قاس

واعلم انهم اختلفوا في سنده فقيل يجوز ان يكون ظنيا كالقياس وخبر الواحد وقيل يجب ان يكون قطعيا ثم لما لم يكن للنزاع في جواز كون السند قطعيا معنى لانه ان اريد انه لا يقع اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان اريد انه لا يسمى جماعا لان الحد صادق عليه وان اريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور نزاع لان اثبات الثابت محال قلت (وسند ما يستقل بالحجة ليس الا الظني) فان ما سنده قطعي ليس بمستقل بالحجة (ونقله) اي الاجماع (اما بالتواتر او الشهرة او الاحاد واقوى التواتر اجماع الصحابة اذا انقرضوا) حتى اذا لم يقرضوا لم يكن الاجماع اتفاقا كما مر فهو كالاية القطعية الدلالة والخبر التواتر (فيكفر جاحده ان لم يكن سكوتيا) حتى اذا كان سكوتيا لم يكن منفعا عليه ايضا فلا يكفر مخالفة (ثم اجماع من بعدهم) بالشرط السابق (فيما لم يرو فيه خلافهم فهو كالشهور) من الخبر (بضلل جاحده) ولا يكفر اجماعا (ثم) الاجماع (المختلف فيه) كالاجماع على ما فيه خلاف سابق او رجوع من البعض لاحق (فهو كالصحيح من) اخبار (الاحاد) لا يضل جاحده ايضا (الركن الرابع في القياس وهو لغة التقدير)

من المفاعلة لا مصدر قاس من التلاقي لان المساواة من الطرفين ومصدر الثاني
 قيس يقال قاس يقبس قيسا ويعدى في اللغة بالباء وعلى كما صرح به في المصباح
 والقصر على الباء كما قصره الشارح فاصرو في اصطلاح الشرع ذكروا له
 حدودا منها ما ذكره ابن الحاجب وهو مساواة الفرع الاصل في علة حكمه واعتراض
 عليه بوجوه الاول انه ان اريد بالمساواة المساواة في الواقع يلزم ان لا يتناول
 التعريف ما تكون المساواة بينهما في نظر المجتهد لاني الواقع وان اريد المساواة
 في نظر المجتهد يلزم الحلال باسقاط ما لا بد من ذكره اعني قوله في نظر المجتهد واجب
 باختيار الشق الاول وحل التعريف على مذهب المخطئة اعني ان كل مجتهد لا يلزم
 ان يصب بل المصيب واحد والباقي مخطي وما تكون المساواة بينهما في نظر
 المجتهد لاني الواقع قياس فاسد عندهم والتعريف للقياس الصحيح فلا يضر خروج
 ذلك واما على مذهب المصوبة يكون ذلك قياسا صحيحا فلا بد لشمول التعريف
 من قيد في نظر العقل على هذا المذهب الثاني انه لا يتناول قياس الدلالة وهو
 مساواة الفرع الاصل في وصف جامع لا يكون علة للحكم لاني نفس الامر
 ولا في نظر المجتهد بل يكون ذلك الوصف مساويا لعله الحكم دالا عليها مثل
 التبيذ ذوا راحة كريمة فيحرم كالخمر والراحة ليست بعله الحرمة بل العلة الشدة
 المطربة والراحة وصف دال عليها ومثل المكره على صيغة اسم الفاعل بأنم
 بالقتل فيجب عليه القصاص كما لمكره اسم مفعول والاثم بالقتل ليس علة لوجوب
 القصاص بل هو وصف دال على العلة وهو قصد الشارع حفظ النفس
 والحاصل ان شرط قياس الدلالة ان لا يذكر فيه العلة لانه قسم قياس العلة فلا يتناوله
 التعريف المذكور لانه تعريف قياس العلة والجواب عنه اولاً ان المقصود ههنا
 تعريف قياس الدلالة لانه مشهور في الفن فلا يضر عدم تناوله لقياس الدلالة لانه
 ليس من افراد المعرف وثانياً سلنا ان المعرف عام وان قياس الدلالة من افراد
 لكن لان سلم انه لا مساواة في العلة فيها كيف وان قياس الدلالة يتضمن المساواة
 في العلة وان لم يصرح بها فان المساواة في الراحة والتأثير في المثالين المذكورين
 لما دلت على العلة وجدت المساواة فيها ايضاً ضمناً ونحن عمنا المساواة
 في التعريف من الصريح والضمني فتناولهما معاً الثالث انه لا يتناول قياس
 العكس وهو اثبات نقيض حكم الاصل في الفرع لتحقق نقيض علة حكم الاصل
 في الفرع فتقول الحنفية لما وجب الصيام في الاعتكاف بالنذر وجب ايضاً بغيره
 كالصلاة فانها لما لم تجب في الاعتكاف بالنذر لم تجب بغيره فانه لو نذر ان يعتكف

يقال قس التعل بالتعل اي قدرة به واجعله
 مساويا للآخر ويقال قاس الجراحة
 بليل اذا قدر عمقها به ولذا سمي الميل
 مقياسا وصلة القياس لغة الباء ويعدى
 اصطلاحا بعلى لفضحين معنى الابتداء
 (وشرعا ابانة مثل حكم احد المذكورين
 بمثل علة في الآخر) اختار الابانة لان
 القياس مظهر لا مثبت والمثبت ظاهرا
 دليل الاصل وحققة هو الله تعالى
 واختار النثل في الحكم والعلة

مصليا لم يجب عليه الجمع بين الصلاة والاعتكاف بل يجوز له الاعتكاف المنذور بدون الصلاة كما في غير المنذور فالفرع هو الصيام والاصل هو الصلاة والحكم في الاصل عدم الوجوب في الواقع وفي الفرع الوجوب فيه والعلّة في الفرع الوجوب بالنذر لانه علة العلم بالوجوب في الواقع وفي الاصل عدم الوجوب بالنذر وهذا قياس العكس ولا يصدق عليه التعريف المذكور والجواب عنه اولاً انه ليس من افراد المعرف فلا يضر عدم تناوله له لان التعريف لغير هذا القياس وثانياً سئل انه من افراد المعرف لكن لان سلم ان لامساواة في العلة فيه بل فيه مساواة من وجهين احدهما ان المقصود ههنا مساواة الاعتكاف بغير نذر في اشتراط الصوم للاعتكاف المنذور في ذلك الشرط اما بمعنى انه لا فارق بين الاعتكاف المنذور وغير المنذور في اشتراط الصوم فان الاختلاف بالنذر وعدمه لا مدخل له في اشتراط الصوم وعدمه كما في الصلاة واما بالسبب بان يقال الموجب لاشتراط الصوم اما الاعتكاف او الاعتكاف بالنذر او غيرهما والاصل عدم غيرهما وكونه بالنذر لا يصلح علة ولا جزء لانه غير مؤثر بدليل ثبوته في الصلاة بدون الحكم لانه لو نذر الصلاة في الاعتكاف لا يجب عليه الصلاة في الاعتكاف بالنذر فتعين ان يكون الموجب لاشتراط الصوم هو الاعتكاف نفسه فيكون ذكر الصلاة لبيان كون النذر لا مدخل له في ذلك وعلى هذا يكون الاعتكاف المنذور اصلاً وغير المنذور فرعاً والحكم وجوب الاشتراط فيهما والعلّة الاعتكاف فيصدق التعريف المذكور عليه وثالثاً ان المقصود قياس الصوم بالنذر على الصلاة بالنذر بان يقال على تقدير ان لا يشترط الصوم في الاعتكاف لم يشترط فيه بالنذر كالصلاة فانها لما لم تكن شرطاً في الاعتكاف لم يصير شرطاً فيه بالنذر فالصلاة اصل والصوم فرع والحكم عدم الصيرورة شرطاً بالنذر والعلّة كونهما عبادتين فيصدق عليه التعريف ايضاً ومنها قولهم ان القياس بذل الجهد في استخراج الحق واعترض عليه بسد الجهد في استخراج الحق من النص والاجماع. وبان البذل حال القياس وهو غير القياس فلا يصح تعريفه به ومنها قولهم انه الدليل الموصل الى الحق واعترض عليه ايضاً بالنص والاجماع ومنها قولهم انه العلم عن نظر واعترض بالعلم الحاصل عن النظر في نص او اجماع وايضاً العلم بمرة القياس لاهو فلا يصح تعريفه به ومنها ما ذكره ابو هاشم وهو انه حمل الشيء على غيره باجراء حكمه عليه وهو متفوض بالجمل بل اجماع فانه يصدق عليه هذا التعريف وليس بقياس ومنها ما ذكره القاضي ابو بكر انه حمل معلوم على معلوم في اثبات حكمهما اوتفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم

اوصفة او نفهما فيتناول قياس الوجود على الموجود في امر وجودي او عددي
 وقياس المعلوم على المعلوم في امر وجودي او عددي وقوله من اثبات
 حكم لهما نحو الكلب نجس فلا يصح بيعه كالحنزير وقوله اوصفة نحو التبيد
 مسكر فيكون حراما كالخمر واعترض عليه بوجوه الاول ان الجمل من ثمرة
 القياس فلا يصح تعريفه به الثاني انه بشر بان اثبات الحكم فيهما جريا بالقياس
 وليس كذلك فان الحكم في الاصل ثابت بغيره الثالث ان قوله بجما مع كاف
 في التميز فلا حاجة الى تفصيل الجامع في الحد ومنها ما قيل انه رد الحكم المسكوت
 عنه الى المنطوق به وهو مردود بصدقه على دلالة النص ومنها ما قيل انه تعديبة
 حكم الاصل بعلمه الى فرع هو نظيره وهو مردود ايضا بوجهين الاول لعدم
 اشتغاله على قياس المعلوم على المعلوم فان الاصل والفرع امران وجوديان
 اذا الاصل ما يثبت عليه غيره والفرع ما يثبت على غيره وفيه نظر لان المعلوم
 قد يثبت على معدوم كعدم الشروط على عدم الشرط ولما قيل ان يقول ان عدم
 الشروط باق على عدم الاصل لا يثبت على عدم الشرط اذ حكم الاصل وعلمه
 من اوصافه فلا يصح الانتقال والتعديبة الى الغير لان الاوصاف لا تنتقل عن
 محلها وايضا ان الشيء لا يكون اصلا وفرعا الا بعد قياس احدهما على الآخر
 فان اريد بالفرع والاصل في التعريف المذكور معناهما الحقيقي يلزم الدور
 لتوقف معرفة قياس على القياس وان اريد بهما ما يصبر فرعا واصلا بعد القياس يكون
 كلي منهما مجازا باعتبار الاول فلا يجوز في التعريف بلا قرينة ومنها ما هو
 المنقول عن الشيخ ابي منصور لما تردي وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين
 يمثل علمه في الآخر واختاره المصنف الا انه زاد فيه لفظه بارأي الاحتراز عن
 دلالة النص ولا حاجة اليه بعد لفظ الابانة لان الدلالة مثبت لا مظهر اذ لا اجتهاد
 فيها فلا يثبت عليها التعريف وهو احسن التعاريف المذكورة ههنا لسلامته
 عن الشبهات المذكورة ولعل لهذه الشبهة تعرض فيجوز الاسلام لتعريف القياس
 وظلمة القيود ظاهرة على ما ذكره الشارح لاشبهة فيها وانما الشبهة في ان
 المذكورين هل هو من الذكر بالضم بمعنى العلم او من الذكر بالكسر بمعنى الذكر
 بالاسنان قلت لعله من الذكر بالضم بمعنى احد المعلومين على ما مر في تعريف
 القاضي ابي بكر اذ لا يلزم في القياس ان يكون الفرع والاصل مذكورا باللسان
 (قوله لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين) على ما بين في علم الكلام وكذا مثله
 عدم جواز انتقال الاعراض (قوله كما يقال في شبه العمده) هذا قياس

لان المعنى الشخصي لا يقوم بمحلين ولا
 يلزم القول بانتقال الاوصاف لان ابانة
 حكم شيء في غيره بعلمه لا يكون الا
 بالانتقال وانما قال حكم احد المذكورين
 ليشمل وجودي الموجودين كما يقال
 في شبه العمده عمد عدواني فيقتضيه
 كما في الحد ووجد مبهما نحو قتل فيه
 شبهة فلا يقتضيه كالعصا الصغيرة
 ووجودي العمده ومين

الموجود اعنى القتل الذي فيه شبه العمد على الموجود اعنى القتل بالمحدد
 في المعنى الوجودى اعنى لزوم القصاص فيهما والعلة فيهما العمد العدوانى (قوله
 نحو قتل فيه شبهة اه) هذا قياس الموجود اعنى القتل الذى فيه شبهة على
 الموجود اعنى القتل بالعصا الصغيرة في المعنى العدمى اعنى عدم القصاص والعلة
 فيهما الشبهة (قوله كعدم العقل بالجنون اه) هذا قياس المعدم على المعدم
 في المعنى الوجودى وما يتلوه قياس المعدم على المعدم في المعنى العدمى للعلة
 المشتركة بينهما وهو ظاهر (قوله فاعتبروا يا اولى الابصار) وجه الاستدلال به
 ان فاعتبروا امان الاعتبار بمعنى رد الشيء الى نظيره او من العبرة او العبور بمعنى
 التبيين او من العبور بمعنى الانتقال والمجازة وكل قياس مشتمل على هذه المعانى
 الثلاثة اشتمال الكل على الجزء لان فيه رد الفرع الى اصله في اثبات مثل حكمه
 بمثل علته وتبيين حكم الفرع بمثل علة الاصل والمجازة من حكم الاصل الى
 الفرع فيندرج اى كل قياس تحت الامر المذكور واعترض عليه اولاً لان
 ان الاعتبار عبارة عمداً كرتم من المعانى بل هو عبارة عن الاتعاض حقيقة لغلته
 فيه وتبادره الى الفهم عند الاطلاق والصحة نفي الاعتبار عن القانس الغير
 المتعظ كما يقال قانس فلان ولم يعتبر فاذا صح نفيه عنه لم يكن حقيقة في القياس
 اذ الحقيقة لا تنفى واذا لم يكن حقيقة فيه لم يكن شئ من المعانى الثلاثة المذكورة
 معنى حقيقياً بل هو ايضا فيكون حقيقة في الاتعاض ولترتبه في هذا النص على قوله
 بخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين وانما يحسن ذلك اذا كان المراد به الاتعاض
 بالعقوبات السابقة اذ لا يحسن ان يقال بخربون بيوتهم فقيسوا الارز على البر
 والتبذ على الخمر واذا كان حقيقة في الاتعاض بهذه الوجوه الثلاثة لم يصح
 الاحتجاج به على حجة القياس لان القياس لا يشمل الاتعاض واجيب عنه بأنه
 لو كان حقيقة في الاتعاض لما صح نفي الاتعاض عن الاعتبار اذ الحقيقة لا تنفى لكن
 اللازم باطل الصحة ان يقال اعتبار فلان ولم تعظ وايضا ان الاتعاض معطول الاعتبار
 يقال اعتبار فلان تعظ فلا يكون حقيقة والابزيم تعليل الشيء بنفسه وما ذكره من غلبة
 الاستعمال وتبادر الذهن ممنوع لان استعماله في الانتقال وتبادر الذهن اليه
 ليس دون الاتعاض وما ذكره من صحة نفي الاعتبار عن القانس ليس باعتبار كونه
 قانساً حتى يقال ان القياس ليس معنى حقيقياً بل معناه الحقيقى هو الاتعاض
 فلا يصح الاحتجاج به بل باعتبار ان ذلك القانس اخل المقصود الاصلى من القياس
 وهو امر الآخرة فنفي عنه الاعتبار مجازاً كما يقال مجازاً لمن لم يبادر في الآيات

كعدم العقل بالجنون على عدمه
 بالصغر في ان يولى عليه وعدمه
 كعدمه بالجنون على عدمه بالصغر
 في ان لا يلى على غيره (بالرأى) متعلق
 بالابانة واحتراز عن دلالة النص لان
 المراد بالرأى الاجتهاد (وهو حجة) اى
 دليل مظهر كما يشعر به تعريفه (بالكتاب)
 وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار
 اى ردوا الشيء الى نظيره وهو يتناول
 القياس او ينو من قوله تعالى للرؤيا
 تعبرون والتبيين المضاف اليها هو
 اعمال الرأى في المعانى المنصوصة لابانة
 حكم نظيرها او انتقلوا وجاوزوا
 من العبور

انه اعني واصم باعتبار اخلاصه المقصود الاصلى وما ذكره من قوله وليرتبه اه
 قلنا ان المأمور بقوله فاعتبروا هو الاعتبار الاعم من الاتعاظ والقياس الشرعى
 لان معناه اقلوا الاعتبار لقياس الارز على البر والتبذ على الخمر مخصوصا
 فيصح به الاحتجاج وذلك امر حسن فان ورود الكلام من الشارع وغيره على
 وجه يتناول المقصود وغيره ضمن الاحتمال بل هو واقع كثيرا فان قيل المأمور هو
 الاعتبار الذى دل عليه اعتبروا اعني مصدره الضمى فلا يكون تاما لان الفعل انما
 يدل على الماهية من حيث هي لا الافراد فيكون المعنى اقلوا اعتبارا فيكون
 مطلقا اما قلنا نعم لكن الاطلاق كاف ههنا على ما صرح به في التلويح لان
 القياس الشرعى يكون احدى جهات ذلك المطلق فاذا لم يكن حقيقة في الاتعاظ
 ولا ضرورية في جملة في الآية المذكورة على الاتعاظ مجازا ووجب حمله على احدى
 المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به فان قيل سلنا انه على احد المعاني الثلاثة وانه
 يدل على القياس لكنه يجوز ان يراد به القياس العقلى لا الشرعى او ما كانت عليه
 منصوصة عليها المستنبطة لعدم امكان حمله على العموم لان التسوية بين
 الفرع والاصل في انه لا يستفاد حكم الفرع الا من النص كحكم الاصل نوع من
 الاعتبار والتسوية بينهما في اثبات الحكم لهما نوع آخر من الاعتبار فهما
 متساويان فاجراء اللفظ على العموم يودى الى الامر بالتساويين وهو محال ولو سلم
 انه عام فيها لكنه قد خص منه ما لا يجوز القياس فيه كالاحكام المنصوص عليها
 وما لم ينصب عليه اشارة والاقيسة المتعارضة فلم يبق حجة او صار ظنيا لا يصح
 اثبات حجية القياس به لانها قطعية قلنا معناه اما اقلوا الاعتبار او اقلوا اعتبارا
 فعلى الاول يكون تاما وعلى الثاني مطلقا وعلى التقديرين يشمل القياس الشرعى
 والاحتمالات الناشئة لاعن دليل غير قاطع في العموم والاطلاق وقوله اجراؤه
 على العموم فاسد لافضائه الى الامر بالتساويين قلنا هو فاسد لان الحاق الفرع
 بالاصل في المنع من الحكم لا يسمى اعتبارا ولا يفهم ذلك منه بوجه ولم يقل به احد بانه
 محتمل الآية ولو كان محتملها لكان معناه يخربون بيوتهم فلا يحكمون بهذا
 الحكم في حق غيرهم الابنص وارد في حق ذلك الغير وبطلانه ظاهر وقوله قد خص
 منه كذا وكذا فاسد لان التخصيص يقتضى سبق العموم ودخول الخصوص
 تحته والصور المذكورة ليست كذلك فان الاعتبار لم يتناول ما لم يوجد فيه اشارة
 الحكم لعدم معرفة كونه نظيرا للاصل ولا ما وجد فيه النص لحصول المقصود
 بدونه ولا الاقيسة المتعارضة لعدم العمل بها لتساقطها بالتعارض فثبت بقاء

وكل قياس مشتمل على هذه المعاني
 فيندرج تحت المأمور به واعتراض
 عليه اولاً انه ظاهر في الاتعاظ اقلية
 فيه ومنه العبرة والصحة نفيه عن فائس
 لم يتخط بامور الآخرة

النص على عمومته موجبا لليقين وسيأتي تقرير الاعتراض الثاني في الشرح مع
 جوابه (قوله انه ظاهر في الاتعاض) اي حقيقة فيه (قوله واصله نفيه) اي
 نفي الاعتبار يقال قاس فلان ولم يعتبر واذا صح نفي الاعتبار عن القانس لم يكن
 حقيقة في القياس فيكون حقيقة في الاتعاض (قوله ولترتبه على بخربون) هذا
 يكون دليلا على كون الاعتبار حقيقة في الاتعاض ايضا على ما ذكرناه وقد ذكره
 في الكشف ايضا بل هو اولي اذ لقال ان يقول لاشك في ركاكة ان يقال
 بخربون فقيسوا بان يركب المقدمتين المستلزم عنهما قول آخر كما لاشك
 في ركاكة القياس الشرعي على ما ذكره اللهم الا ان يقال ليس المراد بالقياس
 في العقليات القياس المنطقي بل قياس الامور العقلية التي تدرك بالعقل بعضها على
 بعض كالتقياس في الاسباب العقلية والحسية كاسباب العقوبات ثم لقائل
 ان يقول انه لا يلزم من ركاكة القياس الشرعي كونه ظاهرا في القياس في العقليات
 بالمعنى المذكور لاحتمال ان يكون بمعنى الاتعاض فان قيل المراد بالاتعاض هو
 القياس في العقليات بالمعنى المذكور قلنا بمنع التسليم بقوله ولو سلم (قوله بدلالة
 السياق) اعني ترتبه على بخربون (قوله ولا يقتضي التكرار) اي لو سلم انه
 للوجوب لكنه لا يقتضي التكرار فلا يدل على وجوب كل قياس كما لم يدل احتمال
 الخطاب مع الحاضرين على وجوب القياس في كل عصر (قوله فظن وجوب
 العمل) اي وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس في كل عصر (قوله في غاية
 الضعف) فلا يصلح لاثبات المطلب اليقيني اعني حجية القياس (قوله ولذا
 صح) بيان لكونه مقلول الاعتبار وعدم كونه حقيقة والا لزم تعليل الشيء
 بنفسه (قوله وصحة النفي اه) قال في الكشف واما صحة النفي عن القانس
 الذي ليس بمنعظ فيما خلا له باعظم المقاصد اذ المقصود الاصلى من الاعتبار
 الاخرة فاذا اخل بها قيل هو غير معتبر مجازا كما قيل لمن لا يبادر في الآيات اعني
 واصم لا بالنظر الى كونه قانسا فانه لا يصح انتهى يعني لان سلم ان نفي الاعتبار عن
 قانس صحيح بل هو اول مشكلة ولو سلم انه صحيح لكنه بطريق المجاز باعتبار اخلاجه
 بالمقصود لا باعتبار كونه قانسا لا يصح نفيه عنه واذا لم يصح نفيه عنه بهذا
 الاعتبار يكون الاعتبار حقيقة في القياس باحد المعاني الثلاثة فيصح الاحتجاج به
 (قوله لخصوص السبب) اعني ترتبه على بخربون بيوتهم ولك ان تقول السبب
 اختزارهم بالقوة والشوكة (قوله فيشمل العقلي والشرعي اه) فان قيل حمله على
 العقلي والشرعي حمل على افراد مختلفة الحقيقة فيكون مشتركا او مجازا لا عامنا

ولم سلم فظاهر في العقليات لا الشرعية
 ولترتبه على بخربون بيوتهم ولاشك
 في ركاكة ان يقال بخربون بيوتهم
 فقيسوا الارز على البر او هو ظاهر
 في المنصوص العلة بدلالة السياق
 وثانيا ان الامر بمحمتمل غير الوجوب
 ولا يقتضي التكرار ويحمتمل الخطاب مع
 الحاضرين فقط والتجوز فظن وجوب
 العمل به في غاية الضعف واجيب
 عن الاول بان الاتعاض مقلول الاعتبار
 لاحقيقته ولذا صح اعتبار فاعظ والغلبة
 ممنوعة وصحة النفي لو سلمت انما هي
 بطريق المجاز من قبيل صم بكم عمي
 لاختلال اعظم مقاصده ثم العبرة
 لعموم اللفظ لخصوص السبب فيشمل
 العقلي والشرعي والمنصوص العلة
 ومستنبطها ولو سلم انه حقيقة في الاتعاض
 او ظاهر في العقليات او في المنصوص
 العلة فيمكن الحاق القياس الشرعي
 مستنبط العلة به لا بالقياس ليدور

بل بدلالة النص على ما يشعر به فاه التعليل
 الدالة على ان القضية المذكورة قبل
 الامر بالاعتاظ غلبة لوجوب الاعتاظ
 بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب
 الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس
 الشرعي قيل فيه نظر لان الفاء بل صريح
 الشرط والجزاء لا يقتضي العلة التامة
 حتى يلزم ان تكون علة وجوب الاعتاظ
 هي القضية السابقة فاية ما في الباب
 ان يكون لها دخل في ذلك وهذا لا يدل
 على ان كل من علم بوجود السبب يجب
 عليه الحكم بوجود المسبب على ان ذلك
 مما لا يشك فيه الا فرادس العلماء فكيف
 يجعل من دلالة النص وقد سبق انه
 يجب ان يكون مما يعرفه كل من يعرف
 اللغة اقول قد صرحوا في تحقيق مسالك
 اثبات العلة ان الفاء الواقعة في كلام
 الشارع مما يدل صريحا على العلية
 وصرح به المعترض ايضا فكيف يصح
 انكاره وقد سبق ان معنى كون الدلالة
 مما يعرفه عارف اللغة انه لا يتوقف
 على الاجتهاد لا ان يكون مما يعرفه
 كل من يعرف اللغة وعن الثاني بله لا عبرة
 بتلك الاحتمالات والامام التمسك بشي
 من النصوص واما التكرار فليس
 من الامر بل من تكرار السبب (والسنة)
 كحديث معاذ وابي موسى الاشعري وابن
 مسعود وقد تلقها الامامة بالقبول فصح
 التمسك بها قال الامام الغزالي فيقول
 ولو كان من سلا وقد قال النبي عليه
 السلام حكمتي على الواحد حكمتي
 على الجماعة (والاجماع)

فان كان احدهما مرادا يكون الآخر مرادا والاي لزم عموم المشترك لولا الجمع
 بين الحقيقة والحجاز اجاب عند في التقرير بان المراد بالقياس العقلي ان كان القياس
 المنطقي فلا نسلم اختلاف القياس في الحقيقة لانها من حيث كونها نظرا
 في متعدد لاثبات حكم بعلة كالمقدمتين لاثبات النتيجة بتكرار الحد الاوسط
 في العقلي والاصل والفرع بالوصف الجامع في الشرعي متحدان في الحقيقة
 وان كان غير ذلك فالشرعي مراد بالنص المذكور لان الشرعي مساو للقياس
 في الاسباب في الحكم يعني ان المراد بالقياس غير المنطقي هو القياس في الاسباب
 والمسببات فيدخل تحت الشرعي المساواة بينهما (قوله بل بدلالة النص) فعلى
 هذا تحقيق وجه التمسك بالاية انه ادخل الفاء في قوله فاعتبروا بطريقه قوله ظنوا
 اليهم فانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم
 الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وايدي المؤمنين ثم قال فاعتبروا فهذا الفاء يقتضي
 التعليل فتكون القضية المذكورة قبله علة لوجوب الاعتاظ والاعتبار
 باسباب باضروها هؤلاء المذكورون لتكف عما صابهم تلك الاسباب من الهلاك
 وانما كانت علة له بملاحظة قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يجب
 عليه الحكم بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية لا يصدق التعليل لان
 التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون هذا الجزئي صادقا
 ايضا فاذا ثبتت هذه القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
 ايضا اذا اشترك في الحكم من غير تفاوت بين الاحكام الشرعية وغيرها وهذا
 المعنى يفهم من الفاء فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة لاقياسا فصح
 ان يقال كل من اتى بمثل سبب هلاكهم فحكمه مثل حكمهم في ترتيب العقاب
 والهلاك فكذا كل محل وجد فيه العلة وجد فيه الحكم فيكون معنى فاعتبروا
 فتأملوا فيما نزل بهم من الهلاك بذلك السبب فاحذروا ان تقعوا مثله فتعاقبوا
 مثل عقوبتهم (قوله بناء) متعلق بقوله بدلالة النص (قوله وهو معنى القياس
 الشرعي) اي الحكم بوجود المسبب بعد العلم بوجود السبب هو معنى القياس
 الشرعي اي يشمله (قوله لا عبرة بتلك الاحتمالات) لانها ليست بناشئة
 عن دليل ولو اعتبرت لماصح التمسك بشي من النصوص لاحتمالها تلك الاحتمالات
 (قوله كحديث معاذ) وهو ما روي ان النبي عليه السلام حين بعثه الى اليمن
 قال يم تقضى قال بكتاب الله تعالى قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال
 فان لم تجد قال اجتهد برأي فقال عليه السلام الحمد لله الذي وفق رسول رسوله

بما رضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله تعالى ولما ورد عليه انه لا يلزم من صحة القياس لمعاد صحته لغيره الا ان يقاس عليه فيدور اجاب عنه بقوله وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد الحديث فان قيل ان حديث معاذ مرسل فلا يكون حجة عند اصحابنا حكيمى على الواحد الحديث فان قيل ان حديثه فلا يكون حجة عند اصحابنا حنيفة فلا يصح الاحتجاج به باجماع الفريقين اجاب عنه بقوله وقد تلقها الامة بالقبول اه فان قيل سلمنا ذلك لكن لانسليم دلالة على حجة القياس لان الاجتهاد غير القياس لانه عبارة عن استفراغ الجهد في الطلب فيحمل على طلب الحكم من النصوص الحفية او على التمسك بالبراءة او على القياس الذى عليه منصوص عليها او مسمى اليها ويحمل على انه كان في بدء الاسلام قبل استقرار الشرع لوقوع الحاجة اليه اما بعد استكمالها بالكتاب والسنة فلا حاجة اليه قلنا لا يجوز حمل الاجتهاد على الاستدلال بالنصوص الحفية لان قوله عليه السلام فان لم نجد وانتقل معاذ الى السنة يقتضى انتفاء النص على سبيل العموم جليا كان او خفيا فخصيصه بالجلى دون الخفى ممنوع لعدم الدليل على التخصيص فينبغى حمله على الاجتهاد في طلب الحكم من النصوص الحفية والحمل على البراءة الاصلية غير صحيح لانها معلومة لكل احد فلا حاجة في معرفتها الى الاجتهاد وكذا لا يصح حمله على ما كانت عليه منصوصا عليها لان الشارع اتماسكت عند قوله اجتهد لعلمه بان الاجتهاد كاف في جميع الاحكام فلو حمل على القياس المنصوص عليه لم يكن ذلك واقيا بمعرفة عشر عشر الاحكام فكان يجب ان لا يسكت عليه كما لم يسكت عند قوله اقضى بالكتاب والسنة ولا يصح حمله ايضا على بدء الاسلام فان الاكمال لا يقتضى عدم جواز العمل بالقياس فانه انما يتحقق ببيان جميع الاحكام وذلك قد يكون بلا واسطة وبواسطة والقياس من الوسائط (قوله فان الآثار) اى في العمل بالقياس (قوله زال) من الزلل (قوله بلا دال) اى لا دليل لهم في دعوى الاختصاص (قوله لقوله تعالى قل لا تجد فيما وحي الى محرمنا على طاعة يطعمه) فانه دل على ان كل مطعم لا يوجد فيما وحي الى النبي عليه السلام محرمنا فهو باق على الاباحة الاصلية استحبابا وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لانص فيه من الشارع (قوله فيتناول القياس) اى القياس الجلى والقياس الخفى وهو الاستحسان (قوله كالدلالة) فيه ما فيه تأمل (قوله والنص لا يفيد) اى قوله تعالى قل لا تجد الاية قوله بل بوجب العمل بقوله تعالى خلق لكم الية

فانه

فان الآثار قد رويت عن عمر وابن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر فكان اجابا وطاعتهم ضال ومدعى اختصاصهم زال بلا دال (ونفاه) اى القياس (الظاهرية فبعضهم) نفاه (مطلقا) بمعنى انه ليس للعقل حمل النظر على النظر لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج (وبعضهم) نفاه (في الشرعيات) خاصة بمعنى انه ليس للعقل ذلك في الاحكام الشرعية اما لامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما لامتناعه معما واليه ذهب داود والاصفهانى ولهم في نفيه الكتاب والسنة ومعنى في الدليل ومعنى في المدلول اما الكتاب فكقوله تعالى تبيان لكل شئ ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين حيث دل على ان الكتاب كاف في جميع الاحكام بعبارة واشارته او دلالة او اقتضائه وعند فقد الكل يعمل بالاستصحاب لقوله تعالى قل لا تجد الاية فلو كان القياس حجة لما كفى قلنا تبيان لا بلفظه فقط قطعا بل وتارة بمعناه جليا او خفيا فيتناول القياس كالدلالة والكتاب المبين كما قيل هو اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حيثئذ بالاية الثانية ولو اريد به القرآن فالوجه ما ذكرنا فان بعض الاشياء يكون فيه لفظا وبعضها معنى فالحكم في المقس عليه يكون موجودا فيه لفظا وفي المقس معنى ففي العمل به تعظيم شأن القرآن باعتبار نظمه ومعناه معا والعمل بالاستصحاب عمل بلا دليل والنص لا يفيد العمل به

بل بوجوب العمل بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض وما السنة فكقوله عليه السلام لم يزل امر بني اسرائيل مستقرا حتى ظهر فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واصلوا قلنا المراد قياس ما لم يكن مشروعا فهو كالقياس في نصب الشرايع او الذي يقصده رد المنصوص كقياس ابلس او بمجرد اعتبار الصورة كاصحاب الطرد وما نحن فيه ليس كذلك واما المعنى في الدليل فهو انه طريق لا يؤمن فيه الخطاء والعقل مانع عن سلوك مثله قلنا لان لم ينه عنه فيما صوابه راجح والخطاء من جوح والا تعطلت الاسباب الدنيوية كرجح التاجر وعلم التعلم ونحو ذلك بل يجب العمل عند ظن الصواب واما المعنى في المدلول فهو ان الحكم حق الشارع القادر على البيان القطعي فلم يجز التصرف في حقه بما فيه شبهة بخلاف حقوق العباد الثابتة بالشهادة قلنا جاز ذلك باذنه فان جهة القبلة لاداء محض حق الله تعالى بلا مربة ومع ذلك اجاز العمل بالرأى اما الحقيقي الابتلاء اولانه غاية ما في وسعنا فكذا في الاحكام (وله) اى للقياس (شرط وركن وحكم ودفع) فلا بد من بيان هذه الاشياء فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه ولا يقوم الا بركته ولا يخرج عن العيب الا بحكمه اذ لو لم يفد حكمه بلغوا كالباع المضاف الى الحر ولو كان مما يتخبر به قد دفع (اما شرطه فان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بالنص) اى لا يكون القياس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص

فانه دل على ان كل ما لم توجد حرمة يكون حلالا بقوله تعالى خلق لكم الآيات لا بالاستصحاب (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية اراد به الجوارى ومعناه اتخذوا الجوارى سرايات فولدت لهم اولادا ليسوا بنجباء اذ النجباءة في المهاجرين من الامهات فصدر منهم ما يفضى الى الضلال وهو القياس فكان التقياض من الضلال (قوله كقياس ابلس) اى في قوله خلقني من نار وخلقته من طين (قوله او بمجرد اعتبار الصورة) كقياسهم المسح على الفسل في سنية التثليث في الكون من اجزاء الوضوء (قوله انه طريق) اى القياس طريق (قوله كرجح التاجر) مثال للسبب الدنيوى ولا يخفى ما في طريقه من الخوف والخطر ولو منع العقل عن سلوكه بمجرد هذا الخوف لتعطل الرجح في المال ولا يخفى ما فيه من الفساد (قوله اجاز العمل بالرأى) اى العجزى في جهة القبلة (قوله اما شرطه) اى شرط القياس ان لا يكون الاصل مختصا بحكمه بل يكون حكمه متعدا الى الفرع فيرد عليه انه جعل التعديمية من شرط القياس ههنا وقد جعلها من حكمه فيما بعد في بحث الحكم وهما متافيان لان شرط الشيء يكون مقدما عليه وحكمه مؤخر عنه فان قيل يجوز ان يكون مراده بالشرط شرط العلم بصحة القياس وبالحكم ما يترتب على نفس القياس فلا منافاة قلنا يتناقى هذا المعنى قوله السابق آتفا فان الشيء لا يوجد الا عند وجود شرطه فان الظاهر منه انه شرط لوجوده لانه صحت (قوله اى لا يكون القياس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص) اشار به الى ان المراد بالاصل ههنا هو القياس عليه كالمبر في قياس الارز عليه على ما هو كذلك عند اكثر الاصوليين والفقهاء لا الدليل الدال على الحكم في القياس عليه من نص او اجماع على ما هو كذلك عند المتكلمين ولا الحكم في القياس عليه على ما ذهب اليه البعض وذلك لان الاصل يطلق على ما يمتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتر الى غيره ويستقيم اطلاقه على القياس عليه بالعنين فعلى هذا يكون المراد بالفرع ههنا هو القياس لا الحكم الثابت في القياس لا يقال تفسير الاصل والفرع بالقياس عليه والمقياس يستلزم الدور لتوقف معرفتهما على معرفة القياس لانا نقول ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل هو بيان لما صدق عليه اى المراد بالاصل المحل الذي يسمى مقياسا عليه وبالفرع المحل الذي يسمى مقياسا على ما سيصرح به في بيان الركن والى ان المراد بالخصوص المنفرد لا بخصوص من العام والى ان الباء في حكمه صلة للخصوص

آخر دال على الاختصاص

وداخله على المقصور. وفي بالنص للسببية والى ان المراد بالنص هو نص آخر
لامطلق النص ولا يخفى عليك انه يجوز ان يجعل الاصل ههنا بمعنى النص على
اصطلاح المتكلمين فيكون المراد بالخصوص التفرد ايضا لا بخصوص من العام
كما ذكرنا والبناء في بحكمه بمعنى مع وفي بالنص للسببية ايضا ويكون المختص به
غيره مذكور في الكلام. والضمير في بحكمه راجعا الى الاصل اى شرط القياس ان
لا يكون النص مثبت للحكم في المقيس عليه مختصا مع حكمه بذلك المقيس عليه
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المقيس عليه وتفرده به كما اختص
حزيمة اى تفرد من بين الناس بقبول شهادته وحده فان حكمه اعنى قبول شهادته
وحده ثبت بقوله عليه السلام من شهد به حزيمة فحسبه لكنه اختص به وعرف
اختصاصه به بنص آخر وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية على ما ذكره
رحمه الله فان قيل لم يجعل الخصوص ههنا بمعنى الخصوص من العام قلت لان
الخصوص بهذا المعنى غير مانع من القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من
عموم نص القتال الخفى بهم الشيوخ والصبيان والرها بين بالقياس قيل يجوز
ان يجعل الخصوص ههنا بمعنى خصوص العموم الا انه اراد به خصوص بطريق
الكرامة لامطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس يعنى شرط القياس
ان لا يكون الاصل مخصوصا من قاعدة عامة مع حكمه بنص آخر يخصه مثل
حزيمة فانه مخصوص بحكمه من العمومات الموجبة للعدد في الشهادة بقوله
عليه السلام من شهد به حزيمة فحسبه ولكنه بطريق الكرامة فيمتنع الخاق غيره به
قياسا سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه (قوله فاذا ثبت دليل) وهو
قوله من شهد به حزيمة فحسبه وقصة حزيمة مع رسول الله معروفة على اختلاف
الروايتين (قوله مبطلا للنص) اى النص الآخر (قوله وان لا يعدل به) الباء
للتعدية لانه من العدول وهو لازم فيأتى المجهول منه بالباء ويكون معناه بالباء
معنى الفاعل اى لا يكون عادلا عن سنن القياس وهذا شرط ثالث يتضمن ثلاثة
شروط على ما ترى (قوله والعقوبة والكفارات) هذا عند الحنفية وجوز
الشافعية واستدلوا عليه بان الدليل الدال على حجية القياس ليس مختصا
بغير الحدود والكفارة بل هو متناول لهما جميعا لعمومه فوجب العمل به
فيهما قلنا نعمه ممنوع فيما لا يدخل للرأى فيه كما في الحدود والكفارات ومقادير
العبادات (قوله كاكل الناسى) فلا يقاس عليه اكل الخاطى والمكره لثبوت
على خلاف القياس بالنص فان قيل فعلى هذا كيف يصح قياس الجماع ناسيا على

كما اختص حزيمة من بين الناس
بقبول الشهادة وحده بقوله عليه
السلام من شهد به حزيمة فحسبه
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم
الاية فانه تعالى لما اوجب على الجميع
مراجعة العدد لزم منه نفي قبول شهادة
التفرد فلذا ثبت دليل في موضع كان
مختصا به وانما اشترط هذا لئلا يكون
القياس مبطلا للنص (وان لا يعدل به)
اى بالاصل المقيس عليه (عن سنن
القياس) وطريقه بان لا يعقل
معناه) وعلة (كالمقدرات
الشريعة) من العبادة والعقوبة
وخصوصية الكفارات (او يستثنى
من سننه كاكل الناسى) للصوم

فالقياس قوات القرية بما يصادها
 ويهدم ركنها كما قال عليه السلام الفطر
 مما دخل الاله خرج عنه بقوله عليه
 السلام تم على صومك انما اطعمك الله
 وسقاك (او) شرع ابتداء و(انتفى
 نظيره) في الشرع سواء كان مما
 (ظهر معناه) كخص السفر
 لمعنى المشقة (اولا) كضرب الدينة
 على العاقلة ولاجناية لهم (وان يكون
 المعدى حكما شرعيا) اذ لو كان
 حسيا اولفويا لم يجز لان المطلوب
 اثبات حكم شرعي للمساواة في علقته
 ولا يتصور الا بذلك (ثانيا باحد)
 الادلة (الثلاثة) اى الكتاب والسنة
 والاجماع (او بالحقى منه) اى من القياس
 يعنى الاستحسان وسببى ابن المشخص
 بالقياس الحقى بعدى لا الجلى لما سأتى
 وسنحقق الفرق بينهما في موضعه
 ان شاء الله (غير متغير) فى الاصل
 بان يبقى حكم النص بعد التعليل على حاله
 لانه لو تغير لكان القياس مبطلا
 ولا شك انه لتعميم لا الابطال
 ولا فى الفرع بان لا يتغير فى الفرع حكم
 الاصل بزيادة وصف او سقوط قيد
 ونحو ذلك والا لكان اثباتا ابتداء
 لا الحاقا بالثابت واما الظنية فلازمة
 لاتعلق بنفس الحكم (الى فرع)
 متعلق بمحذوف اى وان يكون المعدى
 حكما موصوفا بما ذكر معدى
 الى فرع (هو) اى ذلك الفرع
 (نظيره) اى الاصل

الاكل ناسيا في عدم فساد الصوم مع ان الاصل ثابت على خلاف القياس قلنا
 عدم الفساد بالجماع ناسيا لم يثبت بالقياس بل بدلالة نص الحديث المذكور فان بقاء
 صوم الناسى في الاكل ليس باعتبار خصوصية الاكل بل باعتبار انه غير جان
 وهذا المعنى وجد في الجماع ناسيا ايضا فان قيل فيجوز ان يلحق اكل الخاطى والمكروه
 باكل الناسى في عدم الفساد بطريق الدلالة لانهما غير جان ايضا قلنا ان عدم
 الجناية فيهما دون عدم الجناية في الناسى لانهما متذكران للصوم فوجد فيهما
 جناية من وجه فلا يجوز الحاقهما بالناسى اصلا (قوله خص السفر) فانه
 لم يوجد في الشرع ما يساويه في العلة والمعنى الظاهر فيه هو المشقة (قوله كضرب
 الدينة على العاقلة) وكضرب خمسين يمينا في القسامة (قوله وان يكون
 المعدى اه) هذا شرط ثالث يضمن ست شرائط كونه حكما شرعيا وثانيا باحد
 الثلاثة وغير متغير وتعديته الى فرع وكون الفرع نظير الاصل وعدم النص فيه
 (قوله اولفويا) انما لم يقل او عقليا كما قال الشارح المحقق في شرح المختصر ليلائم
 ما سيذكره من تفريع قوله فلا تثبت اللغة بالقياس على هذا المقيىة لئلا يرد عليه انه
 لم يقع التعرض للعقلى اللهم الا ان يرد بالحسى ما يساوى القوى وهو بعيد (قوله
 لان المطلوب اثبات حكم شرعي) لا يلحق عليك ان هذا معنى على ان القياس
 لا يجزى في اللغة ولا في العتليات والا فلا ينحصر المطلوب من القياس في اثبات
 حكم شرعي بل يجوز ان يكون حكما لغويا او عقليا فلا يشترط كون حكم الاصل
 حكما شرعيا (قوله ثانيا) اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون منسوخا
 وقوله باحد الادلة الثلاثة اشارة الى ان حكم الاصل لا يجوز ان يكون ثابتا
 بالقياس على ما سأتى بيانه (قوله لكان القياس مبطلا) اى لو تغير بعد التعليل
 لكان القياس اى التعليل مبطلا للنص ولا شك ان القياس لتعميم حكم النص
 الى الفرع لا لابطاله (قوله بالثابت) اى الثابت فى الاصل بالنص (قوله واما
 الظنية) اى ظنية الحكم الثابت بالقياس (قوله متعلق بمحذوف) ولا يستقيم
 تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فلان فصل بالاجنبى واما معنى فلانه لا يفيد اشتراط
 كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جمع
 الصور لان معناه حيث انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما
 شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله وان خالفه بطل) مثل اثبات
 الشافعى اشتراط التملك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة فيها قلنا انه باطل
 لانه تغير لحكم النص الواقع فى الفرع على خلاف ذلك القياس وهو قوله تعالى

فكفارته اطعام عشرة مساكين فان هذا النص يقتضى الاطعام وهو فعل يحصل بالتمكين والاباحة بدون التملك فانه عبارة عن جعله طاعما لا مالكان فكان مخالفا لذلك القياس والقياس على خلاف النص باطل وكاتبته رد شهادة القاذف بنفس القذف قياسا بسائر اسباب رد الشهادة كالزنا وشرب الخمر فانه بمجرد ارتكابها ترد شهادته من غير توقف على مضي مدة لعلة الفسق فكذا ترد بنفس القذف لجامع الفسق فان قذف المحصن فسق قلنا انه باطل لانه قياس على خلاف النص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان هذا النص رتب رد الشهادة على القذف وعلى عدم الايمان باربعة شهداء كما رتب الجلده عليهما فكان رد الشهادة بمجرد القذف تغيرا الموجب هذا النص فكان باطلا لما فيه من تجليل لما اخره الشرع الى غاية وهو عجزه عن اتيان اربعة شهداء وكاتبته قبول شهادة القذوف اذا تاب قياسا على المحدود في سائر الجرائم كالزنا وشرب الخمر باعتبار انه محدود في كبره فتقبل شهادته اذا تاب كما تقبل بعد الحد في سائر الكبائر اذا تاب قلنا انه باطل لكونه مخالفا للنص الواقع في الفرع وهو قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فانه يقتضى رد شهادته ابدا فتقيد الرد بزمان التوبة بالقياس مخالف لهذا النص فيكون باطلا بخلاف سائر الجرائم فان النص فيها لا يقتضى رد الشهادة على التأييد فاذا تاب قبلت شهادته اذ لا يلزم منه تغيير النص (قوله وهذه العبارة) اى قوله ولا نص فيه (قوله والالكان تعيين الاصل تحكما) فان جعل احدهما حينئذ اصلا والاخر فرعا ليس اولى من العكس لاشتمال الدليل عليهما على السواء مثل ان يقول الارز ربوى كالبر ثم يستدل على اثبات جريان الربا في البر بقوله عليه السلام لا تبع الطعام بالطعام فان هذا الدليل شامل لحكم الارز والبر معا فانهما طعام فلا يصح ان يجعل احدهما فرعا والاخر اصلا وجعل بعض الاصوليين هذا شرطا مستتلا والمصنف ادرجه في قوله ولا نص فيه رومالاختصار (قوله في هذا الشرط) اى الشرط الثالث المشتمل على شرائط على ما تقدم (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) ذهب الجمهور الى ان القياس في اللغة غير جائز مستدلين بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على ان الاسماء كلها توقيفية فلا تثبت بالقياس ولان القياس انما يجوز بالتعليل ولا يجوز لتعليل الاسماء لان المناسبة بين الاسم والمسمى غير مرعية للوضع على ماسياتى بيانه فاذا متراع المناسبة لم يصح التعليل واعلم انه لو قلنا

والا لم يشاركه في حكمه (ولا نص فيه) اى في الفرع سواء كان وافقه القياس او خالفه اذ لو كان فان وافقه القياس لغا القياس وان خالفه بطل واعتراض عليه بانه انما يبلغوا لا يصح اذا لم يقصده تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس اقول الكلام ههنا في القياس الذى هو حجة مستقلة كما مر في الاجماع ولاشك ان وجود النص في الفرع ينساق فيه والاقتناص المواقفة للقياس اكثر من ان نحصى وهذه العبارة تناول ما لا يكون دليلا شاملا لحكم الفرع شعولا ظاهرا فانه لا يجوز ايضا والالكان تعيين الاصل تحكما ولكان القياس تطويلا بلاطائل ثم لما ذكر في هذا الشرط قيودا اراد ان يفرع على كل منها فرعا فقال (فلا تثبت اللغة بالقياس)

فلا تثبت اللغة والأسباب والشروط بالقياس لكان أشمل لان المخار عند عامة اصحابنا وبعض الشافعية انه لا يصح القياس في الاسباب والشروط كما لا يصح في اللغة وذلك بان يجعل الشارع وصفا سيبا لحكم في قياس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سيبا واستدلوا عليه بوجهين على ما سنينه ان شاء الله في حكم القياس (قوله هذا تفرع قوله حكما شرعيا) لا يخفى عليك ان تفرع هذا القول لا ينحصر في ذلك بل الاولى ان يقول فلا تثبت اللغة ولا الامور العقلية من الصفات والافعال بالقياس الشرعي فلا يقاس الغائب على الشاهد في كونه عالما بل هي صفة قائمة به ولا الشاهد على الغائب في كون فعله باختياره وانما قيدنا القياس بالشرعي لانه هو المراد ههنا على ما صرح به وانما كان المراد هذا لما ذكرناه سابقا عند قوله لان المطلوب اه (قوله ووجهه) اي وجه هذا التفرع (قوله متمسكين) حاصل متمسكهم الدوران وقد تمسكوا بالحاق القياس في اللغة بالقياس الشرعي والشارح رحمه الله لم يتعرض لابطال شيء من الدوران والالحاق المذكور بل تعرض لابطال مدعاهم اعني اثبات اللغة بالقياس بما ذكر من الشرط اعني كون الحكم شرعيا والجواب عن الدوران ان شرط الدوران صلوح العلية وهو متموج ههنا فان علة الاطلاق اللفظي على المعنى بطريق الحقيقة هو الوضع لا غير والمناسبة بين اللفظ والمعنى غير مرعية في الوضع كوضع الفرس والابل والحجر والشجر على مسمايتها نعم قد تكون المناسبة بينهما مرعية كما في وضع القارورة والخمر لمسمياتهما لكن الاولوية الوضع للصحة الاطلاق فوجود معنى الخمر اعني المخامرة في النبيذ لا يصح اطلاقه عليه بطريق الحقيقة على ما هو مطلوبهم واطلاقه عليه مجازا مما لا نزاع فيه لكنه لا يجوز حمله عليه مع ارادة الحقيقة لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والجواب عن الحاقهم ان شرط الحاق قياسا ادود دالة مقفوه ههنا فان قيل ان دلالة النص التي افادت حجية القياس الشرعي اعني قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار على ما تقدم بيانها تفيد بعينها حجية القياس اللغوي ايضا فان افادتهما تمه انما هي باعتبار وجود معنى موجب للحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق قلنا لان سلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق الحقيقي بل هي سبب لاولوية الوضع وترجح الاسم على الغير على ما ذكرناه آنفا ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة الصحيحة اذا عرفت هذا فلا يصح اطلاق الخمر على النبيذ بطريق الحقيقة لوجود معنى المخامرة فيه ولا اطلاق لفظ الزنا على اللواط حقيقة لوجود معنى الزنا منها اعني الجماع

هذا تفرع قوله حكما شرعيا ووجهه ان بعض الشافعية قالوا اثبات الاسامي بالقياس الشرعي ثم ترتيب الاحكام عليها جائز متمسكين بان اسم الخمر مثلا دار مع الشدة المطربة وجودا وعدمها في عصير العنب وذلك الدوران دليل العلية وعلة التسمية حاصلة في النبيذ فيصدق عليه الخمر والحمر حرام فيحرم النبيذ ويحد بشرب قليله وكثيره كالعقار فلما اشترط في القياس الشرعي كون المعنى حكما شرعيا بطل اثبات الاسامي بالقياس الشرعي

في محل مشتهى لا قصد الولد بل لسفح الماء ولا اطلاق اسم السارق حقيقة على
 النباش لوجود معنى السارق فيه اعني اخذ المال خفية ولا اطلاق الفضاظ
 الطلاق على العتق حقيقة لوجود معنى الطلاق منه اعني ازالة الملك الى غير ذلك
 مما جوزته الشافعي (قوله فاندفع ما قبل) وجه الاندفاع حمل القياس
 المذكور في التفرع على القياس الشرعي حيث قال بالقياس الشرعي فان
 قيل لا يلزم من عدم جواز اثبات اللغة بالقياس الشرعي عدم جوازه بمطلق
 القياس قلنا نعم لكن هذا كاف في الزام الشافعي فانه قلل يجوز اثبات اللغة
 بالقياس الشرعي ولا به مبنى على ان لا قياس في الحسيات واللغويات والعقليات
 (قوله وحيث لا معنى لتفرع اه) اذ لا يلزم من كون حكم القياس
 الشرعي شرعيا عدم جواز اثبات اللغة مطلقا لجواز اثباته بالقياس اللغوي
 وان لم يجز بالقياس الشرعي (قوله ولا يتعدى المنسوخ) يعني من شرط
 القياس ان يكون حكم الاصل ثابتا متفرعا لا منسوخا لان الحكم انما
 يتعدى من الاصل الى الفرع بناء على اعتبار الجامع بينهما واذا كان حكم الاصل
 منسوخا زال اعتبار الجامع اعني الوصف في الاصل فلم يتعد الحكم الى الفرع
 (قوله ولا يتعدى الثابت بالقياس) اي ومن شروط حكم الاصل ان لا يكون
 ذلك الحكم ماثبا بالقياس بل بالاصول الثلاثة وجوزة الخسالة وابوعبدالله
 البصري لنا ان العلة اما ان تتحد في القياسين او لا تتحد فان احدثت فيهما فذكر
 الوسط اي ما هو اصل في القياس الثاني وفرع في القياس الاول ضابط لا يمكن
 طرحه من البين وقياس احد الطرفين على الآخر مثل ان يقول الشافعي
 في السفر جل انه مطعوم فيكون ربويا كالنقاح ثم يقبس النقح على البر لانه
 مطعوم فان ذكر النقح الذي هو الوسط ضابط لا يمكن ان يقاس السفر جل
 على البر ابتداء وان لم تتحد العلة فيهما فسد القياس لان العلة الجامعة بين الفرع
 الاخير والمقيس عليه لهذا الفرع لم تثبت اعتبارها لعدم وجودها في هذا
 المقيس عليه مع ان الحكم ثابت فيه والعلة الجامعة بين هذا المقيس عليه
 واصله ليست موجودة في الفرع الاخير فلا مساواة بين الفرع الاخير والمقيس
 عليه له في العلة المعبرة في المقيس عليه فلا يصح هذا القياس بقول الشافعي
 الجذام عيب يفسخ به البيع فيفسخ به النكاح كالقرن ثم يقبس القرن على الجنب
 بجماع فوات الاستمتاع فالعلة في فسخ النكاح بالجذام اعني كونه عيبا
 يفسخ به البيع لم تثبت اعتبارها في حكم المقيس عليه له اي القرن فان جواز

وصح التفرع فاندفع ما قبل ان اشتراط
 كون حكم الاصل شرعيا اما في مطلق
 القياس وهو باطل او في القياس الشرعي
 وحيث لا معنى لتفرع عدم القياس
 في اللغة على ذلك (ولا يتعدى المنسوخ)
 هذا تفرع قوله ثابتا فان الوصف
 في الاصل لما لم يبق معتبرا في نظر
 الشرع لم يتعد الى غيره (ولا يتعدى
 الثابت بالقياس) اي الجنب منه فانه
 المتبادر من الاطلاق هذا تفرع قوله
 باحد الادلة الثلاثة او الخفي منه
 وانما لم يتعد لان العلة ان احدثت
 في القياسين فالوسط ضابط والابطل
 احدهما لان المتبر في الاصل احدثي
 العلتين مثلا اذا قبس الذرة على الخنطة
 في حرمة الربا بمسلة الكيل والجنس
 ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة

فسخ النكاح بالقرن لم يعمل بكونه من العيوب التي يفسخ بها البيع بل يعمل بقوات الاستمتاع وهذه العلة اى قوات الاستمتاع غير ثابتة في الفرع اى الجذام لان الجذام لا يمنع الاستمتاع فلا مساواة بين الفرع الذى هو الجذام والاصل الذى هو القرن في العلة المعتبرة التي هي قوات الاستمتاع فلا يصح هذا القياس وان صح قياس القرن على الجب في جواز فسخ النكاح لجامع قوات الاستمتاع والحاصل ان ههنا فرعا مطلقا كالجذام واصل مطلقا كالجب وفرعا من وجه اصلا من وجه كالقرن وعله الحكم وهو فسخ النكاح في الفرع المطلق كعب يفسخ به البيع وعله الحكم فيها واصل من وجه فرع من وجه واصل مطلقا كفوات الاستمتاع فعلى هذا فالاضافة في قول الشارح والابطل احدهما للعهد والمعهود قياس الجذام على القرن ومراده بالاصل في قوله لان المعتبر في الاصل هو من وجه اعنى القرن و باحدى العلتين هو العلة المعتبرة في الاصل من وجه اعنى قوات الاستمتاع لا العلة المعتبرة في الفرع المطلق ثم مثل بمثال جامع لصورتي اتحاد العلة وعدم اتحادها وهو ظاهر واعلم ان قوله ثانيا باحد الأدلة الثلاثة اوله لظني معنى من ذكر شرط آخر تركه المصنف وهو ان لا يكون حكم الاصل ذاقياس مركب لان كون حكمه ثابتا باحد هذه الأدلة يستلزم عدم استغناء المستدل عن اثبات حكم الاصل بالدليل وكون حكم الاصل ذاقياس مركب يقتضى الاستغناء عنه فتضاف اثبت ان يكون ذلك من شروط حكم الاصل فلو قال ولا ذاقياس مركب ولا الثابت بالقياس لكان اولي وذلك ان معنى كون حكم الاصل ذاقياس مركب ان يستغنى المستدل في اثبات حكم الاصل بالدليل موافقة الخضم له في ذلك الحكم مع ان الخضم يمنع لكون الحكم في الاصل معللا بعلة المستدل وانما يمنع ذلك اما عنده لعلة المستدل اول وجودها في الاصل والاول يسمى مركب الاصل والثاني مركب الوصف ووجه التسمية بالقياس المركب وبمركب الاصل والوصف المذكور في شرح المختصر مثال الاول كقول الشافعي فيما اذا قتل الحر العبد ان المقول عيب فلا يقتل به الحر قياسا على ما اذا قتل الحر مكاتب جامع كونهما رقيقين فان المستدل وهو الشافعي يستغنى عن اثبات حكم الاصل وهو عدم وجوب القصاص على الحر في المكاتب باحد الأدلة الثلاثة لان الخضم وهو ابو حنيفة يوافق في ذلك الحكم لكن يمنع ما جعل الشافعي علة لعدم وجوب القصاص في المكاتب وهو الرقية لان العلة عند ابى حنيفة ليست الرقية بل جهالة المستحق من السيد والورثة اذ لم يعلم ان ايهما هو المستحق للقصاص

لا احتمال ان يبقى العجزه عن اداء البدل فيستحقه السيد وان يصير حرا بادائه
 فيستحقه الوارثه وهذه العلة لم تثبت في الفرع وهو العبد فاذا قال الخنفي العلة
 عندنا في الاصل هي جهالة المستحق فان صحت عليتها بطل قياس الشافعي
 لان العلة في الفرع لم توجد فلا يصح الحاقه بالاصل المذكور لعدم الجامع
 وان لم تصح عليتها منع حكم الاصل فيقول لانسلم ان الحر لا يقتل بالكتابة لان
 حكم الاصل لم يثبت بنص او اجماع بل ثبت بناء على علية الجهالة فاذا بطل الموجب
 المحكم لم يثبت الحكم فيبطل القياس لعدم الحكم المعدى في الاصل وعلى التقديرين
 لم يتم القياس لانه لا ينفك عن عدم العلة في الفرع او منع حكم الاصل ومثال
 الثاني كقول الشافعي في تعليق الطلاق بالنكاح مثل ان تزوجت زينب فهي
 طالق ان هذا تعليق الطلاق فلا يصح قبل النكاح قياسا على ما اذا قال زينب
 التي تزوجها طالق فانه لا يقع الطلاق بالاتفاق لكن اباحيفه يقول علة
 عدم الوقوع هو التعليق وهو ليس بموجود في الاصل فان صح ذلك اى عدم
 وقوعه في الاصل بطل القياس لعدم وجود العلة الجامعة في الاصل وان لم يصح
 ذلك يمنع حكم الاصل ويقول لانسلم عدم وقوع الطلاق في الاصل بل يجوز ان
 يقع لاني انما منعت وقوعه فيه لكونه تجزيرا فاذا كان تعليقا قلنت بوقوعه
 وعلى التقديرين لم يتم القياس ايضا لانه لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع
 حكم الاصل (قوله فان وجدت فيه العلة) كقياس الجص على الذرة في حرمة
 الرابطة الكيل (قوله وان لم توجد) كقياس التفاحة مثلا على الذرة في حرمة
 الرابا ايضا فان العلة في التفاحة الطعم وفي الذرة الكيل فلم توجد علة الفرع
 في القياس عليه (قوله ولا يقال الذي اهل آه) فيه خلاف الشافعي من حيث قال
 بصحة ظهار الذي باعتار ان موجب الظهار الحرمة والذمي من اهلها كالمسلم
 ولهذا يصح طلاقه وهو ايضا اهل للكفارة بالاطعام والاعتاق وعدم اهليته
 للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالمسلم ليس باهل للتكفير بالمال مع ان ظهاره صحيح
 ولانه وان لم يكن له اهلية الكفارة فله اهلية الحرمة فيصير ظهاره في حق الحرمة
 لافي حق الكفارة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاء في حق الطلاق ولم يعتبر في حق الكفارة
 قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في المسلم حرمة تنتهي بالكفارة ولا يمكن
 اثبات مثلها في الذمي فانه ليس باهل للكفارة لان المقصود منها التطهير ومعنى
 العبادة غالب فيها والكافر ليس باهل للتطهير والعبادة فلوصح ظهاره ثبت
 به حرمة مطلقة لا تنتهي بالكفارة وقد كانت مقيدة في الاصل فيكون تغيير الحكم

فان وجدت فيه العلة المذكورة كان
 ذكر الذرة ضاروا ولم قياسه على الخنفة
 وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة
 لانتفاء علة الحكم (ولا يقال الذي اهل
 للطلاق فاهل للظهار كالمسلم) هذا
 تفرع قوله غير متغير فان الحكم في الاصل
 وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي
 حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة
 عنه لعدم اهليته لها

الاصل باسقاط قيد في الفرع وهذا ليس بالخاق بل اثبات ابتداء بخلاف العبد
 فانه من اهل الكفارة غير انه عاجز عن التكفير بالمال لكونه فقيرا لا يملك المال
 وبخلاف الابلاء ولانه طلاق مؤجل والذي من اهله ولان الحرمة باليمين مطلقة
 لا مؤقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الخنث بخلاف الظهار ومن هنا
 قلنا ايضا لا يجوز تعليل نص الرب بالطعم في الاشياء الاربعة وهي الخنطة والشعير
 والتمر والملح كما عطل به الشافعي وعدى حكمه الى ما لا معيار فيه من العدييات
 كالنقاعة والسفرجل والى ما دون الكيل كالحقنة قلنا هذا التعليل باطل لأن
 حكم النص في الاشياء الاربعة تحريم مقيد بعدم التساوي في المعيار الشرعي
 ومثابه حتى لو روى التساوي لا يتبني الحرمة في الاصل لقوله عليه السلام
 الاسواء بسواء وبالتعليل بالطعم تغيير الحرمة من المقيد الى المطلق فانه يوجب
 في الفرع حرمة مطلقة عن قيد عدم التناهي والتساوي وقد كانت في الاصل
 مقيدة بهذا القيد لا يمكن التساوي في الفرع لعدم دخوله تحت المساوي الشرعي
 وهو المعيار الشرعي فيكون تفسير الحكم الاصل في الفرع بسقوط قيد فلا يصح
 القياس فان قيل ان بيع القليلة بغيرها والدقيق بالخنطة حرام مع انه لا يتبني
 بالكيل فنكون الحرمة فيهما مطلقة فهل هذا الاتفسير لحكم الاصل وقد اعترقتم
 بحرمتها مطلقا قلنا بطلان الانتهاء بالكيل فيهما انما جاء من صنع العبد وهو
 القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما ثبت فيهما حرمة متناهية بالمساواة
 كيلا قبل القلي والطحن ثم ابطال العبد الكيل على نفسه فلا يضر بعد اثبات
 الشرع كونها متناهية (قوله ولا يلحق الخطاء بالتسيان) لما كان من شرط
 القياس كون حكم الاصل معدى الى فرع نظير ذلك الاصل في الوصف الذي يتعلق
 بالحكم به لاني جميع الاوصاف فانها لا توجد في غير النصوص عليه قلنا لا يجوز
 تعدية حكم التماسي في بقاء الصوم الى الخاطيء والمكروه خلافا للشافعي معللا
 بانه لما صار التماسي معدورا مع كونه عامدا في نفس الفعل حالما به جاهلا بالصوم
 فلان يهذر الخاطيء والمكروه وهما ليسا بعامدين في نفس الفعل اولى قلنا عذرهما
 دون عذر التماسي فيكون تعدية الى ما ليس بنظير الاصل وذلك لان الخاطيء
 لا يفتك عن نوع تقصير بترك المباعدة في المحرز ولهذا وجب عليه الدية
 والكفارة في القتل وكذا عذر المكروه حادث بصنع العباد غير مضاف الى صاحب
 الحق ولهذا لا يجزله الاقدام على الفطر بالاكراه ولو صبر حتى قتل يكون
 ما جورا والتامسي عذره من قبل من له الحق اذ التسيان منسوب الى صاحب

(ولا يلحق الخطاء بالتسيان في عدم
 الافطار) هذا تفرع قوله الى فرع هو
 نظيره فانه ليس نظيره لان عذره دون
 عذر التسيان

الشرع يخلق الغفلة في العبد فلا يصح الخافقها بالناسي اصلا لا قياسا ولا دلالة
 بخلاف الجماع ناسيا فانه يصح الخافق بالاكل ناسيا في عدم الافطار دلالة على
 ما قدمناه وكذا لا يجوز تعدية حكم التيمم الى الوضوء في اشتراط التيمم فيه كما فعله
 الشافعي لان الفرع ليس نظير الاصل اذ التيمم تلويث وتعفير في ذاته وانما يصير
 طهارة حال ارادة الصلاة لضرورة فقد الماء والوضوء غسل وتطهير باستعمال
 المطهر طبعيا وشرعا (قوله ولا يجوز السلم الحلال) ولما كان من شرط القياس
 ان يكون الفرع مما لانس فيه قلنا لا يجوز تعدية السلم المؤجل الى الحال كما فعله
 الشافعي معللا بان السلم المؤجل لما جاز مع ان الاجل بخلاف ما يقتضيه العقيد
 وهو ثبوت الملك ووجوب تسليم العقود عليه في الحال جازا لم الحلال ايضا
 بطريق الاولى لان اشتراط البدل حال تقرر لموجب العقد ولا يصلح مبطاله
 قلنا هذا القياس فاسد من وجهين احدهما ما اختاره الشارح تو ضيحه انه
 قياس مغير للنص واقع في الفرع وهو قوله عليه السلام فليس السلم الى اجل معلوم فانه
 يدل على عدم مشروعية السلم الحلال بحكم مفهوم الغاية فكان القياس تغيرا
 لهذا النص فيكون باطلا فان قيل ان مخالفة المفهوم غير قاذفة في صحة القياس
 عند الشافعي فكيف يكون باطلا قلنا لو سلم ذلك فالاحتجاج به ليس بمفهوم الغاية
 بل بلفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه فيكون القياس المذكور باطلا
 بالضرورة واليه اشار الشارح بقوله نص في اشتراط الاجل في السلم ولقائل ان
 يقول فعلى هذا الاحتجاج بمفهوم الشرط ولا يقدر مخالفته ايضا في صحة
 القياس عند الشافعي وثانيهما انه لم يعد كما هو في الاصل بل عدى بنوع تغير
 اذا الاجل في الاصل خلف عن القدرة وجود العقود عليه لتمكين تحصيله فيه
 وقد اسقطه في الفرع وتحقيق هذا ان الشرع انماورد بجواز السلم مؤجلا وتعدية
 حكمه الى السلم الحلال لا يمكن الا تغير حكم النص فيبطل وذلك لان من شرط
 جواز بيع في عامة البياعات كون المبيع محلا للبيع وان يكون مالا مملوكا متقوما
 مقدورا التسليم اجابا انتهى النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان والعقود
 عليه في السلم غير موجود فضلا عن كونه مملوكا مقدورا التسليم فكان الاصل فيه
 عدم الجواز لكن الشرع جوزه رخصة بصفة الاجل باقامته مقام القدرة وجود
 العقود عليه لكونه سببا لها كما قام العين مقام المنفعة في عقد الاجارة فصار الاجل
 شرطا له يمينه بل خلفا عن شرط جواز العقد وهو القدرة والعقود عليه فلم يصح
 التعليل على وجه يؤدي الى اسقاط هذا الشرط والام يمكن هذا تعدية لحكم النص

(ولا يجوز السلم الحلال قياسا على المؤجل)
 هذا تفرع قوله ولا نص فيه فان قوله
 عليه السلام الى اجل معلوم نص
 في اشتراط الاجل في السلم

بل ابطال الاله واثباتا لحكم آخر في الفرع لم يتناول النص لانه تنول في الاصل جعل
الاجل خلفا عنهما ولم يوجد ذلك في الفرع فان قيل لانسل صلاحية الاجل للخلافة
عن القدرة ووجود المعقود عليه فانها جعلها شرطا سابقا على العقد والاجل
ثبت بعده اجيب بان القدرة على التسليم ووجود المعقود عليه لما امكنا في مدة
من الزمان لاشك في صلاحية الخلافة وقوله فانها جعلها شرطا سابقا على العقد
قلته ان اردتم بالقدرة والوجود القدرة الحقيقية والوجود الحقيقي فسلم وليس
الكلام فيهما بل الكلام في القدرة والوجود المنقول اليهما خصه وتقدمهما
متموع وان اردتم بهما مطلق القدرة والوجود فمتموع فانا قد اتفقنا الى القدرة
والوجود وقت توجه الخطاب بالتسليم فبراعى حضورها وقت وجوب التسليم
ووجوب التسليم حكم العقد فثبت بعده والعقد لا يعقد الا والاجل الذي
جعلناه خلفا عن تلك القدرة والوجود ثبت فاستوفى العقد حكمه فلا حاجة الى
القدرة قبل العقد (قوله لان معناه) اي معنى قوله ولا نص فيه عدم نص في الفرع
دال على وجود الحكم المعدي او على عدمه (قوله وبالنظر الى هذا) اي الى كون
معنى قوله ولا نص فيه عدم نص دال على وجود الحكم او عدمه اورد
السؤال الوارد على قولهم وان لا يغير القياس حكم النص لاشتمال قوله هذا على
قولهم الذي هو مورد السؤال اوردوا على قولهم هذا نقوضا كثيرة ذكر المصنف
اثنين منها مع جوابها على ما سياتي بيانهما ومنها ان قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء الآية يقتضى الصرف الى جميع الاصناف المذكورة فانها اضيفت
اليهم بلام التثنية فكانوا مستحقين للتثنية على صاحب المال كما اذا اوصى بثلث
ماله لامهات اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم اثلاثا وقد ابطتم حقهم
بجواز الصرف الى صنف واحد بل الى فقير واحد بالتعليل بعملة الحاجة لانه تغير
النص ومنها ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلاة بقوله عليه السلام
لاعرابي يزيد الصلاة قل الله اكبر واتم غيرتم هذا النص بالتعليل بالثناء بذكر الله
تعالى على سبيل التعظيم حيث جوزتم افتتاحها بالله اجل او الرحمن اكبر ومنها
ان الشرع عين الماء لغسل الثوب الجبس بقوله عليه السلام اغسلوه بالماء واتم
غيرتم هذا الحكم بالتعليل بكونه من بلا للعين والاثر حيث جوزتم تطهيره
باستعمال سائر المايعات كالخل وماء التورد والجواب عن الاول من وجهين
احدهما قد ثبت ان الزكاة خالص حق الله تعالى لكونها عبادة محضة
بحيث لاحق للعباد فيها فلا يجب حقا لله تعالى على ما زعمه الخصم اذ لا شريك

واعلم ان قوله ولا نص فيه معنى عن
اشترط ان لا يغير القياس حكم النص
لان معناه عدم نص دال على الحكم
المعدي او عدمه وفيما اذا غير القياس
حكم النص قد وجد نص دال على
العدم وبالنظر الى هذا اورد السؤال مع
جوابه الوارد على قولهم وان لا يغير
القياس حكم النص حيث قال (واما
القليل من الطعام فلم يخص من قوله
عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء بالتعليل) متعلق بقوله
لم يخص (بالقدر) متعلق بالتعليل
(بل المراد التسوية بالتكبير وهي
لا تصور الا في الكثير) تقرير السؤال
انكم غيرتم قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه
يتم القليل والكثير فخصصتم القليل
من هذا النص فجوزتم بيع القليل
بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر
حيث قلتم ان حلة الربا هي القدر
والجنس والقدر اي التكبير غير موجود
في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجزى فيه
الربا فهذا التعليل مغير للنص

فجوزتم القياس مع وجود النص في الفرع وتقرير الجواب ان المراد التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير لان المراد التسوية الشرعية لقوله عليه السلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا تتصور الا في الكثير فانا اذا قلنا لا تقتل حيوانا الا بالسكين كان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل به كالقمل والبرغوث والسحك لا يدخل تحت النهي (و) قال (و) اما سقوط حق الفقير في العين في باب الزكاة (فبدلالة النص لا التعليل بالحاجة) تقرير السؤال انكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلته دفع حاجه الفقير في هذا التعليل تغير لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وتقرير الجواب ان تغير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان ارزاق العباد واجاب الزكاة في اموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايضا لحقوقهم وانجازا لعدة ارزاقهم ولا شك ان حوائجهم مختلفة لا تدفع بنفس الشاة مثلا وانما تدفع بمطلق المسالفة

لله تعالى في العبادة ولا نسلم ان اللام للتملك على ما زعمه بل هو للعاقبة كما في ادوا للموت وابناو الخراب فيكون معنى قوله انما الصدقات للفقراء انها تصير لهم في العاقبة بدوام يدهم فلم يكونوا مستحقين للتملك على صاحب المال فكان له الصرف الى من شاء من المصارف اذ ليس فيه ابطال حق المستحقين والثاني ان الله اوجب الصرف الى الفقراء بعدما صار صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال للفقراء وصبروته صدقة انما تحقق بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله تعالى لا يتحقق الا قبض الفقير نيابة عن الله تعالى لعدم امكان قبضه تعالى له بالذات فلا يكون صدقة الا بعد قبض الفقراء فلا يكون حقا لهم الا بعد قبضهم لان حقهم في الصدقة ولا يكون صدقة الا بعد قبضهم فقبل القبض يصرف صاحب المال الى من شاء من المصارف فلا دلالة في الآية على كون الزكاة حقهم وانما ذكر هذه الاصناف في الآية لكونهم مصارف باعتبار الحاجة للبيان استحقاقهم قبل القبض والجواب عن الثاني ان التكبير ليس واجبا لعينه حتى يكون الافتتاح بغيره تغيرا للنص بل الواجب به تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن واللسان جزؤ منه فالواجب تعظيم الله تعالى باللسان بفعلها الذي ينبت عن التعظيم والتثناء المطلق صالح له فلا تغير فيه للنص فيكون الحاق ما ذكره بالتكبير بطريق الدلالة لا بالقياس والتعليل والجواب عن الثالث ان استعمال الماء في ازالة الجحاسة ليس بواجب لعينه كافتتاح التكبير حتى يكون استعمال سائر المايعات تغيرا للنص بل المقصود التطهير والماء آلة صالحة له فباي شيء يحصل يجوز استعماله فيكون الحاق سائر المايعات بالماء في كونها آلة صالحة للتطهير بدلالة النص لا بالقياس والتعليل فان قيل الدلالة من دلائل الشرع فلا يثبت بها الاحكام شرعي وكون الماء آلة صالحة للتطهير ليس بحكم شرعي قلنا هذا ممنوع بل هو حكم شرعي لان المراد بكونه آلة صالحة له عبارة عن كونه ان لا يجس حالة الاستعمال في المحل وذلك حكم شرعي (قوله فجوزتم القياس) اي قياس بيع الحفنة بالحفتين على بيع المساوي بالمساوي من الطعام اي الحنطة مع وجود النص فيه وهو الحديث المذكور (قوله وتقرير الجواب) توضيحه انا انما خصصنا القليل من النص المذكور بصيغته لا بالتعليل حتى يرد علينا ما ذكرتم من تغير النص بالقياس والتعليل لان المستثنى منه في النبي اذا كان غير مذكور لم يقدر الا من جنس المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه من حيث الحقيقة لا يصح الا من الجنس لان الصحيح من المذهب ان المستثنى

فما امر الله تعالى بالصرف اليهم مع ان
 حقوقهم في مطلق الماينة دل ذلك
 على جواز ذلك الاستبدال فعلم ان الغاء
 اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل
 وان ذكره انما هو لكونها ايسر على
 من وجب عليه الزكاة لان الايفاء
 من جنس النصاب اسهل ويده اليه
 اوصل ولكونها معيار المقدر الواجب
 اذ بها تعرف القيمة ثم لما ورد ان وجوب
 الشاة اذا ثبت بعسارة النص وجواز
 الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل
 بالحاجة اراد ان يدفعه فقال (انما هو)
 اي التعليل بها (ليبان صلاحية حدثت
 لاثبات مثلها) وتقر به ان التعليل
 انما وقع لحكم آخر هو كون الشاة
 صالحة للصرف الى الفقير فهذا ليس
 بحكم ثابت باصل الحلقة حتى يمتنع تعليقه
 بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على
 وجوب الشاة لان المراد به صلاحية
 حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم
 السالفة ولما كان هذا حكما شرعيا
 علمناه بحاجة الفقير الى الشاة او بكونها
 دافعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة
 الشاة وتجعلها صالحة للصرف الى الفقير
 لان الحاجة الى القيمة اشد وهي للحاجة
 ادفع فالخاص ان ههنا ثلاثة
 احكام الاول وجوب الشاة والثاني
 جواز الاستبدال والثالث صلاحية
 الشاة للصرف الى الفقير والتعليل
 انما وقع في الاخير وليس فيه تغير
 النص اذ لا نص يدل على عدم صلاحية
 الشاة للصرف بل تغير النص الدال
 على وجوب الشاة انما هو بدلالة النص
 الامر بايفاء حق الفقراء

المنقطع مجاز لا يصار اليه عند امكان الحقيقة وقد امكن ههنا ولهذا قال محمد
 في الجامع لوقال ان كان في الدار الازيد فبصدى حر كان المستثنى منه بنو آدم
 ولو قال الاجار كان المستثنى منه الحيوان ولو قال الامناع اي ثوب كان المستثنى
 منه كل شيء وههنا استثنى الحال بقوله الاسواء بسواء اي حالة التساوي
 والمذكور في صدر الكلام وهو العين وهو الطعام واستثناء الحال من العين باطل
 في الحقيقة وان كان مجازا بجملة منقطعها ولكن لا يصار الى المجاز عند امكان
 الحقيقة وقد امكن ههنا فدل النص على ان الاستثناء لم يقع بما تناوله ظاهر اللفظ
 بل عما تضمنه من احوال البيع فوجب عموم صدر الكلام بدلالة هذا الاستثناء
 احوال البيع كلها اعني حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع
 الطعام بالطعام سوى هذه الثلاثة فاذا وجب عموم صدر الكلام هذه الاحوال
 الثلاثة قدرناها في الصدر واستثناء حال التساوي من تلك الاحوال الثلاثة
 وتلك الاحوال الثلاثة لا تثبت الا في الكثير من الطعام فان المراد بالتساوي
 الشرعي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل هو فضل احد المتساويين
 والمجانفة عدم العلم بالمساواة والتفاضل فكان الكيل مأخوذا في الاحوال
 الثلاثة فدل آخر الكلام على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير حاصل بصيغة
 الاستثناء مصاحبا للتعليل بحكم آخر اعني حرمة التفاضل في الجص لانه من
 المكيلات على ماسيا في مثله في المسئلة الآتية لا بالتعليل ومن هذا التوضيح علم
 وجه تعليل الشارح كون المراد بالتسوية تسوية شرعية بقوله عليه السلام
 الاسواء بسواء لانه لما كان مستثنى من احوال البيع ~~في~~ المراد بالتسوية
 الشرعية لان احوال البيع الشرعية فان قيل كونه سواء في معنى مساويا
 مجاز والاستثناء المنقطع مجاز ايضا فوجه ترجيح احد المجازين على الآخر
 على انه يجوز ان يكون المستثنى ايضا الطعام وتقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام
 الاطعاما مساويا بطعام فلا يحتاج الى تقدير المصدر طالما الاحوال المذكورة
 ويكون الاستثناء من الجنس اجيب عن الاول بان جعل سواء بمعنى مساويا
 اكثر استعمالا من الاستثناء المنقطع وملهوا كتر استعمالا في المجاز اولى كما قال
 الامامان ان المجاز المتعارف اولى من الحقيقة الغير المستعملة وقد يجاب عنه ايضا
 بان جعل سواء بمعنى مساويا خفي عليه بيننا وبينهم لكن هو يجعل الاستثناء
 منقطعاً ونحن نجعله مفرغاً والمفرغ اكثر اولى من المنقطع وعن الثاني بان ذلك
 يستلزم المجاز وكثرة التقدير مع الزكاة في نفس العبارة (قوله في ضمان ارزاق

وهذا التغير مقارن للتعليل في حكم آخر
غير واقع بسببه وهو معنى قوله (فالتغير
مع التعليل لايه) فان قيل كما ان النص
الدال على وجوب الشاة دل على
صلاحها للصرف كذلك النص الدال
على جواز الاستبدال دل على صلاح
غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل
قلنا لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط
اعتبار اسم الشاة وجواز ايقاف حق الفقير
من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا
لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم
للصرف بعدما لم يوجد في الامم السالفة
بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه
الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص
على صلاحية فلا بد من اثبات
كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف
وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع
الحاجة حتى لو اسكن الفقير داره مدة
بئذ الزكاة لا يجوز والحاصل
ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير
بقاء فلا بد من ثبوتها حق الله تعالى اولا
ومن صلاحها للصرف الى الفقير ثانيا
ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص
ففي القيمة ثبت الاول بدلالة النص
والثاني بالتعليل والقياس على الشاة
واعترض على جواز الاستبدال بدلالة
النص بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس
الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء
او قضاء حوائجهم وهو الدراهم
والدنانير المخلوقة اثمانا للاشياء على
الاطلاق ووسيلة الى الرزاق وجوابه
ان الدراهم والدنانير اموال باطنية
لا تؤخذ الزكاة منها جبرا عندنا

العباد) كما في قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله
وانجازا لعدة ارزاقهم) لانه وعدارزاقهم بقوله وما من دابة في الارض الا
(قوله وجواز الاستبدال بدلالته) قلت المراد بالدلالة ههنا هي الدلالة اللغوية
لا الاصطلاحية المقابلة للعبارة فلا يرد ان الدلالة دون العبارة فلا تعارضها فكيف
يثبت بها جواز الاستبدال (قوله لاثبات مثلها) ظرف مستقر متعلق بمقدر
لانمو متعلق بحدثت يعني ان بيان تلك الصلاحية الحادثة اعني صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير لاثبات مثلها من صلاحية القيمة للصرف الى الفقير (قوله
باطلة في الامم السالفة) اي باعتبار كون الصدقة من الاوساخ لقوله عليه
السلام يا بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة ايدي
الناس ولهذا كان تقبل القرابين في الامم السالفة بالاحراق بالنار فانها كانت
تنزل في الامم السالفة فحرق المتقبل من الصدقات وما ذلك الا حبسها (قوله
اذ لانص يدل على عدم صلاحية الشاة) بل النص انما يدل على صلاحيتها للصرف
وهو النص الوارد في وجوب الشاة (قوله في حكم آخر) وهو صلاحية الشاة
للصرف الى الفقير (قوله غير واقع) خبر بعد خبر والضمير في بسببه راجع الى
التعليل (قوله وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم) اذ لم يثبت بعد
صلاحيتها للصرف بعدما لم يوجد في الامم السالفة وانما الثابت بالنص الدال
على جواز الاستبدال هو بقاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه ولا يلزم منه
صلاحية القيمة او كل متقوم كما لا يلزم من قولك كل متغير حادث قولك ان العالم
متغير (قوله مع ما فيه) اي في التعليل يعني ان في التعليل المذكور فائدتين
احدهما اثبات كون القيمة او كل متقوم صالحا للصرف والثانية الاشعار
بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة اعني القيمة او كل متقوم
لا المنافع كما سكن الفقير داره لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين (قوله على
الشاة) اي على صلاحية الشاة (قوله كلا الامرين) اي الثبوت ابتداء
حقا لله تعالى وصلاحها للصرف الى الفقير ثانيا (قوله انما يلزم لو لم يكن اهـ)
اذ لو كان في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم والدنانير لاثبتت
الشاة حينئذ بقضاء الحاجة فلا يلزم الاستبدال (قوله وجوابه ان الدراهم اهـ)
وقد يوجب عنه بانه يمكن موضع مخلوع ما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم
والدنانير فلم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا خلت امر الفقراء ولم تقض
حوائجهم وبان يقال ان اجناس الزكاة لا تخرج عن التقديت والابل والبقر

والفتم اوزكامة ملل الجبارة يجب في القيمة بالاتفاق ومعلوم ان جميع حوائجهم
لاتندفع بعين هذه الاشياء فيضمن الاستبدال كما في الجنس الواحد وههنا
اعتراضات اخر تركها الشارح منها ان الفقير يبيع الشاة ويشترى ما يحتاج اليه
من غير لزوم الاستبدال ومنها ان البدل لا يدفع جميع حوائجهم ايضا في البدل
ما في الاصل ومنها لانه ان حكم النص صلاحيتها للصرفي الى الفقير بل حكمه
انه متعين للصرفي اجب عن الاول بانه يحقق ما ذكرناه فان كلامنا في انه اذا
اخذ الشاة كان قابضا حقه من حيث انه مال مطلق صالح لفضاء الحوائج لان
حيث انها شاة وعن الثاني بان البدل مطلق المال وهو صالح لدفع حوائجهم من
حيث ان كل فرد منها يدفع بالمال المطلق فيكون مطلق المال دافعا للحوائج
وعن الثالث بانه قد اقيم الدليل ان حكمه ما ذكرناه لا تعين للصرفي (قوله
واما ركنه اه) قيل ركن الشيء في اللغة عبارة عن جانبه الاقوى وفي اصطلاح
الفقه ما لا وجود لذلك الشيء الا به ونوقض بالقانس والعللة والشرط فان القياس
لا يوجد بدون القانس والمعلول بدون العلة والمشروط بدون الشرط وليست
باركان وقيل ركن الشيء ما لا يتقيد ذلك الشيء عند توهم انتفائه ونوقض بمثل ما ذكر
في الاول وبمحال التصرفات الشرعية وبالايمان في العبادات فان توهم انتفائها
لا يتقيد التصرفات فان البيع لا يتقيد بتوهم انتفاء البيع وتوهم انتفاء الايمان
بالارتداد لا يتقيد العبادات ومع هذا ليس شيء من ذلك ركن في التصرفات
والعبادات وقيل ركن الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء واعترض عليه بانه تعريف
بالمفرد مثل تعريف الانسان بالناطق فمن جوز التعريف علم يخرج الى معذرة ومن
انكره نقله ان يقول الشيء المطلوب تصوره بذلك التعريف بحيث ان يكون
متصورا بوجه الامتناع طلب تصور المجهول المطلق ولا بد من تصور استفاديه
التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما والتصور بوجه ما مدخل في
التصور المطلوب فوجب تحقق التصورين في حصول التصور المطلوب فلا يحصل
التصور المطلوب بمجرد بل لا بد له من تصورين وتعريف المصنف لا ينطبق على شيء
من هذين التعريفين لانه عرفه بالجزء الداخل في حقيقة الشيء بل هو مبني على
ما ذكره بعض المحققين من ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع وحكم الاصل
والجامع قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل على حكم النص مما اشتمل عليه
النص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده وقال في موضع آخر اما الحكم
الثابت بتعليل التصور فتعدية حكم النص الى ما انص فيه ليثبت فيه بغالب

فلا يحصل بها انجاز المواعيد على سبيل
اليقين (واما ركنه اربعة) ركن
الشيء جزؤه الداخل في حقيقته
والمشهور انه للقياس اربعة (الاصل
والفرع وحكم الاصل والجامع)
واما حكم الفرع فتعدية لاركنه

الرأى على احتمال الخطاء وهذا صريح في ان العلة ركن القياس والتعديبة حكمه
والقياس هو التعليل اى تبين علة الاصل ليثبت الحكم في الفرع ولا يخفى عليك
ان كلام فخر الاسلام محتمل وجهين احدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشيء على
ما اشار اليه في الميزان حيث قال ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر في اثبات
الحكم في الاصل وما سواه مما يتوقف عليه الحكم شرطا لا اركان وثانيهما
ان يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين واختاره الشارح من
ان اركان القياس اربعة وعلى هذا تكون العلة من اجزاء القياس لاتمام ماهيته
(قوله اما الاصل فالمحل المشبه به) هذا بيان لما صدق عليه الاصل لا تعريفه
والاف الاصل هو ما يثبتني عليه غيره (قوله وقيل دليله) اى دليل الاصل كحديث
الربا وفيه اشارة الى الفرق بين الدليل والعلة فانه جعل ذكر الجامع في مقابلة
الدليل والمراد بالجامع هو العلة وبيان الفرق ان الدليل اسم لما يظهر به الدلول
كالعلم بمحدث العالم الحاصل من قولنا لانه متغير وكل متغير حادث وكالعلم
الحاصل بوجود النار من وجود الدخان والعلة ما ثبت به المعلول فكانت اعم من
الدليل فكل علة دليل من غير عكس (قوله لا دليله) اى لا دليل الفرع لان دليل
الفرع هو عين القياس فيثبت حكمه ثابت بالقياس فلامعنى الجملة من اجزائه
والا يلزم كون الشيء جزءا لنفسه (قوله فما جعل علما) اختلفوا في تعريف العلة
قال بعضهم هي العرف اى العلامة الدالة على وجوب الحكم وقالوا لان العلة
الشرعية كلها معرفات لا تاثير لها اصلا لان المؤثر في الاشياء كلها هو الله تعالى
واعترض عليه بالنقض بالعلامة فانها يصدق عليها ذلك التعريف فلزم ان لا يبق
فرق بين العلة والعلامة مع ان الفرق بينهما ثابت بالاتفاق لان الاحكام الشرعية
بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالمالك الى الشراء والقصاص الى القتل لالى
العلامات كالرجم فانه لا يضاف الى الاحصان لانه علامة بل يضاف الى الزنا
وقال بعضهم العلة هي المؤثرة في الحكم وقالوا المراد بالمؤثر ما به وجود الشيء
كالشمس للضوء والنار للاحراق واعترض عليه بان العلة ليست بمؤثرة بل المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى والعلة الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر
فيه الحادث واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد بالحكم المصطلح ما هو اثر حكم
الله تعالى القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث والمراد من المؤثر
في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله
تعالى رتب بايجابه القديم الوجوب على امر حادث يسمى بالعلة كالدلول للصلاة

(اما الاصل فالمحل المشبه به) كالبير
(وقيل حكمه) كحرمة الفضل (وقيل
دليله) كحديث الربا (واما الفرع فالمحل
المشبه) كالارزوا لخص (وقيل حكمه)
كحرمة فضله لا دليله لانه عين القياس
والنزاع اعتبارى فلا يلتفت الى تصحيح
الصحيح وان اطنبوا فيه لانه تطويل
بلاطائل (واما حكم الاصل فما افاده
النص) كتابا كان اوسنة (او الاجماع
او الاستحسان) بالقياس الحنفى كما سبق
لا القياس الجلى لما سبق (واما الجامع
المسمى بالعلة فما جعل علما) اى اشارة
وعلامة (على حكم النص) فان المؤثر
في الحقيقة هو الله تعالى

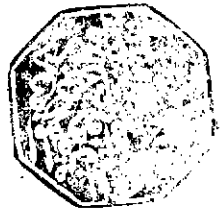
والقول للقصاص والاحراق للثار وعلى هذا لا فرق بين العلة العقلية والشرعية
 وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية ايضا كذلك
 وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
 الاحراق فكذلك القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص عقلا بمعنى
 ان العقل يحكم بوجوده عند ذلك القتل من غير توقف على المحاب من الله تعالى
 وكل من جعل العلة العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الارعقيب
 ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لانها مؤثرة بذاتها يجعل العلة
 الشرعية ايضا كذلك بمعنى انه يخلق الاحكام عقيب وجودا سببا بطريق جري
 العادة فان المتولدات بخلق الله تعالى عند اهل السنة الثاني ان المراد انها مؤثرة
 بالنسبة اليها فان الاحكام كلها تضاف الى العلة والاسباب في حقا فانما يمتلئون
 بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان المقتول
 ميتا في الحقيقة باجله وقال بعضهم العلة هي الباعث لا على سبيل اليجاب اى
 الباعث للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع
 القصاص صيانة للنفوس كما ان الاكرام في قولك جئتك لا كرامك باعث
 على المجيء واحترزوا بقولهم لا على سبيل اليجاب عن مذهب المعتزلة فان
 العلة عندهم توجب على الله شرع الحكم ونحن نقول لا اليجاب ولا وجوب
 على الله ثم فسروا الباعث بما يكون مشتملا على حكمة مقصودة للتساع
 في شرعه بالجكم من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر عنهم وقالوا وهذا تعريف
 مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بمصالح العباد جلال الحكمة في تعريف
 الباعث على مصلحة العباد ثم اختلف القائلون بانها معرفة على علامات
 على وجود الحكم فقال بعضهم انها علامة على وجود الحكم في الفرع فقط وقال
 بعضهم انها علامة على وجوده في الفرع والاصل معا على ما سياتى بيانه فللمصنف
 رحمه الله اختار هذا القول اى بانها معرفة وقال ما جعل علما على حكم النص
 ثم قال فان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى اشارة الى رد القائلين بانها هي المؤثرة
 في وجود الحكم لكن يرد عليه النقض المذكور من دخول العلامة في تعريف
 العلة ويرد عليه ايضا ان قوله وهذا مبنى على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
 والمصالح ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح لان النبي على هذا ليس تعريف العلة
 بما جعل علما بل تعريفها بالباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع
 على ما صرحوا به فان قيل ان هذا اشارة الى قوله فان المؤثر هو الله لا الى تعريف

العلة قلنا هذا ايضا ليس مبنيا على انه لم يرد بكونه علما على حكم النص كونه معرفة
 محيطا عليه بل مراده انه علم عليه بالنسبة الى الله تعالى ومؤثر بالنسبة اليها
 على ما شعر به لفظه في الحقيقة في قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله ونطبق به قوله
 الاتي النصوص معللة بعلة هي امارات لا يجنب الله تعالى الاحكام عندها
 وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها فيثبت يرجع التعريف المذكور الى التعريف
 بالمؤثر لان مرادهم بالمؤثر هو المؤثر بالنسبة اليها على ما ذكرناه في الجواب الثاني
 ثمه واما بالنسبة الى الله تعالى فهي امارات لا مؤثرة عند اصحاب هذا التعريف
 فيثبت لا يرد عليه النقض بالعلامة كما ورد على القائلين بانه المعروف قلنا هذا مع
 كونه خلاف المتبادر من كلامه لا يندفع به الايراد الثاني اعني ان قوله وهذا مبني
 ليس على ما ينبغي بل لا يكاد يصح نعم لو حمل على التعريف بالباعث بان يقول
 مراده بالعلامة ليس العلامة المجردة لما سألني في آخر كلامه بل مراده الباعث
 لشرع الحكم يندفع عنه الايرادان معا لكن قوله فان المؤثر في الحقيقة هو الله
 لا يناسبه قلت لحق ان لفظه هذا اشارة الى العلة مع قطع النظر عن تعريفها
 اي القول بالعلة في الاحكام الشرعية مبني على ان افعال الله تعالى معللة بالحكم
 فان تعليل حرمة الخمر وما قيس عليه بالعلة كالسكر فيهما انما يستقيم على ذلك
 والا فلا يصح التعليل فيثبت يصح كلامه (قوله فقه) اي في التعريف المذكور
 اما كونه ردا على المعتزلة فظاهر لانهم يقولون ان العلة الشرعية مؤثرات حقيقة
 لالعلامة واما على بعض الاشاعرة ففقه نظر لانهم لما قالوا ان افعال الله تعالى
 ليست معللة اصلا لمهم القول بان العلة الشرعية امارات لا مؤثرات فكيف
 يصح الردي عليهم بالتعريف المذكور وانما يصح الردي عليهم ان لو عرفوا العلة
 بالمؤثرة او بالباعث بل المعنى المذكور او كان الضمير راجعا الى العلة لا الى تعريفها
 قلت الظاهر انه راجع الى العلة وكذا لفظه هذا والا فكلامه لا يستقيم (قوله
 عنه) الظاهر انه ظرف مستقر متعلق بالقصاص والضمير راجع الى القاتل
 لا ظرف لغو متعلق بتعالى على ان يكون الضمير راجعا الى كون العهد العدواني
 موجبا (قوله بطلان الاصل) وهو قولهم بالوجوب على الله تعالى بيان بطلانه
 ان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه الذم او عما تركه بحمل بالحكمة او عما قدر الله
 تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان جائزا التارك في نفسه والكل محال على
 الله تعالى اما الاول فلانه تعالى مالك مطلق وله التصرف في ملكه كيف شاء
 فلا يتوجه اليه الذم في فعله اصلا بل هو المدح في كل فعله واما الثاني فلانه

وهذا مبني على ان افعال الله تعالى معللة
 بالحكم والمصالح فيه رد على طائفتين
 الاولى المعتزلة حيث قالوا العلة الشرعية
 مؤثرات حقيقة كالعقوبة لقولهم بالوجوب
 على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاقبل
 العهد العدواني موجب عندهم شرع
 القصاص عليه تعالى عنه وثبوت بطلان
 الاصل

الحاكم المطلق على الكل وجميع افعاله سواء كان فعل ايجاد او فعل ترك لا يخلو
 عن الحكم والمصالح وان لم تعلم تفاصيله فلا يتصور منه ما تركه محض بالحكمة واما
 الثالث فلانه ان قيل بامتناع صدور خلافه عنه تعالى فهو ينا في ما صرح به
 في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فان معنى الوجوب وحيث يكون محصلة
 ان الله تعالى لا يتركه على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
 بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح (قوله بطلان الفرع) وهو كون
 العلة الشرعية مؤثرات حقيقة (قوله قالوا افعاله تعالى ليست معللة)
 بالاعراض اختلفوا في قولهم هذا في موضعين الاول في ان مرادهم بالسلب هو
 الوجوب او الجواز فقال بعضهم مرادهم سلب وجوب التعليل لانه في مقابلة
 مذهب المعتزلة وهم يقولون بالوجوب واليه ذهب الامدي حيث قال مذهب
 اهل الحق انه لا يجب رعاية الغرض في فعل الله تعالى وقال بعضهم مرادهم
 سلب الجواز اي لا يجوز ان يفعل الله شيئا لغرض على ما صرح به في المحصل وقال
 في شرح المواقف قالوا لا يجوز تعليل افعال الله تعالى بشيء من الاعراض والعلل
 الغائية واليه ذهب صاحب اللباب حيث قال يمتنع ان تعال افعال الله تعالى
 واحكامه وفي الكرماني والصواب هو القول الاول لان قاعدة عدم وجوب الشيء
 عليه تعالى تقضي سلب الوجوب عليه اي لا يجب تعليله ولا تركه تعليله يعني
 لو كان السلب جواز التعليل لكان ترك التعليل واجبا فيلزم الوجوب على الله
 تعالى وذلك باطل فيكون المراد سلب الوجوب لا الجواز الثاني في ان هذا السلب
 عام في جميع افعاله او لا في شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة ان افعال الله
 تعالى ليست معللة بالاعراض يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب وفي الزوم
 بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم
 وفي الزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل في الاول وجهان احدهما
 لو كان البارئ فاعلا لغرض لكان للفصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
 لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل من عدمه وهو معنى
 التكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك
 الغرض الغير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والاصلح فرضا لعله ضرورة
 وحيث يكون الازام ورد يمتنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وتاثيرهما
 لو كان شيء من الممكنات غرضا لفعل البارئ لما كان حاصله بخلافه ابتداء بل
 بتبعية ذلك وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من

يعني عن اثبات بطلان الفرع والثالثة
 بعض الاشاعرة حيث قالوا افعاله
 تعالى ليست معللة اصلا لا ستلزما
 الاستكمال بالغير وقد اضطرب الاقوال
 في توجيه هذا المقال اقول الذي يتأدى
 اليه الخاطر القاطن ان معناه ان افعال
 الله تعالى لو عملت لكانت تلك العلة
 عللا غائية واغراضا وهو باطل لان
 العلة الغائية علة لعلية العلة الفاعلية
 ولا شك ان العلول موقوف على العلة
 ومحتاج الى تلك العلة فيلزم ان يكون
 علية البارئ تعالى في علية محتاجا الى
 تلك العلة فيلزم منه استكمالها بالغير



استناد الكل اليه تعالى ابتداء من غير ان يكون البعض اولى بالفرضية والتبعية
من البعض ومن الثاني وجهان احدهما انه لا بد من انقطاع السلسلة الى
ما يكون غرضاً ولا يكون ذلك لغرض شئ آخر والا لتسلسلت الاغراض الى غير
النهاية فلا يصح القول بلزوم الغرض وعمومه لان ما ينهي اليه سلسلة الاغراض
ليس لغرض وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاحد حتى
يكون غرضاً والحق ان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بالحكم والمصالح
ظاهر كما يجاب الحدود والكفارات ونحرى السكرات وما اشبه ذلك والنصوص
ايضا شاهدة بذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فلما قضى
زيد منها وطرا زوجنا كلها لكيلا يكون على المؤمنين حرج ولهذا كان القياس
حجة واما عليهم ذلك بان لا يخلو فعل ما من افعاله عن غرض فمحل بحث انتهى
فظهر منه ان منشأ الاختلاف الاول هو ادلتهم المذكورة واعتراض بعض
المحققين على ما ادعاه العلامة التفازاني من قوله والحق انه بانه ان اراد بالتعليل
جعل تلك الحكمة علة غائية وغرضاً باعتبار فلا شئ من افعاله واحكامه معلل بهذا
المعنى وان اراد ترتيبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه كذلك غاية
الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الاعلى الراسخين في العلم بنور من
الله اذا عرفت هذه المقالات فعنى قول الشارح افعال الله ليست معللة اصلاً لاشئ
من افعاله معلل بالاغراض بمعنى السلب الكلي بقرينة استدلاله بقوله لاستزامه
الاستكمال بالغير على ما ذكره العلامة التفازاني لكنه يرد عليه انه حينئذ
لا يظهر وجه رد هذا القول بما ذكر من ان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح
اذ يلزم من عدم كونها معللة بالاغراض عدم كونها معللة بالحكم والمصالح
ولا من كونها معللة بالحكم والمصالح كونها معللة بالاغراض حتى يظهر وجه
الرد لجواز ان لا تعلل بالاغراض وتعلل بالحكم والمصالح اذ ليس معنى كونها معللة
بالحكم والمصالح كون تلك الحكمة والمصلحة علة غائية وغرضاً باعتبار للفاعل
على الفعل على ما هو معنى الغرض حتى يلزم من انتفاء احدهما انتفاء الآخر
ومن وجوده وجوده ويظهر وجه الرد بل معناه ان افعاله لا تخلو عن الحكمة
والمصلحة بل كل افعاله يترتب عليها الحكمة والمصلحة البتة كانه اودع فيها الحكمة
والمصلحة فان قيل يجوز ان يكون معنى قوله افعال الله تعالى ليست معللة اصلاً
بالحكم والمصالح بالمعنى المذكور ولا بالاغراض على ان يكون لفظه اصلاً متعلقة
بقوله معللة حينئذ يستقيم الرد قلنا نعم لكن الاشاعة لم تقبل هذا بل قالوا انها

وجوابه ان الملازمة ممنوعة لجواز ان
تكون تلك العلة حكما ومصالح فلا يلزم
ما ذكرتم ونحن على ما هو دأبنا من
التوسط نقول النصوص معللة بعل هي
امارات لا يجاب الله تعالى الاحكام
عندها وان كانت مؤثرة بالنسبة اليها
بمعنى نوط المصالح بها تفضلا واحسانا
كإنا آثار العلة العقلية والحسية مخلوقة
لله تعالى ابتداء ومعنى تأثيرها جريان
سنة الله تعالى بخلقها عقبها ثم انها
امارات على الحكم في الفرع عند اكثر
مشايخنا لان حكم الاصل انما هو بالنص
وعند مشايخ سمرقند وجهور
الاصوليين حكم الاصل ايضا مضاف
الى العلة اذ المراد منها الباعث لشرع
الحكم وهو ان يكون مشتملا على حكمة
صالحة لان تكون مقصودة للشارع من
شرع الحكم لا بمعنى الامارة المجردة
والالم يبقى فرق بين العلة والعلامة
وهو ثابت بالاجماع (مما) اى من
الاصناف التي (اشتمل النص عليه)
اما بصيغته كاشتمال نص الرباعى
الكيل والجنس او غيرها كاشتمال نص
النهي عن بيع الآبق عن العجز عن
التسليم فانه لما كان مستتبطا من النص
لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة
(وجعل الفرع نظيرا له) اى للنص
بمعنى النصوص عليه (في حكمه) اى
حكم النص بذلك المعنى (بوجوده) اى
سبب وجود ذلك المعنى (فيه) اى
في الفرع (ويكون) اى الجامع

ليست معللة بالاغراض لانهم لم يشكروا عدم خلوافعال الله تعالى عن الحكم
والمصالح (قوله حكما ومصالح) فيه ان تلك الحكمة والمصلحة ان كانت
مصلحة نفسه فيلزم المحذور المذكور اعنى الاستكمال بالغير وان كانت مصلحة
للعباد فخصول تلك المصلحة للعبد لا بد ان يكون اصلح لله تعالى من عدمه والا
لم يصلح مصلحة لفعله للعبد فيلزم المحذور المذكور ايضا (قوله امارات لا يجاب الله
تعالى) اذ الاحتمال لان تكون مؤثرة في اجاب الله تعالى لانه قديم
والعلل حادثه والحادث لا يؤثر في القديم (قوله اذ المراد منها) اى من العلة
(قوله والالم يبقى فرق) وايضا يلزم الدور وذلك لان العلة لو كانت اماره مجردة
لم يكن لها فائدة سوى تعريف الحكم فيتوقف الحكم عليها والحال ان العلة
تتوقف معرفتها على الحكم لكونها مستنبطة منه فيلزم الدور وهذا لان الكلام
في العلة المستنبطة من حكم الاصل لا العلة المنصوصة لان العلة لو كانت
منصوصة لكان المرفق للحكم هو ذلك النص لا العلة (قوله فانه لما كان)
الضمير راجع الى العلة والتذكير باعتبار لفظ ما الموصولة (قوله حتى يجب
الزكاة في الحلبي) اى من الذهب والفضة لوجود الثمنية فيه وهى العلة في الاصل
اعنى المضروب من الذهب والفضة وهى صفة لازمة له بحيث لا تنفك عنه
بحال لكونهما خلقا معا هذا عندنا وللخصم ان يقول لانسلم ان الزكاة تعلقت
في الاصل بكونه ممنا بل بكونه مال التجارة فان الدراهم والدنانير اذا استعملت
حليا لم يجب فيها شئ عندنا لعدم مال التجارة فكانت العلة في الاصل مال
التجارة وهو وصف عارض يتصل به من قبلنا فاذا جعل حليا سقط هذا الوصف
فسقطت الزكاة كما اذا جعلت السائمة علوفة اجيب عنه بعدم الفرق بين
قولنا ممن وبين قولنا هو مال التجارة اذ التجارة تكون بالائتمان والاستعمال
لا بخرجه عن كونه نصا بالانه بالثمنية لا بالاستعمال فثبت ان الثمنية التي بها
صار الذهب والفضة نصا بصفة لازمة (قوله وللرباعى عند الشافعي) فان
الشافعي علق بالثمنية في باب الربا وعمال التجارة في الزكاة فثبت انه تعليل بعلة
قاصرة فلا يصح بخلاف تعليلنا بالثمنية في الزكاة لانها متعددة الى الحلبي (قوله)
فانها قد تباع وزنا) يعنى انه وصف عارض يختلف باختلاف عادات الناس
في الاماكن والازمان قد تباع في بعض الازمان والاماكن جزافا وقد تباع وزنا
فلا يكون لازما له (قوله كالطوف) جعله علة لسقوط التجارة في النهرة
وسواكن البيوت (قوله كالقدر والجنس) جعله علة في الاشياء الستة قال

في الكشف والتقرير المراد من الجلي ههنا المعنى القياسي ومن الخفي المعنى الاستحسائي وقيل التعليل بالوصف الخفي مثل تعليل ثبوت الحكم برضى العاقدين لا يجوز لان الوصف المعلل به معرف للحكم الشرعي الذي هو خفي فلا بد وان يكون جليا لان الخفي لا يعرف الخفي واجيب بان الوصف وان كان خفيا لكنه بدلالة الصيغ الظاهرة عليه كبدلالة الايجاب والقبول على الرضى او بدلالة التأثير صار من الاوصاف الظاهرة فيجوز التعليل به (قوله وهذا اسم مع وصف) يشير الى ان هذا الحديث مثال للوصف العارض والاسم معا كان تمثيل الوصف العارض سابقا بالكيل يشير الى مفارقتها يعني ان تعليل النبي عليه السلام لا يتناقض الطهارة باسم الدم يدل على اعتبار صفة النجاسة ابي الدم وبالاقتضار يدل على اعتبار صفة الخروج فتعلق الانتقاض بهذين الوصفين في هذه المادة لكن هذا مبنى على كون سؤال المرأة المستنجضة عن انتقاض الطهارة لاعن وجوب الاغتسال ولا عن سقوط الصلاة والا فلا يصح تعليل كل من عدم وجوب الاغتسال وعدم سقوط الصلاة بكل من الدم والانتفجار ولا بمجموعهما بل العلة فيهما كون الدم في العرق قال في الكشف نقلا عن القواطع ان الاسم اذا جعل علة فان كان مشتقا من فعل كاضنارب والقائل يجوز ان يجعل علة لان الافعال يجوز ان تجعل عللا في الاحكام وان لم يكن مشتقا فان كان علما كزيد فلا يجوز التعليل به لعدم لزومه وجواز انتقاله وانما يوضع موضع الاشارة وليست الاشارة بعلة فكذا الاسم القائم مقامها وان كان اسم جنس كالرجل والمرأة والبعر والفرس فمن الاصحاب من جوز التعليل به لزومه ومنهم من لم يجوز وهو الصحيح لان التعليل بالاسامي يشبه التعليل بالطرده وهو فاسد بخلاف الاسامي المشتقة فان التعليل فيها بموضع الاشتقاق لا بنفس الاسم انتهى والشارح رحمه الله جزم بصحة التعليل باسم الجنس ثم قال والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمناه القام بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات اشارة الى دفع ما يقال انهم قد صرحوا بان التعليل باسم الخمر لا يجوز على ما تقدم في الكتاب ايضا فالفرق بينه وبين ما نحن فيه حيث جوزتم التعليل باسم الدم دون اسم الخمر ووجه الدفع ان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم ترتيب الحرمة على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوز والتعليل ههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا مجرد الاسم فيكون بالوصف حقيقة فيصح هكذا ذكره محققوا مشايخنا

هنا اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة من كونها وصفا لازما جليا منصوبا عليه الى غير ذلك (وصفا لازما) للاصل كالتسمية لازمة في المضروب عندنا فان الخمر بن خلفا ثمنا وهذا الوصف لا ينفك عنهما اصلا حتى يجب الزكاة في الخلي وللربا عند الشافعي (و) وصفا (عارضنا) كالكيل للربا فانه ليس بل لازم للحبوب فانها قد تباع وزنا (و) يكون (جليا) كالطوف (وخفيا) كالقدر والجنس (و) يكون (اسما) اي اسم جنس كقوله عليه السلام لمستنجضة سألت عن الاستنجضة توضى وصلى وان قطرا الدم على الحصى فانها دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض فان الدم اسم جنس والانتفجار وصف عارض والمراد بكونه اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات

واعترض

واعترض عليه انهن ان عنوا بتعليل الحكم بالاسم تعلقه بعين الاسم فلا يصح
لان الاسم ثبت بوضع ارباب اللغة فيختلف باختلافها حتى لهم ان يسموا الخمر باسم
آخرون متواليه المعنى القائم بالذات الذي استحق به الاسم وهو كون المائع من ماء
العنب بعد ما غلى واشتد في اسم الخمر فهذا مسلم ولكن حيث يكون هذا تعليقا
الحكم بالمعنى لا بالاسم كذا ذكره في الميزان وبهذا ظهر صحته القول بعدم جواز
التعليل بالاسم على ما ذكره صاحب القواطع (قوله ويكون حكما من احكام
الشرع) اختلفوا في جواز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي اي في جواز
ان يكون ما جعل علما على الحكم الشرعي حكما شرعيا فذهب جمهور الاصوليين
الى جوازها ومنه بعضهم معتدلين بوجهين احدهما ان الحكم الذي فرض علة
ان كان متقدما على الذي فرض معلولا لم يخلف العلة عن المعلول وذا لا يجوز
وان كان متأخرا عنه لزم تأخر العلة عن المعلول وذا لا يجوز ايضا وان كان مقارنا
معه فليس احدهما اولي من الآخر بان يكون عليه نعم لو دل دليل على كون
احدهما علة للاخر لجاز ذلك ولكن المبرم في الشرع للعلية فلا يعتبر هذا
الاحتمال في مقابلة احتمالات عدم الجواز اعني الاحتمالات الثلاثة وثانيهما ان شرط
العلة التقدم على المعلول وتقدم احدا للحكمين على الآخر غير معلوم فلا يجوز
واستدل الجمهور بالنقل والعقل اما النقل فبقوله عليه السلام *الخصمية حين سألته*
عن الحج اريت لو كان على ابيك دين ووجه الاستدلال به ظاهر من كلام الشارح
وقوله عليه السلام في حرمة الصدقة اريت لو تخطفت بماء ثم مجتة اكنت
شاربه والحرمة من الاحكام الشرعية واما المذوقون فلان العلة ان جعلت بمعنى
الامارة فلا امتناع في ان يجعل الشارع حكما علما على حكم اخر بان يقول اذا
حرمت كذا او اوجبت كذا علموا اني حرمت كذا واوجبت كذا وان جعلت
بمعنى الباعث فلا امتناع ايضا في ان يكون ترتيب احدا للحكمين على الاخر مستلزما
لحصول مصلحة لا يحصل من احدهما بانفراد به والجواب عن استدلالهم ان الاسم
تخلف العلة عن المعلول على تقدير التخصيص لان الحكم لا يمكن علة بانه بل يجعل
الشارع اياه علة بقران الحكم الاخر به ولا تسلم ايضا عدم صلاحية الموقوف
للعلية لان المؤخر يصلح ان يكون معرفا للتقدم وعلامة عليه ومعنى العلة هو
المعرف ولقائل ان يقول معنى كونه معرفا انها هو بالنسبة الى الله تعالى واما بالنسبة
اليها فهو المؤثر على ما تقدم وحيث لا بد ان يكون مقدما على المظلول ويمكن
ان يجنب عنه بان كونه مؤثرا بالنسبة اليها ليس بالذات بل يجعل الشارع

(و) يكون (حكما) من احكام الشرع
كافي حديث الخصمية فانه عليه السلام
قاس اجزاء الحج عن الاب على اجزاء
قضاء دين العباد عنه والعلة كونها مدينا
وهو حكم شرعي لانه عبارة عن وصف
في الذمة وذلك شرعي

اياه مؤثرا ولا اعتبار بتقدم العلول عليه قبل جعل الشارع المؤخر علة له وبعد
 جعله علة لم يوجد التقدم ولا التأخر ولا نسلم ايضا ان التقدم بشرط العلية على
 ما بين في محله ولا نسلم ايضا عدم الاولوية على تقدير المقارنة اذ الكلام فيما اذا كان
 احد الحكمين مناسبا للعلية للحكم الآخر من غير عكس وذهب ابن الحاجب
 في المختصر الى ان الحكم الذي فرض علة ان كان باعتمادا على حكم الاصل لتحصيل
 مصلحة بقضيتها حكم الاصل جاز كما يقال في بطلان بيع الخمر علته التجاسة
 لناسبتها النوع من الملازمة تكملا المقصود البطلان وهو عدم الانتفاع والتجاسة
 حكم شرعي واما ان كان لدفع مفسدة بقضيتها حكم الاصل فلا يجوز لان الحكم
 الشرعي لا يكون مفسدا مفسدة مطلوبة الدفع والالم بشرع ابتداء والشارح
 العلامة على عدم الجواز في الشق الثاني انما يصح لو لم يشتمل الحكم الشرعي الذي
 فرض علة على مصلحة راجحة وعلى مفسدة مرجوحة تدفع بحكم آخر لتبقى
 المصلحة الراجحة خالصة مثاله شرع حد الزنا لحفظ النسب وهي مصلحة عظيمة
 والحد حد ثقل دائرين رجم المحصن وبين جلد وتغريب عام في غير المحصن
 وفي كثرة وقوع ذلك الحد الثقيل مفسدة قليلة وهي اتلاف النفوس وابلماها
 فشرع المبالغة والاحتياط في طريق ثبوته وهي شهادة الاربعة دفعا للمفسدة
 القليلة فوجوب الحد المقتضى الى كثرة الاتلاف والايلام حكم شرعي معطل بوجوب
 الاربعة في الشهادة دفعا لتلك المفسدة القليلة وهي كثرة الاتلاف لتبقى مصلحة
 حفظ النسب خالصة وهي مصلحة عظيمة فظهر منه ان المختار ما ذهب اليه الجمهور
 لاما اختاره ابن الحاجب من التفصيل المذكور (قوله ويكون مركبا) اختلف
 في جواز ان يتكون ما جعله علة على حكم شرعي حكما شرعيا مركبا من اوصاف
 متعددة بمعنى انه لا بد لثبوت الحكم من اجتماع تلك الاوصاف حتى لو كان
 كل يعمل في الحكم بانفراده كاجتماع البول والغائط والمذي والرعاف فان كل
 واحد مستقل في اثبات حكم الحدث لا يكون ذلك مما نحن فيه فذهب بعض
 الاصويين منهم الاشعري وبعض المعتزلة الى عدم جواز ذلك بل التعليل لا يكون
 الا بوصف واحد لا تركيب فيه واستدلوا عليه بوجهين الاول انه لو صح تركيب
 العلة من الاوصاف لكانت العلية صفة زائدة على مجموع الاوصاف واللازم
 باطل اما بطلان الملازمة فلانا نقل مجموع الاوصاف ونجهل كونها علة والمجهول
 غير المعلوم فتكون العلة زائدة واما بطلان اللازم فلان صفة الكل ان لم تقم
 بشيء من اجزائه فليست صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة

(و) يكون (مركبا) كالكيل
 والجنس (ونفردا) كالثنية

والمفروض خلافه واما بجزء واحد فتكون العلة هي هذا الجزء فقط دون مدخل
من الجزء الآخر والمفروض خلافه واما بالمجموع من حيث المجموع فان لم يكن له
جهة وحدة فظاهر انه لا يجوز ان لا شيء هنا سوى الاوصاف المتعددة فالعلة اما
كل جزء او جزء واحد وكلاهما خلاف المفروض وان كانت له جهة وحدة ينقل
الكلام الى تلك الجهة ونقول اما واحدة بالوحدة الحقيقية وهو خلاف المفروض
واما بالوحدة الاعتبارية فيسلسل وايضا انها اوقامت بالمجموع لزم ان يثبت
لكل واحد من الاوصاف جزء من تلك العلية وهو فاسد الثاني لو كان العلة
مركبة من اوصاف متعددة لزم ان يكون عدم كل جزء علة لعدم صفة العلية
لانقائها بانتفاء كل جزء من المركب لانها تنفي بانتفاء المركب ينفي بانتفاء
كل جزء منه لكن اللازم باطل لانه يلزم نقض عليه عدم كل جزء لعدم صفة
العلية التحقق عدم الجزء بدون عدمها لانه لو عدم جزء ثان بعد انعدام جزء اول
لزم عدم العلية بانعدام الجزء الاول ولا تنعدم العلية بعدم الجزء الثاني لاستحالة
تجدد عدم المعدوم لانه لا ينعدم وذهب الجمهور الى جواز مستثنين بالوقوع
على الجواز فان النبي عليه السلام علل في المستحاضة بالمركب حيث اعتبر اسم
الدم وصفة الانفجار وبان ما يثبت به كون الوصف الواحد علة ثبت به كون
المركب ايضا علة من نص او مناسبة او شبه او سبر فكما جاز ذلك جاز هذا ايضا
واجابوا عما ذكره المانعون اول بيان ما ذكرتم لو صح لزم سد باب القياس واللازم
باطل فاللزوم مثله اما الملازمة فلانه يفضى الى ان لا يكون الوصف المفرد علة ايضا
لانا نعقل الوصف المفرد ولا نعقل كونه علة - الا بدليل من اطراف او ثابرا وغيرهما
والمعلوم غير المجهول فما فرضناه علة لا يكون علة هذا خلف ولا يوجد القياس
الاجعل الوصف علة واما بطلان اللازم فبالافتقار وبانه لا امتناع في حصول
الصفة للمجموع من حيث هو مجموع من غير نظر الى الافراد لانه من حيث هو
مجموع شيء واحد على ان ما ذكرتم ينتقض بالحكم على التعدد من الالفاظ والحروف
بانه خبرا واستخبار وغير ذلك من اقسام الكلام لان كونه خبرا زائدا عليه ثم اما ان
يقوم كونه خبرا بكل حرف او بمجموع الحروف الى آخر ما ذكرتم في الدليل
والتحقيق في الجواب ان معنى كون مجموع الاوصاف علة هو ان الشارع قضى
بالحكم عنده رعاية لما اشتملت عليه الاوصاف من الحكمة وليس ذلك صفة لها
حقيقية فضلا عن كونها صفة زائدة يلزم ما ذكره بل هو اعتباري يجوز
التسلسل فيه وعما ذكره ثانيا باننا نسلم انه لو كان المركب علة لزم ان يكون عدم

(و) يكون (منصوصا وغيره)
كما سيأتي (والاصل في النصوص قيل
عدم التعليل الا بدليل) دل على انها
معلولة كما فيما له علة منصوصة اما لان
التعليل بجميع الاوصاف بسد باب القياس
لانها لا توجد الا في النصوص عليه
وبكل وصف يتناقض وبالبعض محتمل
ولا يثبت مع الاحتمال فكان الاصل
الوقوف واما لان الحكم قبل التعليل
مضاف الى النص وبعده ينتقل الى علته
فهو كالحجاز من الحقيقة فلا يصر اليه
الابدليل والجواب عن الاول ان دليل
رجحان البعض يرفع الاحتمال ويعينه
وعن الثاني ان التعليل لحكم الفرع الذي
لا يضاف الى النص من حيث الاظهار
لالحكم الاصل الذي هو المضاف الى
النص (وقيل) الاصل (التعليل بكل
وصف يمكن) اي يصلح لاضافة الحكم
اليه في الجملة لان الاداة قائمة على حجة
القياس بالاتفرقة بين نص ونص فيكون
التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا
بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل
بكل وصف (الامانع) كمتخالفه نص
او اجاع او معارضة او صاف اجيب
بان التعليل بكل وصف يفضى الى
التناقض كما مر وليس بشيء لانه من جملة
الموانع فالصواب ان يقال انه يفضى الى
نصويب كل مجتهد وهو خلاف المذهب
وسأيتي ان شاء الله تعالى ابطاله

كل جزء منه علة لعدم صفة العلية وقوله لا نشاء صفة العلية اه قلت اذ ذلك مسلم
ولكنه يجوز ان يكون ذلك شرطاً فان الشيء قد ينفي بانتفاء شرطه (قوله ويكون
منصوصاً) اي ثابتاً بالنص سواء كان مذكورياً في النص كالطوف المذكور في قوله
عليه السلام للهرة انها من الطوافين عليكم والقدور والجنس في قوله عليه السلام
كبابا بكيل او غير مذكور في النص نحو رخص في السلم فانه مغلل بفقر العاقد
واحتياجه وذلك غير مذكور في النص اي المنصوص عليه لان الفقر معنى
في العاقد لا في السلم لكنه ثابت بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه
مقتضى طاقدا والفقر صفة فيكون ثابتاً باقتضائه النص والاول صحيح بالاتفاق
واختلف في الثاني منعه العراقيون من اصحابنا لاشتراطهم قيام العلة بمحل الحكم
لا بغيره اعتباراً بالعلل العقلية فان الوصف القائم في محل يستحيل ان يكون علة
لشيء في محل آخر وجوزه الشافعي ومشايخ ما وراء النهر من اصحابنا لعدم
اشتراطهم ذلك مستدلين بان البيع والنكاح والطلاق ونحوها مغلل اثبوت
الاحكام في المحال وهذه العلة قائمة بالبايع والتامك والمطلق (قوله معلولة)
الاولى ان يقول معللة (قوله بجميع الاوصاف) وذلك بان يجعل الكل علة للحكم
(قوله لانها) اي جميع اوصاف الاصل لا توجد في الفرع فيسد باب القياس (قوله
وبكل وصف) اي بكل وصف صالح للعلية واطراف الحكم اليه يقضي الي التناقض
اي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليها متعدد
وبعضها قاصر على ما سأتى في تناقض واما التعليل بكل وصف على الاطلاق
صالحاً كان للعلية او لا فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شئين
الا ويذهبان في اشتراك في وصف ما وانما لم يتعرض لهذا القسم لظهور بطلانه اذ
يلزم منه جواز القياس بين جميع الاشياء (قوله من حيث الاظهار) متعلق
بلا يضاف لان حكم الفرع يضاف الى النص من حيث الاثبات (قوله للحكم
الاصلا) هذا ظاهر في مذهب ان العلة اشارة على الحكم في الفرع دون الاصل
على ما تقدم آنفاً (قوله بكل وصف) اي بكل وصف يمكن ان يصلح للعلية (قوله
لانه) اي لان هذا التناقض من جملة الموانع التي استثنيناها بقولنا الامتناع
(قوله لا بكل وصف) اي لا بكل وصف صالح ولا بكل وصف مطلقاً ولا بجميع
الاصناف من حيث الجمع ولا ببعض المطلق لما سبق بل ببعض المختار من غيره
بالدليل (ولا يشتغل بكون النص معللاً) اي كما اشتغل اصحاب المذهب
الاتي (قوله هو الاخالة) واعلم ان اكثر الشافعية وبعض اصحابنا عدوا

(وقيل) الاصل التعليل لكن لا بكل وصف للمسبق بل (بمخير) اي بوصف ممتاز عن سائر لان التعليل بالمجهول باطل وهذا اشبه بمذهب الشافعي وان لم ينقل عنه صريحاً فانه يكفي بدلالة التمييز ولا يشتغل بكون النص معللاً حتى يعمل بالقاصرة (بعض الشافعية) ذهب الى ان المير للوصف عما سواه هو (الاخالة) اي الايقاع في القلب خيال العلية وحاصله تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط اي تقيح ما علق الشارع الحكم به وما آله الى التقسيم بانه لا يد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق او المشترك لكن الفارق ملغى فتعين المشترك فثبت الحكم لثبوت علة

الاخالة والتقسيم من مسالك العلة اي مما يعرف به كون الوصف علة اما الاخالة
 فعلى ما ذكره ابن الحاجب هي المناسبة وتسمى بتخريج المناط اي تقيح ما علق
 الشارع الحكم به وما له على ما ذكره العلامة التفاضل الى التقسيم بانه لا بد للحكم
 من علة وهي اما الوصف الفارق اي الذي يوجد في الاصل دون الفرع او المشتركة
 اي الذي يوجد فيهما لكن الفارق ملغى فتعين المشتركة فثبت الحكم اثبتت علة
 مثل ان يقال العلة في حرمة الخمر اما كونه من ماء العنب او مسكرا والاول لغو
 في الشرع فثبت ان علتها هو الاسكار وهو متعدد الى التبذ فيحرم ايضا وفرق
 الغزالي بين تخريج المناط وتفصيحه حيث قال ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم
 اي علة اما ان يكون في تحقيقها او تفصيحها او تخريجها اما تحقيق المناط فهو
 النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص او اجماع
 او استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص
 او اجماع واما تفصيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير
 تعيين بمخالف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كإتيان في قصة الاعراب
 الذي وقع امره في نهار رمضان انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك
 الشخص ولا كونه من الاعراب ولا كون رمضان تلك السنة الى غير ذلك من
 الاوصاف التي لا اعتبار لها في الشرع للعلة حتى يتعين وطى المكلف الصائم
 في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان اقر به اكثر من كبرى القياس فهو دون الاول
 واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل عليه النص او الاجماع
 دون علة كالتنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة
 دون النوعين الاولين ولهذا انكره اكثر اصحابنا ولم يذكره المصنف ايضا واما
 التقسيم فهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلة في عدد ثم
 ابطال علة بعضها لثبوت علة الباقي مثل ان يقول في قياس الذرة على البر
 ان ما يصلح علة للربا اما الطعام او القوت او الكيل لكن الاولان لا يصلحان
 لذلك فتعين الثالث فيكون هناك مقامان احدهما بيان الحصر ويكفي
 في ذلك اذا منع ان يقول ببحث فلم اجد سوى هذه الاوصاف ويصدق في ذلك
 لان عدائته مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه اولان الاصل
 عدم الغير لكنه حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر لان الاصل ليس بملزوم
 كاستصحاب فيقول ههنا وصف آخر وهو كونه خير قوت واذا بين
 فعلى الاستدلال ان يبطل علية والا لما ثبت الحصر فيما احصاه فلزم انقطاعه

(وبعضهم) ذهب الى ان مجرد الاخالة لا يكفي بل يجب بعده (شهادة الاصول) يعني ان يقابل بقوانين الشرع فبطاقتها ساما عن المناقضة اعني ابطال نفسه باثر انص او اجماع او ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة وعن المعارضة اعني ايراد وصف بوجوب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في انثاهما بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والانثى وادنى ما يكفي في ذلك اصلان فان المناسب الخيل بمنزلة الشاهد والعرض على الاصل تركية بمنزلة العرض على المزيك واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر وعندنا الاصل في النصوص التعليل الامناع ولكن لما لم يصح التمييز لا بد من دليل مبرر للعلة عن سائر الاوصاف وسأقرب بيانه ان شاء الله تعالى (ولا بد قبل المبرز) اي قبل ملاحظة دليل التمييز (من) بيان (كونه) اي النص (معللا في الجملة) اي لا يكون من النصوص التعبدية بل يكون معللا عند الخصم ايضا ولو بعلة غير ما نقول او يدل عليه دليل بوجوب اعترافه بتعليله فان النص نوعان تعبدى ومعلل ويحتمل ان يكون هذا النص تعبدى فوجب اولا الزامه التعليل ثم الاشتغال بتعيين العلة ولا يكفي ان يقال الاصل التعليل لانه لا يصلح الاكراه كما ان مجرد الاستصحاب ليس بملزم بل يجب اقامة الدليل في هذا النص على الخصوص على انه معلول مثلا اذا نظر المجتهد في قوله عليه السلام

والخامه وثانيهما ابطال عليه بعض الاوصاف ويكفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو كان مستقلا بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما عمل الغاؤه في الشرع امامطلقا كالاختلاف بالطول والقصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق فان الشرع وان اعتبر الاختلاف بالذكورة والانوثة في الشهادة والقضاء وولاية النكاح والارث لكنه لم يعتبره في باب العتق فلا يصح التعليل به الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول فلم اجده مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان الغرض انه عدل اخبر بما لا يربط الى معرفته الاخبره وحينئذ للمعتز ان يدعى ذلك في الوصف الذي يدعى المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والتسكين بالتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح كالتسكين بالاخالة ولم يذكرها اكثر اصحابنا لانها على تقدير قبولها يكون مرجعها الى النص او الاجماع او المناسبة فيكونان من المسالك القطعية لامن الظنية (قوله لا يكفي) اي في الكون مبررا للوصف عما سواه بل يجب بعده شهادة الاصول بخلاف الفرقة الاولى فانهم يقولون ان العرض على الاصول بعد الاخالة وشهادة القلب بغلبة ظن العلية لا يجب لثبوت عدالته بالاخالة لكنه ينبغي ان يعرضه على الاصول بعد الاخالة للاحتياط دون الوجوب بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته فان شهادته مقبولة والعرض على المزيك بعد ذلك احتياط بخلاف الشاهد المستور عدالته فانه يجب العرض على المزيك لاحتمال ان يظهر فيه ما يبطل شهادته من فسق وغيره فكان الوصف الممتاز بالاخالة بمنزلة الشاهد المعلوم عدالته عند الفرقة الاولى وبمنزلة الشاهد المستور عدالته عند الفرقة الثانية (قوله اعني ابطال نفسه آه) اي بالمخالفة بالاثرا والنص او الاجماع (قوله كما يقال لا تجب آه) مثال لشهادة الاصول فان الاصول شاهدة لهذا القياس والتعليل لانه مبني على التسوية بين الذكور والانثى والاصول شاهدة لهذه العلة وهو قولهم من صح طلاقه صح طهاره للتسوية بينهما ومن لم يمسح العشر لم يمسح العشر للتسوية حتى يجب الزكاة عندهم على الصبي الى غير ذلك من الاصول المبينة على التسوية (قوله وادنى ما يكفي في ذلك اصلان) اي في العرض على الاصول وهذا مبني على اصل الشافعي فان العدد في التركية شرط عنده (قوله لا بد من دليل مبرر للعلة) الا ان

الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا يمثل يدايد

فقبل تمييزه العلة والحكم بانها الوزن
والجنس لا بد ان يثبت ان هذا النص
من النصوص المعللة فيقول ان هذا
النص تضمن حكم التعيين بقوله يدايد
لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار
وو جوب التعيين من باب منع الربا
كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق
البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين
البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل
الذي هو ربا كاشتراط المماثلة في القدر
احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا
وجوب التعيين متعبدا عن بيع التقدين
الى غيره حتى قال الشافعي في بيع الطعام
بالطعام ان التقايض شرط ليحصل
التعيين وقلنا جميعا يجب التعيين في بيع
الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة
بعينها بشعير لايغيبه مع الحلول وذكر
الاوصاف ووجب تعيين رأس مال السلم
بالاجماع فثبت ان نص الربا معلل في حق
وجوب التعيين اذ لا تعديت بدون التعليل
فيجب ان يكون معللا في حق وجوب
المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى
يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل
اشد تحققا من ربا النسبة لان فيه
شبهة الفضل باعتبار حمزية النسبة
على النسبة وحقيقة الشيء اولى بالثبوت
من شبهته فاذا ثبت تعليله وجب
الاشتغال بتمييز العلة وتعيينها بالطريق
الاتي ان شاء الله تعالى (ولا يجوز
تعليلها) النص (بالقاصرة) من العلال
خلافا للشافعي

هذا المبرر عندنا هو التأثير على ما سبقت في بيان التأثير وعند تلك الفرقة الاضافة
بلازوم شهادة الاصول عند بعضهم وبلزومها عند بعضهم على ما تقدم آتفاهم انا
نحتاج قبل بيان دليل التمييز الى اقامة الدليل على ان النص الذي يريد تعليله معلل
في الحال ليس بمخالف للقياس تمييزا بينه وبين النصوص التعبدية لاحتمال ان
يكون هذا النص تعبديا فان قيل ان كون الاصل في النصوص التعليل على ما هو
الفرض هلا يدفع ذلك الاحتمال حتى يحتاج الى اقامة الدليل على كونه معللا
في الحال اجاب عنه بقوله ان ذلك لا يصلح للارزام كالاستصحاب وانما يصلح دافعا
والمقام مقام الارزام لا الدفع على ان كونه دافعا لذلك الاحتمال انما يستقيم على
تقدير كون الاحتمال غير ناش عن دليل لكنهم قالوا انه ناش عن الدليل فلا يدفعه
فيحتاج الى اقامة الدليل (قوله تضمن) انما قال تضمن لان حكم التعيين اى
تعيين البدلين في الصرف ثبت باشارة النص وهو قوله يدايد والاشارة هي الدلالة
النضمية وازافة الحكم الى التعيين بيانية وقوله لان التيسر آتية التعيين بيان لجهة
الاشارة (قوله لانه لما شرط) تعليل لقوله من باب منع الربا (قوله في مطلق
البيع) اى في الصرف وغيره وفي بيع الجنس بالجنس وبخلاف جنسه لان النبي عليه
السلام نهى عن بيع الكالى بالكالى اى الدين بالدين (قوله ان التقايض) اى
في المجلس سواء اتحد الجنس اولا (قوله حيث لم يجز بيع حنطة) لعدم التعيين
والقبض في احد البدلين اعنى الشعير لا بعينه على ما دل قوله لا بعينه (قوله
مع الحلول وذكر الاوصاف) قيد بالحلول ليكون وجه عدم الجواز اظهر يعنى مع
كونه حال اغبره ووجلا يجوز لعدم التعيين (قوله ووجب تعيينه) رأس مال السلم
اى بالقبض في المجلس سواء كان من الائمان او غيرها لان السلم فيه ائنا يكون
دينا في الذمة ورأس المال في الاغلب الدراهم او الدنانير وانها لاتعين الا بالقبض
فشرطنا القبض الذى يحصل به التعيين كيلا يكون ديننا بدين (قوله بطريق
دلالة الاجماع) يعنى ان تعليل النص المذكور في ربا النسبة دليلا على كونه
معللا في ربا الفضل وكونه معللا في ربا النسبة مستند الى الاجماع والنص اما
الاجماع فظاهر واما النص فهو قوله عليه السلام انما الربا في النسبة (قوله
ولا يجوز تعليلها بالقاصرة) واعلم انهم اتفقوا في صحة التعليل بالقاصرة الثابتة
بنص او اجماع واختلفوا فيما اذا كانت القاصرة مستتبطة بشئ فمن مسالك
العلة غير النص والاجماع كتعليل حرمة الربا في التقدين بجوهر يهمل اى يكونهما
ذهبا وفضة فتكون القاصرة نفس المحل او بجوهر يهمل اى يكونهما جوهرى

الثمن وهو وصف قاصر على التقديرين فقال الكرخي والقاضي ابو زيد وطامة
 المتأخرين والبصري من المتكلمين وبعض اصحاب الشافعي انه فاسد واختاره
 فخر الاسلام والمصنف وهو مذهب ابن حنيفة وقال اكثر الفقهاء والمتكلمين واكثر
 اصحاب الشافعي واحمد ومشايع سمرقند وابو منصور وابو الحسين البصري انه
 صحيح واختاره صاحب الميزان وتمسكوا في ذلك بان الرأي المستنتج من الكتاب
 والسنة من الحجج الشرعية وما كان كذلك وجب ان يتعلق به آيات الحكم
 متعددا كان او غير متعد اما الاولى في الاتفاق بيننا واما الثانية فلان سائر الحجج
 الشرعية يثبت بها الحكم سواء كان خاصا او عاما وبان الدليل الدال على تغير
 الوصف لا يقتضي تعديته وانما يعرف ذلك لمعنى في الوصف فان كان الوصف
 معنى يتعدى الى غيره كان التعليل قياسا وان كان غير ذلك يقتصر على محله فاذا
 دل الدليل على جواز ذلك لا يثبت الحجر الايمانع وكونها قاصرة لا يصلح ما نسا
 لما تقدم من الاتفاق على صحة التعليل بالعلة القاصرة المنصوصة وتمسكت القرعة
 الاولى بان الدليل الشرعي لا بد من ان يوجب علما او عملا والتعليل بالعلة القاصرة
 لا يوجب علما ولا عملا فلا يكون من الدليل الشرعي اما الاولى فظاهرة فان
 الاستدلال بما خلا عن افادة العلم والعمل عبث واما الثانية فلانه لا يوجب علما
 بلا خلاف ولا يوجب ايضا عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص
 فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم عنه بسبب التعليل فلم يبق للتعليل حكم الا
 التعدي الى الفرع والعلة القاصرة بمنزل عن ذلك فلا تكون موجبا لعل ولا عمل
 فلا يصح التعليل بها فان قيل لانسلم ان حكم النص في المنصوص عليه ليس
 بثابت بالعلة بل بالنص بل هو ثابت بالعلة مطلقا والنص دليل عليها قلنا ان
 التعليل لا يصح لتفسير حكم النص به فكيف يصلح لابطاله وذلك لان الحكم
 في المنصوص قبل التعليل مضاف الى النص فلو اضيف بعده الى العلة لزم ابطال
 النص بالتعليل وذلك باطل وعورض بان الحكم في المنصوص لو لم يكن ثابتا
 بالعلة لزم تخلف الحكم عن العلة وذا باطل وبان صحة التعدي موقوفة على صحة
 التعليل فلو توقفت التعليل على التعدي لزم الدور وهو باطل واجيب عن الاول
 بان تخلف الحكم عن العلة انما يلزم فيما اذا وجدت العلة ولا حكم معها القسار
 فيهما اما اذا استحق بما هو فوقها من النص فلا يكون تخلفا تحيقه ان الحكم
 في المنصوص ليس حكم العلة بل للنص فلا يخلو عنها وعن الثاني بان جهة التوقف
 مختلفة فان التعدي موقوفة على التعليل في وجودها والتعليل موقوف على

وفي العبارة اشارة الى ان النزاع في العلة
 المستنبطة فان المنصوصة يجوز
 ان تكون قاصرة بالاتفاق وانما لم يجز
 لان الحكم في الاصل ثابت بالنص وانما
 التعليل لاظهار حكم في الفرع
 ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان الشارع
 قد اعتبر العلة في غير مورد النص وليس
 معناه ان التعليل يتوقف على التعدي
 حتى يقال ان التعدي موقوفة على
 التعليل فتوقفه عليها دور بل معناه ان
 التعليل يتوقف على العلم بان الوصف
 حاصل في غير مورد النص واما الشافعي
 رحمه الله فلما اكتفى بالاخالة اقتصر
 على القاصرة فاندفع ما قيل انه لا معنى
 للنزاع في التعليل بالقاصرة الغير
 المنصوصة لانه ان اريد عدم الجزم
 بذلك فلا نزاع وان اريد عدم الظن
 فبعد ما غلب على رأى المجتهد عليه
 الوصف القاصر ورجح عنده بامارة
 معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي
 الظن ذهابا الى انه مجرد وهم واما عند
 عدم رجحان ذلك او عند تعارض
 المقاصر والتعدي فلا نزاع في ان العلة
 هو الوصف المتعدي وذلك لان المتعدي
 في استنباط العلة عندنا التأثير وهو
 لا يتصور بدون التعدي كما سياتي ان
 شاء الله تعالى (ولا) يجوز تعليلنا
 النص (بما) اختلف في وجوده في الفرع
 او الاصل) كقول الشافعي في الاخ انه
 شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يمتنع
 اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه
 اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف
 غير موجود في ابن العم وان اراد اعتاقه
 بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ

التعدي في صحت فلا دور ولو سلم في دور معي لا دور تقدم حتى يطل بيانه بان العلة
 لا تكون الا معدية لان كونها معدية يثبت اولاً ثم تكون علةً و المتعدية لا تكون
 الا علةً لا انها تكون علةً معدية واجابوا عن استبدال المجوزين باننا نسلم ان
 القاصرة من الحجج الشرعية وانما تكون كذلك لو لم يكن كونه قاصراً ما نفع لكنه
 مانع وقولهم غير مانع غير مسلم ولو سلم فلم ينحصر المانع في ذلك فان عدم افادته مانع
 لكونه عبثاً والمنصوصة جازت من حيث كونها حكماً لاعلة واستدل الشارع
 بان الحكم في الاصل ثابت بالنص لا بالعلة فلا يطل في الاصل وانما الحاجة الى
 التعليل للتعدي اى لاظهار الحكم في الفرع ولا يتصور ذلك الا بعد العلم بان
 الشارع اعتبر العلة في الفرع لكنه لم يعلم ذلك والا لم تكن قاصرة فلا تعدي فلا
 تعليل لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فان قيل فعلى هذا يلزم توقف
 التعليل على التعدي وقد ثبت ان التعدي يتوقف على التعليل فيلزم الدور واجاب
 عنه بما حاصله بان جهة التوقف مغايرة لان التعليل يتوقف على العلم بالتعدي
 والتعدي يتوقف على وجود التعليل فلا دور (قوله وفي العبارة اشارة) حيث
 اضافه التعليل اليها فان التعليل في المنصوصة مضاف الى الشارع لا اليها
 (قوله اقتصر على القاصرة) اى اقتصر على الظن بوجود القاصرة في الاصل
 في جواز التعليل بها واما نحن فلم نقتصر عليها بل التزمنا في جواز التعليل العلم
 بالتعدي اى وجود العلة في الفرع فلم يجز التعليل بالقاصرة (قوله فلا نزاع)
 اذ لا نزاع في عدم حصول الجزم بالتعليل بالقاصرة لعدم العلم بالتعدي لان
 التعليل والقياس مظهر لا مثبت فلا يحصل بهما الجزم (قوله وذلك) اى
 الاندفاع (قوله ان اراد عتقه) اى في قوله يصح التكفير باعتاقه (قوله غير
 موجود في ابن العم) فان ابن العم لا يمتنع عندنا بالملك ما لم يمتعه (قوله فلا نسلم
 ذلك في الاخ) فان الاخ يمتنع عندنا بالملك لا بالاعتاق بعد ما ملكه توضيح المسئلة
 ان الشخص اذا ملك دار حرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينهما قرابة و لا ذ
 ام لا وعند الشافعي انما يمتنع اذا كان بينهما قرابة ولا ذم فلا يثبت الحكم في بنى
 الاعمام ومن في معناهم بالا جماع اما عندنا فلعدم الحرمة واما عنده فلعدم قرابة
 الولاد و ثبت في الوالدين والمولودين اتفاقاً لوجود العنين و يثبت في الاخوة
 والاخوات ومن في معناهم ممن فيه قرابة الحرمة عندنا لوجود قرابة الحرمة
 ولا يثبت عنده لعدم الولاد فالشافعي يقيس الاخ على ابن العم في عدم العتق بنفس
 الملك يجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا التعليل بوصف

مختلف فيه فلا يصح لانه ان اراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يقد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل اعني ابن العم فانه بصير ملكه ثم تقع الكفارة باعناق قصدي بخلاف الاخر وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه بعنى بمجرد الملك فهذا القياس لا ينفك عن عدم العلة في الاصل او منع حكم الاصل في الفرع لعدم العلة فيه وهذا القياس يسمى بالقياس المركب في الوصف كما في المسئلة الآتية اعني اذا ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة يسمى بالقياس المركب في الاصل وقد ذكرناه في بيان شروط حكم الاصل (قوله جهالة المستحق) لانه ان مات حرا فالقصاص للوارث وان مات عبدا فالقصاص للحرى وقد اختلف الصحابة في موته حرا او عبدا قيده بوفاء بدل الكتابة لانه ان لم يكن له وفاء بقص سببه سواء كان له وارث او لم يكن لانه مات رقيقا (قوله اداء بعض البدل) هذا هو الوصف الفارق الموجود في الاصل واما العلة الفارقة فعهى كونه مكاتب (قوله وتعرف العلة بوجوه) لما ذكر ان القياس لا بد له من العلة بشرح في بيان مسالك العلة وهي الطرق الدالة على كون الوصف المعين علة للحكم لاشك ان كون الوصف الجامع علة لحكم خبري غير ضروري فلا بد لاثباته من الدليل اذ لو كان انشائيا او ضروريا لا يتصور اثباته بالدليل لعدم الحكم في الاول ولا استقناء الثاني عن الدليل ولا اثباته مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل واحد منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة الاجماع والنص والتناسبة وما عداها من المسالك كالسبر والتقسيم وتقيح المناط والدوران والشبه مما يتوهم صحتها قدم الاجماع على النص على ما في المختصر الحاجي لانه بالآراء والقياس رأى فتناسبه وهو اتفاق المجتهدين في عصر من الاعصار على كون وصف معين علة للحكم المعين مثاله الصغر في ولاية مال الصغير فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه ولاية النكاح فان قيل ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه خلاف ولا قياس اجيب عنه بان الاجماع على العلة يجوز ان يكون ظنيا كالاجماع الثابت بخبر الواحد وكالاجماع السكوتي فيكون ثبوت الوصف ظنيا ايضا ويجوز ان يدعى الخصم معارضا في الفرع فكان للخلاف والقياس في الفرع مسانعة والنص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ما لم من مدلول اللفظ ولكل منهما امر اتب متفاوتة اما امر اتب الصريح فنها وهي اقواها ما صرح فيه بالعلية وذلك بان يذكر بلفظ لا يستعمل في غير العلة مثل ان يقول لعله كذا او لاجل كذا

(او ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة) كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر ككاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا (ولا بما) اي علة مقارنة (مع) الوصف (الفارق) اي الموجود في الاصل كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعناق كما اذا ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع (وتعرف) العلة (بوجوه) الاول الاجماع) كالصغر علة لولاية المال اجماعا وكذا النكاح (الثاني النص) فان دل بوضعه فصريح واقوى مراتبه ما صرح فيه بالعلية) نحو لعله كذا ولاجل كذا وكى يكون كذا (ثم ما كان ظاهرا فيها) اي في العلية (بمرتبة) واحتمل غيرها كلام التعليل يحتمل العاقبة وباء السببية يحتمل المصاحبة وان الداخلة على ما لم يبق للمسبب ما يتوقف عليه سواء يحتمل مجرد الاستصحاب والشرطية

اوكى يكون كذا او اذا يكون كذا كما في قوله تعالى كى لا يكون دولة وقوله عليه السلام كنت نهيكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافعة اى القافلة ومنها ماورد فيه حرف ظاهر في العلة مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا وهذه المرتبة دون ما قبلها فان هذه الحروف وان كانت ظاهرة في التعليل لكن اللام يحتمل العاقبة نحو لدوا للحوت والباء يحتمل المصاحبة وان يحتمل مجرد الشرطية والاستصحاب واعلم ان عباراتهم في ان المذكورة في هذه المرتبة مختلفة ففي شرح المختصر للشارح المحقق وفي التلويح ان المراد بها ان المخففة المكسورة اى الشرطية وفي كلام الأمدى ان المشددة المكسورة وفي المتنحى ان المخففة المفتوحة واختاره الشيخ اكمل الدين في شرح المختصر وقال السيد الشريف في اواخر الفتن الاول من شرح المفتاح رد اعلى ما ذكره الأمدى ان ان لادلالة لها الاعلى السببية الا عند قوم من الاصوليين فقال اشبه عليهم المكسورة الدالة على التحسين بالمفتوحة المقدرة باللام الدالة على التعليل فالشارح رحمه الله اختار ما في شرح المختصر والتلويح على ماترى ومنها ما يدخل فيه الغاء في كلام الشارح اما في الوصف مثل قوله عليه السلام زملوهم بكلمتهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما واما في الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا واخكمه فيه على ما حققه المحققون ان الغاء للترتيب والباعث مقدم في العقل متأخر في الخارج فيجوز ملاحظة الامرين دخول الغاء على كل منهما وهذه المرتبة دون ما قبلها لان دلالة الغاء على الترتيب في الاصل ودلالته على العلية استبدالية ومنها ما يدخل فيه الغاء في لفظ الراوى مثل سها فسجد وزنى ما عفر جرم وهذه دون ما قبلها لاحتمال الغلط الا انه لا يبنى الظهور هذا ما ذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح والتصنيف جعلها اربعا ايضا الا انه جعل ان المشددة المكسورة مع الغاء الداخلة في العلة في كلام الشارح في مرتبة واحدة اعنى ما يظهر دلالة على العلة في مرتبتين وعلل بان اللام فيها مضمرة مع احتمالها معنى التعليل والمضمر اذ في مرتبة من المقدر على ما دل عليه قولهم المقدر كالمفوض بخلاف المضمر ولم يذكره الشارح المحقق في مراتب الصريح ولا في مراتب الائمة بناء على ان المشددة المكسورة الخالية عن مقارنة الغاء غير مفيدة للعلية عند الأكثرين ولهذا لم يرتضه السيد الشريف على ما ذكرناه آنفا واما ضابطة الائمة وهراتبها فسيأتى بيانها في الكتاب مصرحا (قوله ان اردن تحصنا) يعنى ان ان ههنا للشرط المجرد عن معنى السببية حيث قال الله تعالى ولا تكرر هو افتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه شرط لا كراه لانه

نحو ان اردن تحصنا (ثم) ما كان ظاهرا فيها (بمرتبتين) كان في مقام التعليل نحو ان النفس لامارة بالسوء وانها من الطوافين فان اللام مضمرة والمضمر انزل من المقدر وقيل ايماء لانها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع لتقوية الجملة التي يطلبها الخطاب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء والاول اصح لما قال الامام عبد القاهر انها في هذه المواضع تعنى غناء الغاء وتقع موقعها وكفاء التعليل في لفظ الرسول عليه السلام سواء دخل الوصف نحو فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما او الحكم والجزاء نحو فاقطعوا ايديهما

لا يوجد بدون ايراد من الحصن ولم يجعل شرطاً للنهي لانه ان جعل شرطاً له لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع النهي عنه (قوله وسره) اي سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع اما تدل على الترتيب ودلائها على العلية اما استفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلاً وترتيب الباعث على الحكم الذي تقدمه في الوجود من جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلاله لاوضعية صرفة (قوله وهو ان يقتزن بالحكم اه) هذا ضابط الائمة لان تعريفه لان تعريفه هو ما لزم من عدلوه اللفظ على ما ذكرناه (قوله ما لو لم يكن) كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله تكديت الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الواقعة حلة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعة على النبي عليه السلام ليس الا لبيان حكمها وذكر النبي عليه الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابي بحصل عرضه ثلاثين في اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً في الجواب كأنه قال عليه السلام ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع حلة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحاً بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال التظير نحو (حديث الحثمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فبه على كونه حلة للرفع والالزام العتب

لا يوجد بدون ايراد من الحصن ولم يجعل شرطاً للنهي لانه ان جعل شرطاً له لم يلزم من عدمه جواز الاكراه لجواز ان يكون ارتفاع النهي بامتناع النهي عنه (قوله وسره) اي سر دخول الفاء على الوصف تارة وعلى الحكم اخرى (قوله ثم فهم منه العلية بالاستدلال) يعني ان الفاء بحسب الوضع اما تدل على الترتيب ودلائها على العلية اما استفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا ترتيب حكم على الباعث المقدم عليه عقلاً وترتيب الباعث على الحكم الذي تقدمه في الوجود من جهة كونها للترتيب بالوضع جعلت من اقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعلت استدلاله لاوضعية صرفة (قوله وهو ان يقتزن بالحكم اه) هذا ضابط الائمة لان تعريفه هو ما لزم من عدلوه اللفظ على ما ذكرناه (قوله ما لو لم يكن) كلمة ما عبارة عن الوصف (قوله تكديت الاعرابي) وهو ما قال الاعرابي هلكت واهلكت فقال عليه السلام ماذا صنعت قال واقعت في نهار رمضان فقال عليه السلام اعتق رقبة فانه يدل على ان الواقعة حلة للاعتاق وذلك لان عرض الاعرابي واقعة على النبي عليه السلام ليس الا لبيان حكمها وذكر النبي عليه الصلاة والسلام حكمها بعد العرض جواب للاعرابي بحصل عرضه ثلاثين في اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدراً في الجواب كأنه قال عليه السلام ان واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع حلة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة ليكون صريحاً بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقني ماء (و) مثال التظير نحو (حديث الحثمية) فانها قد سألت النبي عليه السلام عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الادمي فبه على كونه حلة للرفع والالزام العتب

عليه السلام فدين الله احق بان يقضى فان الختمية سألت عن دين الله اى المحج
 فذكر النبي عليه السلام نظيره وهو دين الادي فبني على كونه صلة للنفع والارام
 العيب ففهم منه ان نظيره في المسئول عنه وهو دين الله كذلك صلة للمثل ذلك الحكم
 وهو النفع (قوله عاية الغضب) اى بعدم جواز القضاء فضلا العلة محدودة
 وقوله لشغله القلب علة للعلية لاصلة له (قوله اكرم العلماء) فبني على ان العلم علة
 الاكرام لانه ووصف مناسب للاكرام كما ان الجهل وصف هنا جبالا هامة كما قيل
 في اهن الجهال هذا والحديث المذكور مثال لما اذا ذكر الحكم والوصف معا
 فانه ايماء بالاتفاق واما اذا ذكر الوصف صريحا ولم يذكر الحكم بل كان مستنبطا
 كقوله تعالى واحل الله البيع فان الوصف وهو حل البيع مذكور صريحا والحكم
 وهو صحة البيع مستنتظ من الحكم او بالعكس بان يذكر الحكم صريحا ولم يذكر
 الوصف بل كان مستنبطا من الحكم كقوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها فانه
 يدل على الحكم وهو التحريم صريحا واستنبط منه العلة وهي الشدة المطربة
 فقد اختلف فيه على ثلاثة مذاهب الاول كلاهما ايماء والثاني كلاهما ليس
 بايماء والثالث ان الاول ايماء والثاني ليس بايماء وجه الاول ان ايماء اقتران
 الوصف بالحكم وهو حاصل سواء كان الحكم والوصف مذكورين صريحا
 او احدهما يكون مذكورا صريحا والاخر مقدرنا ووجه الثاني انه لا بد من ذكر
 الحكم والوصف صريحا ووجه الثالث ان ذكر المستلزم للشيء كذكرة فيكون الاول
 ايماء لا الثاني لان المثل يستلزم الصحة فذكر الحكم كذكر الصحة فيكونان مذكورين
 بخلاف الثاني فان الحكم لا يستلزم تعليقه بالوصف المستنبط فان حرمة الخمر
 ليست مستلزمة لتعليقها بالشدة المطربة وفي كلام المصنف اشارة الى ان مناسبة
 الوصف للمسمى اليه للحكم شرط في كون علل ايماء صحيحة وقد اختلفوا فيه على
 ثلاثة اقوال الاول انها تشترط والثاني انها لا تشترط والثالث وهو مختار بان
 الحاجب انه ان كان التعليل فهم من المناسبة في حديث غضبان على ما تقدم
 انما تشترط لان عدم المناسبة فيما المناسبة شرط في تخصيص الا فلا تشترط
 (قوله ايماء بصفة صفة) اى الصيغة الدالة على الوصف نحو لوال رجل سهم اما المراد
 بالشئيين هو الرجل والفارس والحكيم هو السهم والسهمان (قوله واما
 بالغاية) عطف على الصيغة او على الصفة على ما تشتمر به عيان السارح المحقق في
 شرح المختصر حيث قال ومنه الفرق بين حكيمين بوصفين ايماء بصفة صفة
 او غاية او استثناء او غيرها ايماء بالصفة فكذا واما بالغاية فكذا واما بالاستثناء

(ومنه) اى من ايماء (ذكر وصف
 مناسب للحكم معه) اى مع الحكم متعلق
 بالذكر نحو لا يقضى القاضي وهو
 غضبان تنبيه على علية الغضب لشغله
 القلب ونحو اكرم العلماء (ومنه) اى
 من ايماء (الفرق بين شئيين في الحكم
 لغا بصفة صفة مع ذكر الحكمين) نحو
 للراجل سهم ولل فارس سهمان فانه فرق
 بين الفارس والراجل في الحكم بصفة
 الفروسة وضدها (او ذكر احدهما)
 نحو القتال لا يربح حيث لم يقل وغير
 القتال يربح ويخصيص القتال بالنفع
 من الارث مع سابقة الارث بشعربان
 صلة المنع القتل (واما بالغاية) نحو
 ولا تقربوهن حتى يطهرن فان الطهارة
 علة جواز قربان (او الاستثناء)
 نحو الا ان يمفون فالعفو علة لسقوط
 الفروض (او الشرط) نحو مثلا
 بمثل وان اختلف الجنسان فيبعوا
 كيف شئتم فاختلف الجنس علة
 لجواز البيع

فكذا فإنه يشعر بالعطف على لفظه صفة اي بصيغة الغيبة والاستثناء (قوله
 ولا يخفى ان كلاما ذكر بورث ظن العلية) يعني ان مقصودهم ههنا بيان وجوه
 دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس او لم يمكن لا بيان ما يصح به القياس
 والا فلا يستقيم بينهما (قوله الثالث المناسبة) اي المسالك الثالث من المسالك
 الصحيحة من مسالك العلة المناسبة وقد اضطرب كلامهم في تحقيقها وتقسيمها
 فالذي ذكر في البردوي والمعنى ان عامة العلماء اتفقوا على ان الوصف الذي لم يدل
 على علية اجماع ولا نص لا يصير علة بمجرد الاطراد على ما ذهب اليه اهل الطرد بدل
 لادله من معنى يعقل وذلك بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد
 فانه لا بد من اعتبار صلاحية الشهادة او بالعقل والبلوغ والحربة والاسلام ثم
 اعتبار عدالته بالاجتناب عن مخطورات الدين ليصح منه الاداء ثم لا بد في صحة
 ادائه من لفظ خاص ينبي عن الوكادة والتحقيق كلفظ اشهد وما سوي به في المعنى
 فكذا لا بد ههنا لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملام ثم عدالته
 بوجود التأثير ومن اختصاصه من بين سائر الاوصاف بكونه علة فالتعليل
 بالوصف لا يقبل ما لم يقم الدليل على كونه ملائما وبعد وجود الملائمة لا يجب
 العمل به الا بعد كونه معدلا بوجود التأثير ثم يصير مختصا بكونه علة فالملائمة
 شرط جواز العمل بذلك الوصف والتأثير شرط وجوب العمل به لكنه لو عمل به
 قبل ظهور التأثير والاختصاص نفذ ولم يفسخ كما اذا حكم القاضي بشهادة مستور
 العدد قبل ظهورها فانه ينفذ ولم يفسخ ثم صلاح ذلك الوصف للحكم وملائمته
 ومناسبته كلها عبارة عن معنى واحد وهو موافقة الحكم بان تصح اضافة الحكم
 اليه ولا يكون ظاهرا عنه كاضافة ثبوت الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اياه
 الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لالي وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام
 عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم آتفا الملائمة ان يكون الوصف
 على وفق ما جاء عن الرسول عليه السلام وعن السلف من العلل المتقولة فانهم كانوا
 يعلون باوصاف ملائمة غير نافية لانه امر شرعي فيتعرف بالتطبيق بقول اهل
 الشرع هذا الخيصر كلامهم فظهر منه ان الملائمة عين المناسبة وانها تقابل الطرد
 اعني وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط الملائمة والتأثير او وجوده
 عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف القولين لا شرط زائد عليها على
 ما ذكره المصنف فانه جعل الملائمة شرطا زائدا على المناسبة فيلزمه مغايرتها
 بالضرورة ففسر المناسبة بصحة اضافة الحكم الى الوصف ولا يكون نائبا عنه وفسر

ولا يخفى ان كلاما ذكر بورث
 ظن العلية وان لم يفد القطع بها وان
 فهم العلة لا يستلزم صحة القياس كما
 في آية السرعة والزنا ولا يكون
 العلة متعددة لان المنصوية وما
 بالامساجاز كونها قاصرة بالاتفاق
 (الثالث المناسبة) اي مناسبة العلة
 للحكم بان يصح اضافته اليها ولا يكون
 نائبا عنها كاضافة ثبوت الفرقة
 في اسلام احد الزوجين الى اياه الاخر
 عن الاسلام لانه يناسبه لالي وصف
 الاسلام لانه ناب عنه

الملازمة بموافقة العليل لما نقل عن النبي عليه السلام وعن السلف ثم مثلها بمسئلة
 ولاية الصغر لموافقتها لمسئلة تعليل الرسول عليه السلام لطهارة سور النهرية
 بالطواف وبين وجه الموافقة بينهما على وجه يظهر منه ان المراد بالملازمة المذكورة
 هو اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم ولو كان جنسا بعيدا ثم كون
 المراد بقوله ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم تدفع به الضرورة في حق
 الرخص ففيه مخالفة لما ذكره الجمهور من اصحابنا من وجوه الاول انه جعل الملازمة
 شرطاً لازماً على المناسبة وقد عرفت انهم جعلوها عين المناسبة الثاني انه جعل
 موافقة العليل لما نقل عن الرسول عليه السلام وعن السلف مغايراً للصحة اضافة
 الحكم الى العليل وتفسيرا للملازمة وجعل تلك الصحة تفسيرا للمناسبة وقد جعلوها
 معنى واحداً على ما عرفت الثالث انه جعل الملازمة بالتفسير المذكور عبارة عن
 اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم وقد جعله الجمهور معنى العدالة
 لا معنى للملازمة وقال بعض المحققين من اصحابنا مناسبة العلة عبارة عن كونها
 بحيث تجلب النفع الى العباد او تدفع الضرر عنهم فالوصف المناسب ما يجلب
 نفعاً او يدفع ضرراً وشرطه الملازمة بمعنى اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس
 الحكم وهذا يخالف لما ذكره جمهور اصحابنا ايضا بالوجوه التي ذكرناها آنفاً وقال
 القاضي الامام ابو زيد من اصحابنا المناسب ما لو عرض على العقول تلقته
 بالقبول وبرد عليه انه غير ملائم للخصم اذ له ان يقول هذا الوصف لا يتلقاه عقلي
 واجيب بان الملازمة لا تعتبر الا لزام بل لصحة العمل به في نفسه فان العمل بالوصف
 قيل الملازمة لا يصح وانما الازام بعد ظهور العدالة وهذا الجواب يشعر ان
 الملازمة عين المناسبة كما ذكره المصنف لكن تفسيره غير تفسير المصنف وقال بعضهم
 الوصف المناسب هو الملائم لافعال العقلاء في العادات وهذا مبنى ايضا على
 ايجاد المناسبة والملائمة في المعنى ثم لا يخفى عليك ان كلامنا من هذه التعاريف
 الثلاثة لا يستقيم بناء على ما ذكره الجمهور من ان القتل العمد العمد والى وصف
 مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمه الخمر والزنا للحد والسرقة للضمان
 والقطع والجرية للجهاد اذ القتل وغيره ليس مما يجلب نفعاً للعباد او يدفع ضرراً
 عنهم ولا هو مما لو عرض على العقول تلقته بالقبول ولا هو ملائم لافعال العقلاء
 نعم تدفع هذا عن تعريف القاضي ابى زيد بما مر من الجواب وقال الآمدي
 في الاحكام والشارح المحقق في شرح المختصر ان المناسب في الاصطلاح وصف
 ظاهر منضبط يحصل عقلاً من ترتيب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصوداً

للعقلاء والمقصود اما حصول مصلحة او دفع مفسدة والمصلحة اللذة ووسيلتها
 والمفسدة الالم ووسيلته وكلاهما نفسى وبدنى دينوى واخرى وقى وهذا التعريف
 يناسب ما ذكره الجمهور لانه يحصل عقلا من ترتيب وجوب القصاص على القتل
 العمد ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء اعنى حصول مصلحة حفظ الدم لان من
 علم وجوب القصاص بالقتل مثلا لا يجترى على القتل فيحفظ دمه ودم سائر العباد
 وكذا يناسبه تفسير المصنف لان اضافة وجوب القصاص الى القتل العمد
 مما لا يخفى صحتها ولا يكون نايبا عنه وفسر الغزالي المناسبة بما هو على منهاج
 المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها
 تزيل العقل الذي هو ملاك التكليف لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالبدن وهذا
 قريب لتفسير المصنف هذا هو الكلام في تحقيق المناسبة واما تصحيحها فالذكور
 في شروح المختصر وغيرها من كتب الشافعية ان المناسب اربعة اقسام مؤثر
 وملائم وغريب ومرسل لانه اما باعتبار شرطا واما الاعتبار فاما ان يثبت اعتبار
 عينه في عين الحكم ينص او باجماع او لا بل بترتيب الحكم على وفقه وهو ثبوت
 الحكم معه في المحل فان ثبت ذلك بنص او اجماع فهم والمؤثر وان ثبت بترتيب الحكم
 على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
 الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او لافان ثبت فهو الملائم
 وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعتبر لا بنص و اجماع ولا بترتيب الحكم على وفقه
 فهو المرسل ويتقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني يتقسم الى ملائم
 قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنس
 الحكم والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا او علم الغاؤه فردود اتفاقا
 وان كان ملائما فقد خصح الامام الرازى والغزالي بقوله والمختار انه حر دود وقدم
 شرط الغزالي في قوله شروطا ثلاثة ان تكون ضرورية لا حاجية وقطعية
 لاطنية وكلية لاجزئية اى مختصة بشخص مثاله كالتوريس الكفار يجمع من
 المسلمين وعلما لما ان تركناهم استولوا علينا وقتلوا ولوردين الترس لخلص
 اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس طائفة
 المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون قطعية ايضا لان حصول صيانة
 الدم ونفوس المسلمين برمي الترس قطعية لاطنية لحصول المصلحة في رخص
 السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية ايضا لان استخلاص طائفة المسلمين
 مصلحة كلية فيخرج بشرط الضرورة ما لو ترس الكافر في خلاعة يمسك لا يصلح رمي

في الترس

الترس لان فتح القلعة ليس بقين رمي الترس فلا يكون الرمي الى الترس ضروريا
 وبالقطعية ما اذا لم نعلم تسلطهم علينا ان تركا رمي الترس وبالكلية ما اذا لم يكن
 المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
 في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة ليست بكلية والحاصل ان
 الملاحة قسم من المناسبة عندهم لاجنها على ما هو كذلك عند جمهور الحنفية
 ولا شرط لها على ما هو كذلك عند المصنف وصاحب التوضيح فاللام من
 الغرض هو للناسب الذي لم يثبت اعتبار عينه في عين الحكم بنص او اجماع بل
 يترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس
 الحكم او جنسه في عين الحكم او جنسه في جنسه وهو مقبول باقسامه الثلاثة
 اتفاقا بخلاف اللام من المرسل باقسامه الثلاثة حيث لا يقبل الا عند الامام
 والغزالي فقال المؤثر بالنص تعليل الحديث بالقبي فانه اعتبر عينه في عين
 الحديث بالنص وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف في صلته فليصرف
 وليتوضأ وبالاجماع تعليل الولاية في المال بالصغر فانه اعتبر عين الصغر في عين
 الولاية في المال بالاجماع ومثاله القسم الاول من اللام المتعبر التعليل بالصغر
 في قياس النكاح على المال في الولاية فان الشرع اعتبر عين الصغر في عين ولاية
 المال بتتبعه اعلى الصغر وثبت اعتبار الصغر في جنس حكم الولاية بالاجماع ومثاله
 القسم الثاني منه التعليل بعذر الخرج في قياس الخضر بعذر المطر على السفر
 في رخصه الجمع بين الصلاتين فان الشرع اعتبر عذر خرج السفر في عين رخصة
 الجمع بتتبعه رخصه الجمع عليه وبيئت ايضا بالاجماع اعتبار جنس الخرج في عين
 رخصة الجمع ومثاله القسم الثالث منه التعليل بجناية القتل العمد العديواني
 في قياس المتقل على المحدد في قصاص النفس فان الشرع اعتبر عين القتل
 العمد العديواني في عين قصاص النفس وبيئت بالاجماع اعتبار الجناية التي هي
 جنس القتل العمد العديواني في القصاص الذي هو جنس قصاص النفس لاشتماله
 على قصاص النفس وقصاص الاطراف من السمع والبصر واليد ومثاله الغريب
 من المتعبر التعليل بالاسكار في حمل التبيذ على الخمر على تقدير عدم النص على
 عليه الاسكار فان الشرع اعتبر عين الاسكار في عين الحرمة بترتب الحرمة على
 الاسكار فقط لان التقدير عدم النص على عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار
 عين الاسكار في جنس حرمة الخمر ولا عكسه ولا جنسه في جنسه ومثاله المرسل
 اللام تعليل حرمة قليل الخمر بانه يدعوى ككثرة وهذا مناسيب لم يعتبر

الشرع عين الوصف في عين الحكم لانه ترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع
اعتبار عينه في جنس الحكم او بالعكس او جنسه في جنسه لكن اعتبر جنسه
البعيد في جنس الحكم فان الخلوة لما كانت داعية الى الزنا حرمها الشرع بتحريم
الزنا وهذا ملائم التصرف من هذه الجهة ومثال المرسل الغريب التعليل بالفعل
المحرم لغرض فاسد في قياس البات في المرض يعني المطلق بطلقات ثلاث في المرض
على القاتل في الحكم بالمعارضة بتقيض مقصوده للحرمان لا تحرم الميتوة كما ان
قاتل مورثه لاجل ماله عورض بتقيض مقصوده لحرمانه من الارث والجامع
كون الفعل محرما لاجل غرض فاسد وانما كان هذا غريبا من سلا لان الشرع
لم يعتبر عين الفعل المحرم لغرض فاسد في عين المعارضة بتقيض المقصود
بترتب الحكم عليه ولم يثبت بنص او اجماع اعتبار عينه في جنس المعارضة بتقيض
المقصود ولا جنسه في عينها ولا جنسه في جنسها الاقربيا ولا بعيدا ومثال المرسل
الذي ثبتت الغاؤه ايجاب صوم شهرين ابتداء في كفارة الظهار على من سهل عليه
الاعتاق كالمالك لانه علم الغاؤه في الشرع هذا هو المذكور في كتب الشافعية
والمذكور في كتب اصحابنا غير هذا وهو ان المناسب اما حقيقي واما افتاعي
فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب
بالنسبة اليها هو ولد لوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم فانه يحصل
من ترتيب وجوب الصلاة والصوم على الدلوك وشهود الشهر عقلا رياضة النفس
وتهذيب الاخلاق وهو المقصود من شرع العبادات او دينوية وهي اما ضرورية
وهي نجسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة
والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات
والوصف المناسب هو القتل العمد العدواني والسرقة والغصب مثلا والزنا
وحرية الكافر والاسكار واما حاجية اي محتاج اليها كتمكين الولي من تزويج
الصغير والوصف المناسب هنا هو الصغر والحكم شرعية التزويج والمصلحة كون
المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية ولكنها في محل الحاجة لاحتمال
ان يفوت الكفو لا الى بدل واما الحسينية كحرمة القاذورات فانها حرمات
لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والمصلحة هنا ليست ضرورية
ولا حاجية بل هي تحسينية اي تقرر الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم
والافتاعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تأمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان
بعضها فن حيث انها نجسة تناسب الادلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى

لان الاسلام عرف عاصما للمحقوق
لا قاطعا لها (بشرط الملايعة) اي
ملايعة العلل للعلل المنقولة عن الرسول
عليه السلام وعن السلف لان كون
الوصف مناسطا امر شرعي فلا بد
ان يكون موافقا لما نقل عن الذين
عرف احكام الشرع ببيانهم بان يكون
الوصف والحكم الذي نعتبره من جنس
ما اعتبروه من الوصف والحكم
نحو ان يقال الصغر علة اثبوت
الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا
يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لظهاره سور الهرة بالطوف لما فيه
من الضرورة فان العلة في احدي
الصورتين الصغر

وفي الأخرى الطوف فالثلثان وإن
اختلفا لكنهما مندرجان تحت
جنس واحد وهو الضرورة والحكم
في احصدي الصورتين الولاية
وفي الأخرى الظهارة وهما مختلفان
لكنهما مندرجان تحت جنس واحد
وهو الحكم الذي تندفع به الضرورة
فالخاص ان الشرع اعتبر الضرورة
في اثبات حكم تندفع به الضرورة
اي في حق الرخص (وهذه) المناسبة
المشروطة (تجوز القياس) لانها
كاهلية الشاهد فان المستور يجوز
العمل بشهادته قبل ظهور عدالته
نظرا الى اصل الاهلية حتى لو حكم بها
القاضي نفذ (وربما تسمى) هذه المناسبة
(تأثيرا) وهو المراد حين يقال وانما اعتبر
التأثير وانما اشترط التأثير (والموجب)
القياس (هو التأثير بمعنى ان ثبت بنص
اوجاع اعتبار) عليه (نوعه) اي نوع
الوصف الجامع (او جنسه القريب
في نوع الحكم او جنسه القريب)
فقد اجلس بالقرب احترازا عن التأثير
بالمعنى الاول وانما اوجه لانه بمنزلة
العدالة للشاهد فكما ان العمل
بشهادته واجب بعد ظهور عدالته
فكذا يجب تعديده حكم العلة بعد
ظهور تأثيرها بهذا المعنى والمراد
بالنوع العين اوردته بدلها ثلاثتهم
ان المراد هو الوصف والحكم مع
خصوصية المحل كالسكر المخصوص
بالخمر

الجحاسة كونها مانعة عن صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع فانما يناسب
الحقيقي سواء كان لمصلحة دينية او دنيوية ضرورية او عاجية او تحسينية مقبول
عندهم مطلقا سواء اعتضد بشهادة الاصول او لا وقد اشترط الامام الغزالي
في مقبولية العاجية والتحسينية الاعتضاد بشهادة الاصول حيث قال ان من
المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي اصل في القياس وحجة مقبولة ومنها ما شهد
بطلانه كما في تعيين الصوم في كفارة المالك لمصلحة الزجر وهو باطل ومنها ما لم يشهد
له بالاعتبار ولا بالابطال وهذا محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود
الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية حفظ النفس والدين والتسبب والمال
والعقل فكل ما تضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وما يقو بها فهي مصلحة
ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى المخيل او المناسب في باب القياس اردنا به هذا
الجنس والمصالح العاجية والتحسينية لا يجوز الحكم بمجرد ما لم تعضد بشهادة
الاصول لانه يجري وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس
واما المصلحة الضرورية فلا بعد في ان يؤدى اليه رأى مجتهد وان لم يشهد له اصل
معين كما في مسألة الترس فاننا نعلم قطعا بادلته خارجة عن الحصر ان تقليل القتل
مقصود الشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له اصل معين
ونحن انما نجوز عند القطع او ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا
الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع
يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ اهل الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا
وان تسمية مصلحة من سلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة اي الكتاب والسنة
والاجماع والقياس لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب
والسنة والاجماع (قوله بان يكون الوصف آه) تفسير للموافقة وهو يشعر
كون المواد بالموافقة بمعنى شهادة الاصول على ما اعتبره بعض الشافعية وقد تقدم
تفسيره لكن الظاهر من كلامه الاتي ان المراد بالموافقة كونها ماديا خلافا تحت جنس
واحد لا بمعنى شهادة الاصول تأمل (قوله تجوز القياس) هذا عندنا وعند
بعض الشافعية يجب العمل باللائم بمجرد كونه محملا وعند بعضهم بشرط شهادة
الاصول على ما تقدم ذكره واستدل الاولون اي الثبتون العدالة بالاطالة ان
الامر معنى لا يعقل وما لا يعقل لا يكون حجة في الشرعيات الاجتزالي القلب اما
الاولى فلان العقل لا يوجب ولا يقتضيه لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل
فان العقل لا يهتدى اليه واما الثانية فلان عند انقطاع الادلة شهادة القلب

والحرمة المخصوصة بهما فتوهم
 ان المخصوصة مدخلا في العلية
 والمراد بالوصف وصف جعل علة
 لا مطلقه وبالحكم المطلوب بالقياس
 لا مطلقه وازافة النوع الى الوصف
 والحكم بمعنى من اليبانية واما اضافة
 الجنس الى الوصف والحكم فهي
 بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف
 المعين والحكم المطلوب كما في حالة
 اضافة النوع والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم مثلا
 عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه
 وصف هو علة الحكم فيه تخفيف
 للنصوص الدالة على عدم الحرج
 والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع
 وعجز الجنون نوع آخر جنسهما
 العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس
 الذي هو العجز بسبب ضعف القوى
 اعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل
 المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز
 الناشئ عن الفاعل بدون الاختيار
 على ما يشمل المحبوس وفوقه الجنس
 الذي هو العجز الناشئ عن الفاعل
 بدون اختياره على ما يشمل المسافر
 ايضا وفوقه مطلق العجز الشامل
 لما ينشأ من الفاعل وعن محل الفعل
 وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم
 فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
 والاحكام والافحقي انواع والاجناس
 باقسامها مما يعتبر في الماهيات الحقيقية
 فضلا عن الاعتبار

هي المغتبرة مثل التجري في القبلة الا انه ينبغي بعد ثبوت الاخالة ان يعرض على
 الاصول احتياطاً قلنا الخيال امر باطل لانه ظن لاحقيقة له وما لاحقيقة له
 لا يصح دليلاً لشيء آخر لان الشيء ما لم يثبت في نفسه لم يثبت فان قيل ان الظن
 معتبر في العمل شرعاً كالعامل بخبر الواحد والقياس قلنا ذلك ظن له ثبوت
 بدلالة الدليل وما نحن فيه ليس كذلك واستدل الثاني ان الوصف اذا كان على
 مثال العلة الشرعية كان صالحاً لمقدّم الحمل النقض لعدم عدالته كالمشاهد
 يحتمل الجرح بعد الصلاحية لعدم عدالته فلا بد من العرض على الاصول لتظهر
 عدالته كعرض المشاهد على المرئي قلنا ان بالعرض على الاصول لا تظهر العدالة
 لان الاصول شهود لا امر يكون لان كل اصل شاهد وبضم المشاهد الى المشاهد
 لا تظهر العدالة بل انما تظهر بالتأثير على ماسياتي بيانه فلم تكن للعرض فائدة (قوله)
 والموجب للقياس هو التأثير) لما ذكر المناسب المجوز اذ لان ذلك المناسب الموجب
 وهو الوصف المؤثر ولكنه لما كان ايجابه بسبب اتصافه بالمعنى الذي سميته تأثيراً
 اسند الايجاب الى التأثير فقال والموجب هو التأثير وهو عند المشافعية اخص
 مما هو عندنا لانه عند الشافعية عبارة عن ان يثبت بنص او اجماع اعتبار
 عين الوصف في عين الحكم على ما ذكرناه وعندنا اعم منه لانه عندنا اربعة اقسام
 باعتبار عين الوصف وجنسه وعين الحكم وجنسه الاول ان يظهر تأثير عينه
 في عين الحكم الثاني تأثير عينه في جنسه الثالث جنسه في عينه الرابع جنسه
 في جنسه والشافعية يسمون الاول مؤثراً والثاني والثالث ملائماً والرابع غريباً
 وحكم القسم الاول ان لا يبطل بيان الفارق لان غاية الفرق في هذا القسم ان
 يثبت المماثل علة اخرى غير علة المستدل كما قال الشافعي ان ولاية التزويج على
 البكر الصغيرة لعلة البكارة دون الصغر قلنا ان غاية هذا اثبات علة اخرى وهذا
 لا يمنع كون الصغر علة ايضاً لجواز ترادف العلة وحكم القسم الثاني ان يبطل
 بالعرف الخاص بان يقال تأثير الصغر في الولاية على المال فوق تأثيره في الولاية
 على النفس فان للولي ولاية في بيع ماله دون بيع نفسه ولان المال مبتذل دون
 النفس فلا يلزم من ثبوت الولاية على المال ثبوتها على النفس فيبطل قياس الادبني
 على الاعلى ثم للجنس مراتب متفاوتة عموماً وخصوصاً فمن اجل ذلك تتفاوت
 درجات الظن والاعلى من الظن مقدم على الاوسط والاقر من الجنس مقدم
 على الابعث والمصنف قيد الجنس في الاقسام الثلاثة بالقرب كما قيده صاحب
 التوضيح بتمييز العمور عن الملام كما صرح به واورد بدل العين النوع لثابتهم

ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل بناء على ما قالوا ان محل
 العين من مشخصاته والا لم يصح القياس فانه لو كان العلة في الحكم في الخبر
 هو السكر بخصوص به والحرمة المخصوصة به لم يصح قياس التبيذ عليه لانعدام
 التعمد والحاصل ان تعيين المحل ليس بمعتبر لا في العلة ولا في الحكم في هذا
 القسم بل الشارع اعتبر عين السكر في عين الحرمة في اى موضع كان خرا او غيره
 فان قيل فاذا لم يكن تعيين المحل معتبرا في العلة ولا في الحكم يكون المراد بهما
 مطلق الوصف ومطلق الحكم فلم يبق فرق بين علية السكر للحرمة وعية الضرورة
 للتخفيف في كونهما من قبيل تأثير الجنس في الجنس لان جميع الأوصاف والاحكام
 انواع لمطلق الوصف والحكم فيكون المطلق منهما جنسا لهما فاوجب عندهم الله
 بقوله والمراد بالوصف وصف جعل علة لا مطلقه وبالْحُكْمِ الْحُكْمِ الْمَطْلُوبِ بِالْقِيَاسِ
 لا مطلقه كما لم يكن المراد بهما ما يكون مع خصوصية المحل فاذا كان كذلك كان
 اضافة النوع الى الوصف والحكم بيانية اى النوع الذى هو الوصف او الحكم
 المطلوب بالقياس ففيه اشارة الى ان هذا الوصف والحكم نوع لمطلق الوصف
 والحكم لا جنس للانواع والاحكام ولا شخص نوع منهما واما اضافة الجنس
 اليهما فهى بمعنى اللام على ان يكون المراد بهما الوصف المعين بالتعين النوعى
 والحكم المطلوب بالقياس كما في حال اضافة النوع اليهما قال والمراد بالجنس ما هو
 اعم من ذلك الوصف والحكم اى الجنس المنطوق لا بمعنى المجانسة في امر شامل لهما
 كما جانسة الانسان للفرس في الحيوانات ثم استوضح ذلك بقوله مثلا عجز الانسان
 عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف به لالة التصريح
 الدال على عدم الجرح والضرر وهذا العجز يشمل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل
 الفعل وعن الخارج وهو الجنس العالى بالنسبة الى عجز الانسان وتحت اجناس
 متوسطة وهى العجز الناشئ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وتحت كل
 جنس منها جنس مثلا تحت العجز الناشئ عن الفاعل مطلقا اى عن اختيار
 او لاعن اختيار حتى يشمل عجز المسافر والمحبوس جنس هو العجز الناشئ عن
 الفاعل لاعن اختياره على ما يشمل عجز المحبوس وغيره وتحت جنس ايضا هو
 العجز بسبب القوى الظاهرة او الباطنة على ما يشمل عجز الرضيع وغيره وتحت
 جنس ايضا هو العجز بسبب عدم العقل على ما يشمل عجز الصبي والمجنون وتحت نوع
 وهو عجز الصبي والمجنون والصبي اعم من العاقل وغير العاقل لان عقله لما لم يكن
 كاملا دخل تحت العجز بعدم العقل ويقابل كلا من هذه المراتب حكم فيعلق

بالعجز بسبب عدم العقل حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات ويتعلق
 بالعجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط وجوب الحج والجهاد ويتعلق
 بالعجز الناشئ عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة في الحال وهو
 وجوب الأداء في حق الصلاة ويتعلق بالعجز الناشئ عن الفاعل مطلقا حكم هو
 سقوط المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة ويتعلق
 بمطلق العجز الشامل لما نشأ من الفاعل او من المحل او من الخارج حكم فيه تخفيف
 في الجملة وهذا هو شرح كلامه وظهر منه المراد بقوله وهذا في جانب الحكم
 والمعتبر عنده من مراتب الجنس في المناسبات المؤثر هو القريب وفي المناسبات
 الملازم مطلق الجنس والذي ظهر من كلامه ان المراد بالجنس ههنا هو الجنس
 المنطقي اعني الاعم المقول على النوع وفيه بحث وذلك لانه ذكر في السراج الهندي
 ان النوع الثاني اعني ما ظهر اثره في الوصف في جنس الحكم المدعى تعديته الى
 الفرع كقولنا في الثيب الصغيرة هذه صغيرة فثبت الولاية لوليها على نفسها
 بالقياس على الولاية في مالها فان الولاية على النفس من جنس الولاية على المال
 لامن عينه فيكون من النوع الثاني ثم قال لو قسمنا الفارة والحية وسائر سواكن
 البيوت على سور الهرة في سقوط المجاسة بعله الطوفى كان من قبيل النوع
 الاول اي ما ظهر اثره في عين الحكم لان الشرع اعتبر عين الطوفى في عين
 سقوط المجاسة مع قطع النظر عن خصوص المحل ولو قسمناهما على سقوط حرج
 الاستيدان فيما ملكت ايماننا بعله الطوفى ايضا كان من النوع الثاني لان
 حرج الاستيدان من جنس حرج المجاسة لامن عينه فكان من قبيل ما ظهر
 اثره في جنس الحكم لافي عينه هذا كلامه فظهر منه ان المراد بالجنس ههنا
 بمعنى المجاسة في المعنى الاعم لا بمعنى الجنس المنطقي فان الولاية على النفس ليس
 مقولا اعم على الولاية على المال وكذا حرج الاستيدان ليس مقولا على حرج
 المجاسة لكنهما يتجانسان في مطلق الولاية والحرج وهكذا صرح به
 في التقرير وقال وكانهم ارادوا من الجنس ههنا المجانس لان حرج الاستيدان
 ليس بمقول على حرج المجاسة حتى يكون جنسها مقولا عليها لكنها يتحدان
 في مطلق الحرج فيجانسا فيه ثم قال قيد بعضهم الجنس في هذا النوع بالجنس
 القريب لكن الاولى الاطلاق فان الاخوة من الابوين تؤثر في تقديم الاخ من
 الابوين على الاخ من الاب في ولاية الكلاخ الحاقا له بتقديمه في الارث فان
 الشرع اعتبر عين وصف الاخوة من الابوين في جنس هذا الحكم لاعينه فان

(فالنوع في النوع) اي مثال تأثير نوع
 الوصف في نوع الحكم (كالصغر
 في الولاية على النفس) كما يقال في الثيب
 الصغيرة انها صغيرة فثبت الولاية على
 نفسها في النكاح كالبر الصغرة بمجامع
 الصغر فقد ظهر اثر عين هذا الوصف
 وهو الصغر في عين الحكم المدعى تعديته
 وهو الولاية على النفس بالاجماع
 والمقصود التمثيل فلا ينافيه التركيب
 (والجنس في الجنس كسقوط الزكاة عن
 الصبي) فان العجز بواسطة عدم العقل
 الذي هو جنس لنوع الصبي مؤثر
 في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
 لسقوط الزكاة (والنوع في الجنس
 كسقوطها) اي الزكاة (عن لاعقل له)
 فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر
 في سقوط ما يحتاج الى النية وهو جنس
 لسقوط الزكاة (والجنس في النوع
 كعدم دخول شيء في الجوف في عدم
 فساد الصوم) فان الاحتراز عن شهوتي
 البطن والفرج الذي هو جنس لعدم
 الدخول مؤثر في عدم فساد الصوم
 (وقد يتركب البعض) من الاربعة (مع
 البعض فتصير الاقسام) للبيسط
 والمركب (خسة عشر اربعة للبيسط)
 حاصله من ضرب الاثنين في الاثنين لان
 المعتبر في جانب الوصف هو النوع
 او الجنس وكذا في جانب الحكم (والباقي)
 وهو واحد عشر (للمركب) لان التركيب
 امار باعي او ثلاثي او ثنائي اما الرباعي
 فواحد فقط واما الثلاثي فاربعة لانها
 يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي
 فذلك الواحد اما اعتبار النوع في النوع

الاخوة من الابوين نوع واحد في الموضعين والتقديم في الارث نوع مخالف
 للتقديم في الولاية لكنهما متشاركان في جنس التقديم كذا في السراج (قوله)
 فثبت الولاية) اي لوليها (قوله كالبر الصغيرة) اشار به الى انه لو قيس
 ثبوت الولاية على الثيب الصغيرة في النكاح على ثبوت الولاية في مالها لكان
 من قبيل تأثير النوع في الجنس على ما ذكرناه آنفا (قوله فلا ينافيه التركيب)
 يعني ان الشرع كما اعتبر عين الصغر في عين الولاية على النفس كذلك اعتبر عينه
 في جنس الولاية وجنسه في جنسها وجنسه في عينها فيكون من المركب الرباعي
 لكن المقصود التمثيل فلا يضر احتمال التركيب وفي التلويح اعتبار النوع
 في النوع يستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم
 التركيب الثنائي (قوله كسقوط الزكاة عن الصبي) اي كتأثير جنس الوصف
 في جنس سقوط الزكاة عن الصبي ففي كلامه حذف (قوله لنوع الصبي) اي
 اي لنوع صغر الصبي (قوله كعدم دخول شيء) اي كجنس عدم دخول شيء وهذا
 الاحتراز عن شهوتي البطن والفرج ففي كلامه حذف مضاف (قوله اما الرباعي
 فواحد فقط) وهذا النوع اقوى الانواع لان قوة الوصف باعتبار التأثير والتأثير
 بحسب اعتبار الشارع فكلما كثر الاعتبار قوى الاثار فيكون المركب اقوى
 من البسيط والمركب من اجزاء اكثر اقوى من المركب من اجزاء اقل مما دخل فيه
 اعتبار النوع في النوع ثم لا يخفى عليك ان كل ما ثبت تأثير عينه في عين الحكم
 يصح مثاله وقد مثله في التلويح بالسكر فان عينه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه
 الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم عين السكر مؤثر في وجوب
 الزاجر الذي هو اعم من الاخرى كالحرمة والدينوى كالحل ثم لما كان للسكر
 مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا
 في وجوب الزاجر ايضا (قوله فالباقي اعتبار الجنس في الجنس والنوع
 في الجنس والجنس في النوع) مثاله كالتييم عند خوف فوت صلاة العبد فان جنس
 الوصف هو العجز بحسب المحل مما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس اي في سقوط
 الاحتياج وهو جنس التيم وفي عين التيم ايضا لقوله تعالى فلم يجدوا ماء فقيموا
 اقامة لاحد العناصر مقام الآخر وايضا عدم وجد ان الماء وهو نوع العجز
 مؤثر في جنس التيم وهو عدم وجوب استعماله وسقوط الاحتياج اليه لكن نوع
 الوصف وهو خوف فوت صلاة العبد لا يؤثر في نوع الحكم اي في التيم من حيث
 انه تيم (قوله فالباقي النوع في النوع والنوع في الجنس والجنس في النوع)

قال في اعتبار الجنس في الجنس والنوع
 في الجنس والجنس في النوع واما الجنس
 في الجنس فالباقي النوع في النوع والنوع
 في الجنس والجنس في النوع واما النوع
 في الجنس فالباقي النوع في النوع
 والجنس في الجنس والجنس في النوع
 واما العكس فالباقي النوع في النوع
 والجنس في الجنس والنوع في الجنس
 والمجموع اربعة واما الثاني فستة لان
 اعتبار النوع في النوع ان تركب مع
 اعتبار الجنس في النوع او النوع
 في الجنس او الجنس في الجنس يحصل
 ثلاثة ثم اعتبار الجنس في النوع ان تركب
 مع اعتبار النوع في الجنس او الجنس
 في الجنس يحصل اثنان ثم اعتبار النوع
 في الجنس ان تركب مع اعتبار الجنس
 في الجنس يحصل واحد والمجموع ستة
 فالمجموع احد عشر واحشلة الاقسام
 المذكورة في الطولات (قيل و) تعرف
 العلة (بالدوران وهو الوجود ضد
 الوجود) اي وجود الحكم عند وجود
 الوصف ويسمى الطرد (وزاد البعض)
 على الوجود عند الوجود (العدم عند
 العدم) ويسمى الطرد والعكس (وزاد
 البعض عليهما قيام النص في الحالين) اي
 حال وجود الوصف وحال عدمه (و)
 الحال انه (لاحكامه) اي للنص وذلك
 لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين
 اضافته الى معنى الوصف فانما قد وجدنا
 وجوب الوضوء اذ ارا مع الحدث وجودا
 وعدمه والنص موجود حال وجود
 الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص
 يوجب انه كلما وجد القيام الى المصلاة
 وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب

مثاله كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وايضا علة
 للجنس وهو حرمة القراءة اعم من ان يكون في الصلاة او خارجها وجنس الحيض
 وهو الخروج من السيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو
 حرمة القراءة مطلقا (قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والجنس
 في النوع) مثاله الحيض في حرمة القربان فانه تأثير النوع في النوع وجنسه
 وهو الاذى علة ايضا لعين حرمة القربان وجنسها ايضا وهو وجوب الاعتزال
 (قوله فالباقي النوع في النوع والجنس في الجنس والنوع في الجنس) مثاله التيمم
 اذا لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المحل عن استعمال
 ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج وهذا تأثير الجنس في الجنس
 ثم النوع مؤثر في النوع ايضا بقوله تعالى فلم يجدوا ماء فتييمموا على ما ذكرنا ايضا
 عدم وجد ان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس اي في عدم استعماله دفعا للهلاك
 لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث انه
 تيمم (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في النوع) مثاله طهارة سور الفارة
 فان عين الطوف علة لعين الطهارة لقوله عليه السلام انها من الطوافين
 وجنسه ايضا وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها لعله للطهارة كما يابن الفلوات
 (قوله او النوع في الجنس) مثاله افطار المريض فان عين المرض مؤثر في جنس
 الحكم وهو التخفيف في العبادة وكذا يؤثر في عين الافطار بسبب الضرر (قوله
 او الجنس في الجنس) مثاله كولاية النكاح في المجنون جنونا مطلقا فانه من
 حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر في مطلق الولاية وهو جنس الحكم ثم انه من
 حيث انه عجز دائم بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغير
 فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه الولاية (قوله ان تركب مع اعتبار النوع
 في الجنس) كخروج النجاسة مطلقا فانه مؤثر في وجوب الوضوء ثم خرجها من
 غير السيلين وهو النوع مؤثر في وجوب ازالة النجاسة وهو الجنس (قوله
 او الجنس في الجنس) كالولاية في مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر في مطلق
 الولاية وهو الجنس ثم هو اي العجز مؤثر في الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس
 وهي النوع (قوله ان تركب مع اعتبار الجنس في الجنس) كما في عدم الصوم
 على الصبي والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر في سقوط العبادة للاحتياج
 الى النية ثم الجنس وهو العجز بخلاف في القوى مؤثر في الجنس ايضا وهو سقوط
 العبادة (قوله وتعرف العلة بالدوران) اتفق القائلون بالدوران على انه دليل

على

على صحة العلة من غير ملائمة وتأثير لئلا يتغير في تفسيره فقال بعضهم هو
 الوجود عند الوجود في جميع الصور ويسمى بالطرد ايضا وزاد بعضهم على
 ذلك العدم مع العدم وسموه بالدوران وجودا وعلما وبالطرد والعكس ثم اختلف
 هؤلاء فقال بعضهم انه دليل قطعي واليه ذهب المعتزلة وقال بعضهم ظني واليه
 ذهب بعض اهل الأصول وأكثر الجدلين وزاد بعضهم على الطرد والعكس
 ان يكون النص قائما في الحالين اي حال وجود الوصف وحال عدمه لكن لا يكون
 الحكم مطلقا الى النص بل الى الوصف واستدلوا عليه اي على اشتراط قيام النص
 في الحالين مع عدم ثبوت حكمه بانه لو لم يقم النص في الحالين مع عدم حكمه
 لتوهم اضافة الحكم الى اسم المنصوص عليه دون معنى الوصف كاضافة الحرمة
 الى اسم الخمر حيث اذا اشتد العصير ويسمى تخرا حرم واذا زالت الشدة واسم
 الخمر بان يصبر بخلا زالت الحرمة واذا قام النص في الحالين مع عدم حكمه علم
 ان الحكم مضاف الى المعنى دون النص وذلك انا قد وجدنا وجوب الوضوء دائما
 مع الحدث وجودا وعلما والنص وهو قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الايدي
 موجود في الحالين مع عدم حكمه وهو وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة
 وعدم وجوبه عند عدم القيام على المذهبين فانه غير ثابت في الحالين على ما بينه
 الشارح فلم من ذلك عليه الحدث اذ اول ذلك بل كان الحكم مضافا الى النص
 لما تخلف عنه كالم تخلف الحرمة عن اسم الخمر واستدلوا بالفرقة الاولى بان علل
 الشرع امارات غير موجبة وما هو كذلك لا حاجة فيه الى بيان معنى معقول
 فلا حاجة ثنا في القياس الى معنى معقول اما الاولى فلانها علامات لا موجبات
 لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى واما الثانية فلان كل ما هو علامة لم يشترط
 ان يكون معقول المعنى بل يشترط ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني
 والدوران يصلح لذلك التمييز لان الدوران مهما حصل ولم يمنع مانع من العلية
 حصل العلم او الظن عادة بان المدارعة للدائر ولان عدم الاطراد وهو انقضاء
 دليل فساد العلة فيكون الاطراد دليل صحتها هذا هو دليل الفرقة الثانية ايضا
 واجاب عنه اصحابنا بانه لا بد في القياس من وصف صالح للعلية على ما تقدم ولا شك
 ان كل وصف ليس يصلح للعلية بل لا بد له من وصف يتميز من سائر الاوصاف ولا
 يتميز ذلك الا بدليل مؤثر وهو الاجماع على علية او النص او المناسبة على ما ذكرنا
 قولهم ان علل الشرع امارات لا مؤثرات فلنا سئلنا انها امارات في حقه تعالى لكنها
 ليست بشاهد ولا دليل بالنسبة اليه تعالى وانما هي دليل وشاهد بالنسبة اليها

اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذ وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم فلان هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلى لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا حيث عبر بعدم الوجوب السند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا ايضا غير ثابت فعمل من ذلك عليه الحدث اذ لو لا ذلك لما تخلف الحكم عن النص (لان العلة الشرعية امارات فلا حاجة الى معان تعقل قلنا) ذلك في حقه تعالى واما في حقنا فلا احكام مستندة الى العلة كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل فحينئذ لا بد من التمييز بين العلة والشروط) وانما ذلك بمعان تعقل (والدوران مطلقا) اى سواء كان الوجود عند الوجود او معه العدم عند العدم (لا يفيد العلية) لجواز ان يكون ذلك باتفاق كلنى او تلازم تماكس او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله) لكن جعل هذا الحكم (حكم آه) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له حينئذ موجب لانقيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناول له النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التدرية في آية الوضوء ممنوع لانا لا نسلم قيام هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك اوجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه لاتحادهما فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضى بالماء مرتب على الحدث

وهي بالنسبة اليها مؤثرات لامارات لان الاحكام عندنا مستندة الى العلة دون الشرائط كاستناد الملك الى الشراء والقصاص الى القتل والحل الى النكاح والحرمة الى الطلاق فاذا كانت الاحكام مستندة الى العلة شرعا بالنسبة اليها لا الى الشرائط لا بد من التمييز بين العلة والشرائط وانما يتميز غيرهما بمعان تعقل لا بمجرد الدوران سواء كان بمعنى الوجود عند الوجود او بمعنى الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لان الشروط تراحم العلة في هذين المعنيين اى في الوجود عند الوجود وفي الوجود عند الوجود والعدم عند العدم فان الدوران كما يوجد مع العلة يوجد ايضا مع الشرط فان وجوب الزكاة كما يدور مع التمسك بدور ايضا مع الحول وجودا وعدما ولو سلم انه لا يراحم العلة في الدوران بل يخص الدوران بالعلة لكن يجوز ان يكون ذلك بانفساق كلنى او تلازم تماكس من الطرفين او يكون المدار لازم العلة او شرطا مساويا لها لانفس العلة فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة (قوله) لكن جعل هذا الحكم (حكم آه) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص علة ولا يكون له حينئذ موجب لانقيا ولا اثباتا ولا تناول له اصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة لم يتناول له النص المذكور الا عند القائلين بمفهوم المخالفة واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور مجازا حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب وهذا غير ثابت (قوله والقيام آه) اشارة الى الجواب عن الفرقة الثالثة وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من غير حكم امر لا يوجد الا نادرا فلا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا فيما هو من ادلة الشرع بان يبنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق التدرية في آية الوضوء ممنوع لانا لا نسلم قيام هذا النص بدون حكمه حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لولم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا وجوب الوضوء بشرط وجود الحدث لكنه كان كذلك اوجهين احدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى اوجاء احد منكم من الغائط اشتراط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل في سببه لاتحادهما فيه فان السبب في الوضوء والتيمم هو الحدث وانما يفارقه بحاله بان يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة انه لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضى بالماء مرتب على الحدث

ايضا اذا العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضي عند كل قيام
وفي كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضمار اي اذ اقمتم من مضاجعكم
او اذا اردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المصنوع كناية عن التنبه من
النوم والنوم دليل الحدوث قال في التلويح فعلى الاول يكون ذكرا لحدوث بطريق
دلالة النص واما على الثاني فالظاهر انه من قبيل المضمرة واطلاق دلالة النص
عليه اما لغوي بمعنى انه يفهم من النص او هو من قبيل المشاكلة او التغليب
او باعتبار ان القيام من المصنوع مما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا النسب انتهى
وفيه نظر لان فخر الاسلام جعل الاول من قبيل ذكر الحدوث بصيغة النص والثاني
بدلالته حيث قال ان وجود النص بدون حكمه في آية الوضوء غير مسلم لان
الحدوث لم يثبت في باب الوضوء بالتعليل بل بدلالة النص وصيغته اما الصيغة
فلانه ذكر التيمم معلقا بالحدوث والنص في البديل نص في الاصل لانه يفارقه
بحاله لاسببه واما الدلالة فقوله اذ اقمتم الى الصلاة اي من مضاجعكم وهو كناية
عن النوم والنوم دليل الحدوث انتهى قوله وصيغته عطوف على دلالة النص لاعلى
النص واختلاف شراحه فقال بعضهم ليس المراد بدلالة النص ما هو المصطلح
من دلالة النص بل المراد به ثبوته بمضمرة النص والمراد بالثبوت بالصيغة هو ان لفظا
من الفاظ النص يدل على المراد فانه تعالى لما ذكر الاحداث ثم ذكر عدم الماء
بقوله فلم تجدوا ماء ثم رتب الحكم على وجود الحدوث عند عدم الماء عرف بصيغة
هذا الكلام ان الامر بالتوضي عند وجود الماء مرتب على الحدوث ايضا على
ما صرح به في الكشاف وقال بعضهم المراد بالثبوت بالصيغة هو دلالة النص
المصطلح عليها وسمها بالصيغة لانها بتوسط اللفظ فان قيل اذا كان الحدوث
مراد في آية الوضوء على ما ذكرتم كما هو مراد في التيمم فارجح اختيار النظم على
هذا الوجه بل قضية الاصلية والبديلة تقتضي ان يصرح بالحدوث في وجوب
الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست القضية اجيب عنه بوجهين
الاول ان الماء مطهر بنفسه فاجاب استعماله دال على وجود النجاسة الحكمية
المقتفرة الى ازالته بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضي سابقة
حدوث فصرح معه بالحدوث الثاني ان في ترك التيمم بالحدوث في نص الوضوء
اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق
الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام
الى الصلاة بدون الحدوث فيحمل على الايجاب عند الحدوث عملا بحقيقة الامر وعلى

(واما حكمه) اى القياس (فالتعدية اتفاقا) يتناوب بين الشافعية (كالتعليل عندنا) فان حكم التعليل عندنا هو التعدية لكونه مرادفا للقياس خلافا للشافعي حيث جوز التعليل بالقاصرة ولم يجوزه كما سبق واذا كانت التعدية حكما للتعليل لازماله (فلا تعليل) اتفاقا (لا ثبات السبب) ابتداء كما حدث تصرف موجب للملك (او وصفه) ابتداء كاثبات السوم في الانعام لان التعليل لا يتصور حينئذ كما يظهر لمن يلاحظ معناه ولو سلم فيؤدى الى اثبات الشرع بالرأى (ولا) لاثبات (الشرط) لحكم شرعى بحيث لا يثبت ذلك الحكم بدونه كالشهود في النكاح (او وصفه) ككونهم رجالا لان هذا ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم تصور التعليل كما مر (ولا) لاثبات (الحكم) كصوم بعض اليوم (او وصفه) كصفة التوراة نصب احكام الشرع بالرأى فلا يجوز مع ما سبق (بل) التعليل انما هو (تعدية حكم شرعى من) الاصل (الثابت بالنص او الاجماع الى فرع هو نظيره) باتفاق بين اصحابنا (واختلف في تعدية السببية والشرطية) بمعنى انه اذا ثبت نص او اجماع كون الشئ سببا او شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة او شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية في الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام

التدب عند عدم الحدوث عملا بظاهر اطلاقه وانما ترك هذا الایمان في آية الغسل حيث ذكر فيها الحدوث بقوله تعالى وان كنتم جنبا الآية لان الغسل لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعیدین فقط فصرح بذكر الحدوث فان قيل فعلى ما ذكر يلزم ارادة معنيين مختلفين اعنى الايجاب والتدب لا يطربق الكتابة من لفظ واحد وذلك محال قلنا لا نسلم انه جمع بينهما في الارادة في حالة واحدة بل هو للايجاب اذا كان محدثا وللتدب اذا لم يكن محدثا ومعنى كل واحد منهما مر اذا اتى الاخر وهذه الابحاث كلها بناء على ان سبب الوضوء هو الحدوث واما على تقدير كون السبب هو الارادة فلا تتشبه هذه الابحاث (قوله كالتعليل) اى حكم التعليل ولو قال فكذا حكم التعليل عندنا لكان اظهر تأمل (قوله مرادفا) لوقال مساويا لكان اولى (قوله حيث جوز التعليل بالقاصرة) اى مع عدم التعدية فيها (قوله فلا تعليل اتفاقا) وذلك لان حكم التعليل اما التعدية كما هو مذهبنا او تعلق حكم النص بالعلة كما هو مذهب الشافعي ولا تصور للتعدية في اثبات السبب والشرط والحكم ابتداء وهو ظاهر ولا تعلق حكم النص بالعلة لعلم النص فيها فبطل التعليل اتفاقا ثم لا يخفى ما في تفرغ المصنف لان المفرع عليه ليس باتفاق بل على مذهبنا (قوله لا يتصور حينئذ) اى حين ارادة الاثبات ابتداء لان معناه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع ولم يوجد ذلك في الاثبات ابتداء (قوله الى اثبات الشرع بالرأى) اما في اثبات السبب فظاهر واما في اثبات صفة فلان السبب لما لم يعمل بدون صفة كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب بالرأى وذا باطل (قوله لان هذا) اى اثبات الشرط او صفته (قوله ابطال الحكم الشرعى) لان الحكم كان ثابتا قبل الشرط وبعد ما شرط له كان متعلقا ومعدوما قبل وجوده وصفة الشرط بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليهما كما يتوقف على الشرط (قوله مع ما سبق) من عدم تصور التعليل (قوله واختلف في تعدية السببية والشرطية) واعلم ان جملة ما يقع التعليل لاجله على ما ذكره فخر الاسلام اربعة الاول اثبات السبب ابتداء او وصفه الثاني اثبات الشرط او وصفه اثناء الثالث اثبات الحكم او وصفه ابتداء الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر مماثلة في التعليل والتعليل للاقسام الثلاثة الاول باطل لان في اثبات السبب وصفته اثبات الشرع بالرأى وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم الشرعى ونسخه بالرأى مع عدم تصور معنى التعليل فيهما وكذلك في اثبات الحكم وصفته ابتداء اثبات الشرع بالرأى لما فيه

من الابطال والفسخ بالرأى ولأن التعليل شرع مدو كالأحكام الشرعية
 لا مدفعاتها ولأنه لا بد في التعليل من أصل صالح للتعليل ليتعدى حكمه إلى الفرع
 ولم يوجد ذائق هذه الأقسام الثلاثة لأن الفرض في الأثبات ابتداء أي بدون
 أصل صالح للتعليل في اعتبار الشرع حتى لو وجد أصل صالح للتعليل في الشرع
 يجوز القياس في هذه الأقسام فإذا بطل التعليل لهذه الثلاثة بقي التعليل للراعي
 فصار الحاصل أن التعليل لأثبات العلة أو الشرط أو الحكم أو صفا فيها
 ابتداء باطل بالاتفاق ولأثبت حكم شرعي بطريق التعدي من أصل موجود
 في اعتبار الشرع بنص أو إجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لأثبات
 السبب أو الشرط أو صفة ما ابتداء بل بطريق التعدي من أصل ثابت في الشرع
 بمعنى أنه إذا ثبت بنص أو إجماع كون الشيء سببا أو شرطا لحكم شرعي فهل
 يجوز أن يجعل شيء آخر سببا أو شرطا كذلك قياسا على الشيء الأول عند
 تحقق شرائط التعليل والقياس وضروره في اللواطة مع الزنا بان الزنا شرع
 سببا للحد فهل تكون اللواطة أيضا سببا للحد قياسا على الزنا وفي النية في الوضوء
 مع النية في التيمم بان النية في التيمم شرعت شرطا لصحة الصلاة بالنص فهل
 تكون في الوضوء أيضا شرطا لصحته قياسا على النية في التيمم منعه عامة
 أصحابنا والمحققون من أصحاب الشافعي وجوزه بعضهم واختاره فجزء الأهل
 من أصحابنا وأحجج المانعون بوجوه الأول أنه مناسب مرسل فلا يعتبرهما الأولى
 فلان الفرع كاللواطة والنية في الوضوء مثلا وصف مرسل لان الفرض تغاير
 الوصفين أي الفرع والأصل والوصف الذي فرضناه أصلا كالزنا والنية في التيمم
 قد شهد لها أصل باعتبارها في الشرع لان سببتهما ثابتة بالنص ولم يشهد للفرع
 أصل باعتباره في الشرع فيكون مرسلا وأما الثانية فلان المرسل أما غريب
 أو معلوم الإنشاء أو ملامم والأولان لا يقبلان بالاتفاق والثالث لا يقبل على الأصح
 وإنما قلله الإمام والغزالي على ما تقدم للثاني ان علة الأصل وهي حفظ السبب
 في الزنا والانباء عن النية في التيمم مثلا متقدمة في الفرع إذ لا نسب في اللواطة حتى
 يحفظ بالحد وكذا الانباء في الوضوء بخلاف التيمم فإنه لغة هو القصد يقال تيممت أي
 قصدت وإذا اتقى علة الأصل في الفرع امتنع القياس لعدم الجامع الثالث الوصفان
 إما أن يكون بينهما جامع أو لافان لم يكن فلا قياس لعدم الجامع وهو ظاهر وان كان
 فاما ان يصلح ذلك الجامع مناط الحكم أو لا يصلح فان صلح فقد استغنى عن الالتفات
 إلى الوصفين وصار القياس في الحكم المرتب على ذلك الجامع فاتحد الحكم والسبب

وبالفرض انهما متعددان مثلا اذا ثبت ان ابلاج فرج في فرج مشتمى طبعاً محرم
 شرعاً يصلح سبباً للحكم صار القياس في وجوب الجلد في ابلاج اللواطه كما في ابلاج
 الزنا بجامع ذلك الوصف مع قطع النظر عن نفس اللواطه والزنا وسببتهما
 فكان هناك حكم واحد وهو وجوب الجلد وسبب واحد وهو ذلك الوصف ولا
 تعدد في الحكم ولا في السبب والمفروض ان هناك حكماً من الجلد والسبب وسببين
 الزنا واللواطه وان لم يصلح مناطاً فلا قياس حاصله انه لا بد في القياس في الاسباب
 والشروط من ان يقول الزنا سبب للمحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطه ليتمكن
 جعل اللواطه سبباً ايضا للمحد وحينئذ يكون الموجب للمحد هو ذلك المعنى المشترك
 لان الفرض انه صالح لكونه مناطاً له ويخرج الزنا واللواطه عن كونهما موجبين
 للمحد للاستغناء عنهما فلا قياس فيهما واحتج المجوزون بان القياس في الاسباب
 واقع والوقوع دليل الجواز وذلك لانه قيس سببية القتل بالثقل على سببية القتل
 بالمحدد وقيس سببية اللواطه على سببية الزنا واجيب بانه ليس محل النزاع لانه
 سبب واحد وهو القتل العمد العداوي وابلاج فرج في فرج محرم شرعاً مشتمى
 طبعاً والقتل بالثقل والمحدد واللواطه والزنا ملغى فكان الاصل والفرع ثابتين
 بعلة واحدة وهي حفظ النفس وحفظ النسب وانما النزاع فيما اذا ثبت سببية
 احد هما بالثبوت او الاجماع وسببية الآخر بالقياس عليه (قوله فظهر بهذا
 التقرير وجه صحة كلامه وان اعترف صاحب التنقيح آه) قال صاحب التنقيح
 نقلت هذا الفصل من اصول فقهاء الاسلام ولم ادر ما مراده فان اراد ان القياس
 لا يجري في الاسباب والشروط وصفاتها اصلاً فهذا لا يصح وقد قال في آخر
 الباب وانما انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد في الشريعة اصل يصح تعليقه فاما اذا
 وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور الا اذا كان لها اصل
 في الشرع فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها
 بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف
 القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة واحدة والحق في اثبات
 العلة انه ان ثبت عليهما المعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى
 يحكم بعليته لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك
 المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلاً بالمرسل وهذا هو المختلف فيه انتهى
 قوله لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى تفصيله ما ذكرناه في الوجه الثالث من وجوه
 المانعين وقوله وان لم يثبت اى وان لم يعلم ثبوت العلة في المقبس عليه بل وجد

فظهر بهذا التقرير وجه صحة كلامه
 وان اعترف صاحب التنقيح بعدم دراية
 مراده

بمجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لا يصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك
 المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليه بالنص والاجماع لانه تعليل بالمرسل
 اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب حولا ملائمة مثلا ان علية الزنا للحد يثبت
 بالنص والاجماع لكن لم يثبت ان علية الحد مبني على معنى آخر يشمله الزنا حتى
 يقاس عليه شئ آخر يستعمل على ذلك المعنى فيحكم بالقياس على سببية شئ آخر
 لذلك الحكم ايضا وهذا معنى ما قاله الشارح المحقق في شرح المختصر ان علة سببية
 المقيس عليه وهي قدر من الحكمة يتضمنها المقيس عليه متغية في المقيس اعني
 اللواطة اى لم يعلم ثبوت تلك الحكمة في المقيس لعدم انضباط الحكمة وتغابر
 الوصفين فيجوز اختلاف قدر الحكمة الجاصلة بهما واذا كان كذلك امتنع
 الجمع بينهما في حكم وهو السببية لان معنى القياس الاشتراك في العلة وبه يمكن
 التشرية في الحكم وقوله وهذا هو المختلف فيه اى يجوز عند من يقول بحكمة
 التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير او الملازمة ثم وجه ظهور صحة
 كلام فخر الاسلام بما ذكره الشارح انه حل مراد فخر الاسلام من قوله ان التعليل
 للاقسام الثلاثة الاول باطل على التعليل لاثباتها ابتداء لا بطريق التعديدية وبه
 وفق بين كلاميه (قوله فصل) في الاستحسان وهو في اللغة عد الشيء حسنا
 واختلفوا في معناه العرفي قيل هو دليل يتقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير
 عنه وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل هو العدول الى خلاف الظن
 لدليل اقوى وقيل هو تخصيص القياس بدليل اقوى منه وقيل وهو المروي
 عن الكرخي هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه لوجه
 هو اقوى حاصله هو العدول الى خلاف النظر لدليل اقوى منه وقيل وهو المروي
 عن ابي الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول
 الالفاظ لوجه هو اقوى منه وهو في حكم الطارى على الوجه الاول واحترز
 بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارى
 عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس يعنى فلا يلزم في مثله
 ان يكون الاستحسان قياسا بالعكس وقيل هو العدول عن حكم الدليل الى
 العادة لمصلحة الناس كدخول الحمام من غير تعيين زمان المكث ومقدار الماء
 المسكوب والاجرة وذلك على خلاف الدليل وعلى ما ذكره المصنف هو
 القياس الحنفى لعدم سبق افهام المجتهد اليه ولا شك في قبول الاستحسان على هذه
 التعاريف اما على الاول فلان المتبادر من الانقداح هو الثبوت والتحقيق

(فصل ان سبق الافهام) اى افهام
 المجتهدين اذ افهام العوام كالاهوام
 (الى وجه القياس) وهو المسمى
 قياسا جليا (بمخصص باسمه) اى
 اسم القياس (والا) اى وان لم تسبق
 اليه وهو الذي يسمى قياسا خفيا
 (فبالاستحسان) قد غلب اسم
 الاستحسان في اصطلاح الاصول
 على القياس الحنفى خاصة كما غلب اسم
 القياس على القياس الجلى تمييزا بين
 المقياسيين (وقد يسمى به) اى
 بالاستحسان (الاعم) اى اعم من
 القياس الحنفى وهذه التسمية في الفروع
 شائعة (وهو) اى الاعم (دليل
 يقابل القياس الجلى وهو) اى ذلك

الدا

لا الشك والتردد والالزم بطلان الاستحسان اتفاقا والالزم باطل اذا اتفقا
 على بطلانه بل الاتفاق على قوله وماتقل عن الشافعي انه قال من استحسنت فقد
 شرع فقناه من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل شرعي فهو الشارع
 لذلك الحكم لعدم اخذه من دليل شرعي واما الاستحسان الذي هو احد الأدلة
 الشرعية فلا نزاع في قوله ومن نازع فقد ابطل الشرع واذا كان المراد بالانقياد
 بمعنى الثبوت يكون مقبولا عند صاحب هذا التعريف لامر دود اول مترددا
 على ما ظن لان ما ثبت في نفس المجتهد يجب العمل به واما على باقي التعاريف
 الى السابع فظاهر لان العمل بالاقوى واجب واما على السابع فلان مستنده اما
 العادة الجارية في زمن النبي عليه السلام فقد ثبت بالسنة او في زمن الصحابة
 مع عدم انكارهم عليه فقد ثبت بالاجماع واما غير العادة فان كان نصا او قياسا
 لم يثبت حجته فقد ثبت بالنص والقياس وان كان شيئا آخر مما لم يثبت حجته فهو
 مردود بالاتفاق لكن هذا ليس بمحتمل والالزم بطلان الاستحسان بالاتفاق
 والالزم باطل واما على تعريف المصنف فظاهر ايضا لان ما سموه بالقياس الحنفى
 مقبول عندهم ولم يضعوا فيه خلافا فان قيل انه يلزم على اصح تعريفات
 المذكورة اعني ما ذكر فيه الاقوى ان يكون ترك الاستحسان بالقياس عدولا لمن
 الاقوى الى الاضعف وذا باطل في الشرع اجيب بانه انما يكون العدول بالنص
 معنى آخر الى قياس به بصبر ذلك القياس اقوى فلا يلزم المحذور (قوله كما
 في الاجارة) وهو قوله عليه السلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحرق عرقه فان الامر
 باعطاء الاجر دليل صحة عقد الاجارة وان اقتضى القياس عدم صحته لعدم
 المعقود عليه وقت الاجارة اعني المتقنة وفي السلم قوله عليه السلام وخص
 في السلم وفي اكل الناسي قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك
 (قوله كما في الاستصناع) يعني فيما فيه للناس تعامل مثل ان يأمر انسانا
 ليصنع له خفا مثلا بكذا او يبين صفة وفقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه
 الدراهم ولا يسلم فانه يجوز استحسانا والقياس تقدم جوازه لانه بيع معدوم
 في الحال (قوله لان المتبر هو التأثير) علة لا لو يتبين اخرين لم يذكرهما
 يعرف حالهما ما ذكره تأمل (قوله فانه نجس قياسا) وهذا لان البيور
 معتبر باللحم ولحم هذه الطيور حرام كلحم البهائم فكان سورها نجسا ايضا
 لتولدها من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطره
 بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرر او الاستحسان او الاحترام

(اما الاثر) كما في الاجارة والسلم وبقاء
 الصوم في الاكل ناسيا (او الاجماع)
 كما في الاستصناع (او الضرورة) كما
 في طهارة الحيض والابار (او القياس
 الحنفى وله) اى للقياس الحنفى (قسمان)
 الاول (ما قوى تأثيره و) الثاني
 (ما ظهر صحته وخفى فساده) اى اذا
 نظر اليه بادنى نظري صحته ثم اذا
 توأمل حق التأمل علم انه فاسد
 (والقياس) الجلى ايضا (قسمان)
 الاول (ما ضعف تأثيره و) الثاني
 (ما ظهر فساده وخفى صحته واول
 الاول) اى القسم الاول من الاستحسان
 (اولى من اول الثاني) اى القسم الاول
 من القياس (وثانى الثاني) اى
 القسم الثانى من القياس (اولى
 من ثانى الاول) اى القسم الثانى
 من الاستحسان لان المتبر هو التأثير
 لا الظهور فالاول وهو ان يقع القسم
 الاول من الاستحسان في مقابلة القسم
 الاول من القياس كسور سباع
 الطير فانه نجس قياسا على سور
 سباع البهائم طاهر استحسانا لانها
 تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر

والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة الثاني من القياس كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياسا لاستحسانا لان كلا منهما لما اشتمل على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يؤدي بالركوع كما يتأدى بالسجود لمناسبة ظاهرة بينهما فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز بلان تعذر الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة مقصودة وانما المقصود هو التواضع ومخافة المتكبرين وموافقة الطبيعين على قصد العبادة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا ان الأمور به سجد مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب عنه الركوع كما لا ينوب عن السجدة الصلاة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة مع انه لم يستحق بجهة اخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه اثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية الأمور به بغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطت الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانها لم يشترع عبادة وبخلاف السجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع لقوله تعالى اركعوا وسجدوا (فكل) من القياس والاستحسان (ينقسم عقلا)

آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما يصلح للاكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يصلح للاكل وهو نجس كاللحم والشحم كان شبه بالدهن الذي ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين الطهارة والنجاسة الحقيقية بان حرم اكله ونجس لعابه لكن جاز به والانتفاع به ولم يجعله نجاسة سباع الطير ايضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاحتج فيها الى القياس لانه قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور غاية النجس في الفرع اعني المخالطة وقد قابله استحسان قوي الاثر يقتضي طهارة مؤثره لانها تشرى بمنقارها على سبيل الاخذ والابتلاع والمقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا ينجس الماء بملاقاةه فيكون مؤثرها طاهرا كسور الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة الا انه يكره لنا ان سباع الطيور لا تحترق من الميتة والنجاسة كالدجاجة الخجلة وسواكن البيوت كراهة تحريم على اختيار الطحاري وتنزيهه على اختيار الكرخي وانما قلنا اختيار المحققين لان بعض المشايخ من اصحابنا قال لحم سباع البهائم يطهر بالذكاة كالجلد وقد نص على ذلك في موضعين من الهداية لكن الصحيح عندنا اختيار المحققين لان الحرمة في مثله آية النجاسة فعلى هذا الوصلى ومعه لحم سبع مذبوح من سباع الوحش لا تجوز صلاته على ما نقل عن الفقيه ابن جعفر (قوله والثاني وهو ان يقع آه) قال صاحب التوضيح في تعليقه في توجيه هذا انه لما جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكرنا كافي قوله تعالى وخررا كما لما بينهما من المناسبة من حيث اشتملها على التعظيم والانحناء جاز اقامته مقامه فعلا ايضا لتلك المناسبة وهذا قياس جلي سبق اليه الافهام الا ان الاستحسان ان لا يتأدى بالركوع كالسجدة الصلاة لا يتأدى به لان الامر بالشئ يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوباً بعينه ولا يتأدى بغيره وهذا القياس خفي فيكون استحسانا يقدم الاول عليه لكونه جلياً وورده التفازاتي بان عدم تأدى الأمور به بغيره قياسا على ان كان الصلاة اظهر واجلي من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره ثم قال والا قرب ان يقال ان كلا منهما لما اشتمل الى آخر ما ذكره الشارح (قوله كسجدة التلاوة) اي سجدة ما تلاه في الصلاة كما سيظهر لك من كلامه (قوله هو العمل بالمجاز) وذلك بان يجعل لفظ السجدة المذكورة في حق سجدة التلاوة مجازا عن الركوع بلا ضرورة (قوله ينقسم عقلا تارة آه) قال في السراج الهندي ان كلا من القياس والاستحسان امر شرعي لا يعتبر فيه

الاما اعتبره الشرع ولهذا شرطنا التأبير والملازمة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا
 فلما معنى لا يراد ههنا قلت مقصوده بيان الاحتمالات مطلانا ولهذا قال ينقسم
 عقلا فلا يضر ابراده واعلم ان كلا من الحصرين استقراني وحاصل التقسيم
 بالاعتبار الاول ان كلا منهما اما ان يكونا قويي الاثر او ضعيفي الاثر والقياس قويا
 او الاستحسان ضعيفا او بالعكس ففي الرابع يترجح الاستحسان قطعا لقوة
 اثره وضعف اثر القياس والمعتبر قوة الاثر وضعفه مثاله مسألة سور سباع
 الطير من الصقر والبازي على ما تقدم بيانه وفي الثلاثة الباقية يفتن عدم
 ترجيح الاستحسان واما ترجيح القياس في القسم الاول والثالث متيقن لاني القسم
 الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس معا على ما اشار اليه الشارح
 بقوله فاما ان يسقطا فعلى هذا لا يخفى عليك ما في قوله واما في الصور الثلاث
 الاخر فالقياس راجح على الاستحسان من الخلل بل الاولى ان يقول واما
 في الصور الثلاث الاخر فعدم ترجيح الاستحسان متيقن ثم وقوع التعارض
 في صورة القسم الاول اعني ان يكونا قويي الاثر ممنوع بل تمتع على ما صرح به
 في التوضيح حيث قال التعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
 قلت وكذا في القسم الثالث على ما سيظهر لك بيانه في التقسيم الثاني فاذا
 لم يقع التعارض في هاتين الصورتين فلا وجه لقوله القياس راجح على الاستحسان
 في هاتين الصورتين فبقى الثالث وهو ان يكون القياس قويا الاثر والاستحسان
 ضعيفا الاثر وله امثلة منها ما تقدم من مسألة سجدة التلاوة في الصلاة
 هل تؤدي بالركوع اولها ومنها له لو ادعى رجل ان رتهان عين في يدرجل
 كل واحد يقول رهنتي بالف وقبضته واقاما البيضة في الاستحسان يقضى بانه
 مرهون عندهما ويجعل كأنهما ارتتها معا لجهالة التارنج كما في الفرقى
 والهدمي وكما لو ادعى الشراء وفي القياس لم تقبل البيتان وتترك العين
 في يد ذي اليد لتعذر القضاء بالنصف لكل واحد منهما لتأديه الى الشروع
 المانع من صحة الرهن وبالكل لكل واحد منهما ايضا لانه ان يكون شيء
 واحد رهنا بعينه لريد وان يكون بعينه رهنا لعمر وفي زمان واحد وبالكل لواحد
 بعينه ايضا لعدم الاولوية فتعدى العمل بهما فنعين التساقط واخذنا بالقياس
 لقوة اثره الباطن وهو ان كل واحد منهما يثبت عقدا لنفسه بتسميته على حدة
 يكون وسيلة الى مثل حقه في الاستيفاء ولم يرض بمزاوجة الاخر في ملك اليد
 الحاصل بعقد الرهن وبالقضاء بالبيتين يثبت عقدا واحد يكون وسيلة الى شطر

تارة باعتبار القوة والضعف (الى قوى
 الاثر وضعيفه) فتكون الاقسام اربعة
 (ولا يرجح الاستحسان) على القياس
 في هذه الصور الاربع (عند التعارض)
 بين القياس والاستحسان (الا في) صورة
 واحدة وهي (ما اذا قوى اثره) اي اثر
 الاستحسان (وضعف اثر القياس) واما
 في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح
 على الاستحسان اما اذا كان اثر القياس
 اقوى فظاهر واما اذا تساوى في القوة
 فالقياس يرجح لظهوره او في الضعف
 فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس لظهوره
 (و) ينقسم تارة باعتبار الصحة والفساد
 (الى صحيح الظاهر والباطن و) الى
 (فاسدهما و) الى (صحيح الظاهر فاسد
 الباطن و) الى (العكس) وهو فاسد
 الظاهر صحيح الباطن وفي الجمع يكون
 القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه
 والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع
 التعارض على ستة عشر وجهها حاصلة
 من ضرب الاقسام الاربعة للقياس
 في الاقسام الاربعة للاستحسان (فالاول
 من القياس) وهو صحيح الظاهر والباطن
 (يرجح على كل الاستحسان) لظهوره
 (وثانيه) اي الثاني من القياس وهو فاسد
 الظاهر والباطن (مردود) بالنسبة الى
 الكل لغساده ظاهرا وباطنا (يبق
 الاخيران) من القياس وهما صحيح
 الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالاول
 من الاستحسان)

حقه في الاستيفاء وهذا ليس عملا على وفق الحجة فترسكناه بالقياس فان قيل لا نسلم استحالة رهن كل العين لكل منهما كيف وقد صرح محمدانهما لو ارتبنا عينان من رجل معا يجوز ذلك ويكون العين رهنا لكل منهما قلنا انما جاز هذا لانهما رضىا معا بذلك العقد وهو عقد واحد فيكون العين رهنا عند كل واحد منهما بحيث لو قضى دين احدهما كان للاخر امتساك جميعها لان الرهن ههنا اضيف الى جميع العين في صفة واحدة برضاها بخلاف ما نحن فيه لعدم رضى كل منهما بمزاجة الاخر ومنها اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب المسلم في ذرعان السلم فيه ففي القياس يتخالفان وبه نأخذ وفي الاستحسان القول قول السلم اليه ووجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في اصله بل في حقه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التخالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه ووجه القياس انهما اختلفا في المستحق بعد السلم وذلك يوجب التخالف وهذا القياس وان خفي اثره ولكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد بالاوصاف المذكورة لا بالاشارة الى العين فقطهر ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التخالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالنقعة في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوة اثره ومنها ان العبد اذا جرح حرا خطاه فخير مولاه بعد البرء فاختر الفداء ثم انتقضت الجراحة وسرت نفساومات من ذلك الجرح يخير ايضا في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لا يخير ويكون مختارا للدية وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب العقب رضىا من في الاستحسان وهو قول محمد وفي القياس لبس بضامن وهو قول ابي يوسف وبه نأخذ لقوته ومنها لو ان اربعة شهدوا على رجل بالزنا وشهد عليه رجلان بالاخصان وامر القاضي بوجه ثم وجد الامام شاهدي الاخصان عبيدين اورجعا عن الشهادة ولم يمت المرجوم بعد الا انه اصابته جراحات ففي القياس ان يقام عليه حد الزنا وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان يدرأ عنه الحد ويسقط ما بقى ومنها اربعة شهدوا على رجل بالزنا فقضى القاضي عليه بجلد مائة ثم شهد شاهدان انه محصن ولم يكمل الجلد ففي القياس ان يرجم وهو قول ابي يوسف ومحمد وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يرجم ومنها لو وكل المستامن مستامنا المخصوصة ثم لحق الموكل بدار الحرب وبقى الوكيل فان كان الوكيل وكيل المدعى لا ينزل في الاستحسان وله حق الخصومة وينزل

وهو صحيح الظاهر والباطن (يرجح عليهما) لصحته ظاهرا وباطنا (وثانيه) اى ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن (هل دود) لفساده ظاهرا وباطنا (بقى الاخيران) من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (فالتعارض بينهما) اى بين اخبرى الاستحسان (وبين اخبرى القياس) وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن والعكس (ان وقع مع اتحاد النوع) بان يتخذ القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن والعكس (فالقياس اولى) لظهوره (وان) وقع التعارض (مع اختلافه) اى اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس (فما ظهر فساد ابتداء) سواء كان قياسا واستحسانا (و) لكن (اذا توهم تبيين صحته اقوى من العكس) لان المعتبر ما يظهر بعد التأمل (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لا غير) اراد ان يفرق بين المستحسن بالقياس الخفى الذى هو المتبادر من اطلاق المستحسن

في القياس ولو كان الوكيل وكيل المدعى عليه فالقياس ان ينزل الوكيل
 والاستحسان ان لا ينزل في المسئلة الاولى اخذنا بالاستحسان وفي الثانية اخذنا
 بالقياس على ما في السراج الهندي ومنها رجل له ابن معتوه ولهذا المعنوه ابن
 من امة غيره بالتكاح فاشترى الاب هذه الامه لابنه المعنوه في القياس الشراء
 يقع للاب لا للمعتوه وفي الاستحسان يقع الشراء للمعتوه للاب وتأخذ بالقياس
 ومنها لو وقع رجل في بئر حفرت في طريق فتعلق بآخر وتعلق الآخر بآخر
 ووقعوا جميعا فافتوا فوجد في البئر بعضهم على بعض فان الحافر يضمن
 دية الاول ويضمن الاول دية الثاني والثاني دية الثالث ويكون ذلك على عواقلهم
 وهو القياس وبه تأخذ وفيها قول آخر وهو ان دية الاول تجعل اثلاثا على الحافر
 الثالث وعلى الوسط الثلث لانه جر الثالث عليه وثلاث الدية هدر لان الاول هو
 الذي جر الثاني عليه وامادية الثاني فنصفان نصفها هدر ونصفها على الاول
 وامادية الثالث فكلها على الثاني واذا لم يعرف من اى ذلك ماتوا بطل نصف
 ذلك كله واخذ بالنصف قال ابو عبد الله الجرجاني هذا القول استحسان ومنها
 ما قال محمد في نكاح الاصل رجل قال لعبد الله هذا ابني اولامته هذه ابنتي اوقعت
 العتق بالقياس وترك الاستحسان وانما اطبنا المثال في هذا القسم
 لما قال في الكشف سمعت من شيخى انه لم يوجد هذا القسم الا في ست مسائل
 اوسع فقد بلغ اثني عشرة كذا في السراج الهندي هذا هو الكلام في التقسيم
 باعتبار القوة والضعف واما التقسيم باعتبار الصحة والفساد فهو ان كلامهما
 اما ان يكون صحيح الظاهر والباطن او فاسد هما او صحيح الظاهر فاسد الباطن
 او بالعكس اى فاسد الظاهر صحيح الباطن وفي الجميع يكون القياس جليا بالمعنى
 السابق والاستحسان خفيا بالنسبة اليه ويقع التعارض بالاعتبار الثاني على ستة
 عشر وجها حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة توضح ان القياس الصحيح
 الظاهر والباطن اذا تعارض مع الاقسام الاربعة الاستحسان يرجح على كلاهما
 لظهوره وخفاء الاستحسان لان الفرض ان القياس جلي في الجميع والاستحسان
 خفي ففي اثنا عشر وجها والقياس الفاسد الظاهر والباطن مردود مطلقا
 ففي ثمانية اوجه حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للاستحسان في اخبرى
 القياس وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من الاستحسان
 وهو صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما لصحته ظاهرا وباطنا
 كمسئلة سور سباع الطير على ما تقدم والثاني من الاستحسان مردود

مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا ففي اربعة اوجه حاصلة من ضرب اخيري
 الاستحسان في اخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الطاهر
 الفاسد الباطن والقياس كذلك والثاني تعارض الاستحسان الصحيح الباطن
 الفاسد الظاهر والقياس كذلك والثالث تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر
 الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والرابع تعارض
 الاستحسان الصحيح الباطن الفاسد الظاهر والقياس الصحيح الظاهر الفاسد
 الباطن والشارح رحمه الله فصل وقال التعارض بين اخيري الاستحسان
 واخيري القياس ان وقع مع اتحاد النوع كما في الوجه الاول والثاني فالقياس
 اولى لظهوره بمعنى سبق الافهام اليه وان وقع مع اختلاف النوع كما في الوجه
 الثالث والرابع فظاهر فساد ابتداء من القياس او الاستحسان ولكن اذا توهم
 تبين صحته اقوى من عكسه لان المعنى ما يظهر بعد التأمل لا ما يظهر ابتداء
 وقال في التوضيح ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع ان امكن برجح القياس
 ثم قال انما قلنا ان امكن لاننا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة
 اى اتحاد نوعهما والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة من قوة الاثر والحكمة
 الباطنة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا
 في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما
 وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك باحدى الصفتين
 في الفرع فيوجد الحكم فيه ايضا فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس
 صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخره لانه لتفويض
 ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يترجم
 حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع فعلم ان تعارض قياسين صحيحين
 في الواقع ممتمنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين
 قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر
 والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن
 وبين استحسان كذلك انتهى فقد انكر التعارض في الصور الثلاث واحدة
 في التقسيم بالاعتبار الاول اعني قوين الاثر واثنين في التقسيم بالاعتبار الثاني
 اعني متحدى النوع ففي التعارض في الصورتين اعني مختلفي النوع والمضيق
 جرى على الظاهر وحكمه بوقوع التعارض في الصور المذكورة ايضا لان مقصوده
 بيان الاحتمالات العقلية في تعارض الاستحسان والقياس سواء كان من

والثلاثة الاخر بانه يعدى لا الباقية
للعُدول بها عن سنن القياس اللهم
الادلالة اذا تساوا في الوجوه المعتبرة
مثاله ان الاختلاف في الثمن قبل
قبض المبيع يوجب يمين المشتري فقط
قياسا لانه المنكر ويمينها استحسانا
اما البائع فلانه ينكر وجوب تسليم المبيع
بمقابله ما هو مضمون في زعم المشتري واما
المشتري فلانه ينكر زيادة الثمن وهذا
الحكم الذي هو التحالف يعدى الى
وارثيهما والى الوجر والمستأجر
اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل استيفاء
المنفعة واما بعد القبض فثبوته بقوله
عليه السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى
الوارث ولا الى حال هلاك السلعة وهذه
التعدية لاثنا في ماسبق ان من شرطها
ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس بلا تفرقة
بين الجلي والخفي لان المعدى حقيقة
حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين
على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة
التحالف وجريان اليمين من الجانبين
لما كانت حكم الاستحسان الذي
هو القياس الخفي اضيفت التعدية اليه
اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر
التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية
وهي ان تتوجه على المتنازعين في قضية
واحدة (وهو) اي الاستحسان (ليس
بتخصيص العلة) على ما توهمه البعض
من ان القياس ثابت في صورة
الاستحسان وسائر الصور وقد ترك
العمل به في الاستحسان لما نفع وعمل به
في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا
لما سياتي من ابطال تخصيص العلة

الادلة الشرعية او الايادى ماهومن الادلة الشرعية فقط ولهذا قال في ماسبق
وكل منهما ينقسم عقلا (قوله والثلاثة الاخر) اعنى الاستحسان بالاثرا والاجماع
او الضرورة (قوله اللهم الادلالة) اي الا ان يعدى بطريق الدلالة الاصطلاحية
اذا تساوا في الوجوه المعتبرة في الدلالة (قوله لانه المنكر) اي زيادة الثمن والاصل
ان اليمين على المنكر في جميع التصرفات لاعلى المدعى (قوله ويمينها استحسانا)
اي الاستحسان الخفي بمعنى عدم سبق الافهام اليه اذا لافهام اتماسبق في هذه
المسئلة الى يمين المشتري فقط لكونه منكرا (قوله الى وارثيهما) حتى اذا اختلف
الوارثان بعد موت البائع والمشتري تحالفا لان الوارث قائم مقام المورث
في حقوق العقد والحكم معقول فيتعدى (قوله واما بعد القبض) اي الاختلاف
الذي وقع في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يوجب يمين البائع بالقياس لان
المشتري لا يدعى لنفسه شيأ على البائع حتى ينكره البائع اذا المبيع مسلم اليه بل البائع
يدعى زيادة الثمن وهو ينكره فكان القياس ان يخلف المشتري فقط ولكنه ثبت
التحالف بالاثرا بخلاف القياس عند ابى حنيفة ومحمد وهو قوله عليه السلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فيقتصر على مورده فلا يعدى
الى الوارث ولا الى ما بعد هلاك السلعة ولا الى الاجارة (قوله بلا تفرقة بين الجلي
والخفي) فيه انه قد صرح في ماسبق ان المعدى يجوز ان يثبت بالقياس الخفي حيث
قال وان يكون المعدى حكما شرعيا ثابتا باحد الثلاثة او الخفي منه فعلم منه التفرقة
بينهما فلا وجه لما ذكره ههناأمل (قوله ليس بتخصيص العلة) يريد به الرد على من
انكر الاستحسان مستدلا بانه من قبيل تخصيص العلة فقال انه ليس من تخصيص
العلة بل صدم حكم القياس بمقابلة الاستحسان لعدم العلة للمانع من العمل مع
قيام العلة وهو المراد بتخصيص العلة على ما سياتي تفصيله (قوله فاتفى الحكم
لذلك) اي لعدم العلة لاثمن المانع عن عمل العلة الموجودة (قوله واما دفعه)
لما فرغ من تفسير القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه ليم يانه لانه
اتمائم اذا خلا عن الدفع والعلل قسمان طردية وهي التي تثبت عليها بالدوران
او الاخاله وهي غير معتبرة عندنا كتراصحابنا ولذا لم يتعرض رحمه الله لدفعها وقد
دفعوها باربعة اوجه التول بموجب العلة والمعانعة وفساد الوضع والمناقضة
ومؤثرة وهي التي ظهر اثرها بنص او اجماع بعد ملائمتها على ما تقدم وهي المعبرة
عندنا ولذا تعرض لدفعها بسبعة اوجه الاول النقص ويقال له المناقضة ايضا
الثاني المعانعة الثالث فساد الوضع الرابع فساد الاعتبار الخامس الفرق

(لان عدمه) اى عدم الحكم في صورة الاستحسان (ليس) لان العلة موجودة وقد تخلف عنها الحكم بطريق التخصيص بل (لعدمها) اى عدم العلة مثلا موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربية ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك (واما دفعة) اى دفع القياس بدفع علته (فبوجوه الاول) النقض وهو منع مقدمة لابعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم) كان يقال دليلكم بجمع مقدماته غير صحيح والاما تخلف الحكم عنسه في شئ من الصور ثم ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسوع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت الانص او اجماع ولا تصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وغيره والتحقيق ان التأثير قد يظن ولا تأثير وربما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة او قلب او فساد وضع ونحو ذلك وليس كذلك فالمناقاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض على القطع ولا قائل بذلك وايضا الخصم اذا سلم التأثير لا يورد اعتراضا اصلا واذا لم يسلمه يورد ايا ما شاء منه فلا وجه لتخصيص المؤثر ببعض دون البعض ولهذا اوردت وجوه الاعتراض (وزيد) اى يجب عن النقض باربعة طرق اشار الى الاول بقوله (بالوصف) وهو منع وجود العلة في صورة النقض) نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فتوقض بالقليل فتمنع الخروج فيه

السادس المعارضة السابع القول بموجب العلة والتصحيح من هذه الوجوه اثنان وهما الممانعة والمعارضة والباقي من الوجوه الفاسدة على ما صرح به فخر الاسلام اما العلة المؤثرة فان دفعها بطريق فاسد وبطريق صحيح اما الفاسدة فاربعة اوجه المناقضة وفساد الوضع وقيام الحكم مع عدم العلة والفرق بين الاصل والفرع واما القسم الصحيح فوجهان الممانعة والمعارضة وهذا لان عرض المستدل الاكراه باثبات مدناه بدليله وعرض المعارض عدم الاكراه عن اثباته به والاثبات به يكون بصحة مقدماته لتصلح للشهادة وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل بالقدح في صحته بمنع مقدمة معينة من مقدماته وهدم نفاذ شهادته بالمعارضة بما يقاومها ومنع ثبوت حكمها فالا يكون من القبولين فلا تعلق له بمقصود الاعتراض فلا يسمع ولا يلتفت اليه نعم منع المقدمة الغير العينية مسوع وله تعلق بمقصود الاعتراض لكنه غير مقبول فيما نحن فيه لما ذكره من عدم تصور المناقضة فيما ثبت بنص او اجماع وقال في التلويح والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل ولم يصرح المصنف انها من الوجوه الصحيحة او من الفاسدة بل اطلقه وقال الاول النقض وعرفه بان منع مقدمة لابعينها ببيان وجود العلة مع تخلف الحكم وهذا هو المسمى بالنقض الاجمالي في عرف المناظرة ثم ذكر في الشرح اختلافهم ورجح بما ذكره التلويح من انها من الوجوه الصحيحة مجياعا عن دليل الفرقة الاخرى بان ثبوت التأثير في العلة المؤثرة قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بطريق النقض عليه ولا يخفى عليك ان هذا انما يستقيم فيما اذا كان التأثير ثابتا بطريق الاستنباط اما اذا كان ثابتا بعبارة النص او اشارته او دلالاته او اقتضائه او بالاجماع فلا يستقيم وبهذا يمكن ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا بان حل مراد من عدها من الوجوه الفاسدة على المناقضة الواردة على العلة المؤثرة التي ثبت تأثيرها بالنص او الاجماع وحل مراد من عدها من الوجوه الصحيحة على ما ثبت تأثيرها بالاستنباط على ما يدل عليه قوله لا يثبت الانص او اجماع بطريق الحصر ثم فرع صحة الاعتراض بالنقض على ثبوت التأثير بطريق الظن (قوله) فالمناقاة انما هي بين التأثير في نفس الامر) هذا ناظر الى قوله ان التأثير قد يظن ولا تأثير وقوله وتمام الاعتراض على القطع ناظر الى قوله وربما يورد على المؤثر بعينه لا المناقاة بين التأثير الظني وتمام الاعتراض القطعي بل المناقاة بين التأثير في نفس الامر وتمام الاعتراض القطعي وكذا المناقاة بين التأثير في نفس الامر وعدم تمام

فانه الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت الجاسة بزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فان فيهما لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج والى الثانى بقوله (ومعناه) اى بمعنى الوصف (وهو منع وجود ما) اى المعنى الذى (له) اى لاجله (صار) اى العلة (علة في صورة النقص) وهو بالنسبة الى العلة كالناتج بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه الثالث كمنع الخلف فنوقض بالاستجاء فتمنع فى الاستجاء المعنى الذى فى المسح وهو انه تطهير حكمى غير معقول ولهذا لا يسن فيه الثالث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد الثالث فى المسح كما فى التيمم ويفيد فى الاستجاء والى الثالث بقوله (وبالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة فى صورة النقص) نحو القيام الى الصلاة مع خروج الجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السيلين فنوقض بالتيمم فى صورة عدم القدرة على الماء حيث يوجد القيام الى الصلاة مع خروج الجاسة ولا يجب الوضوء فنقول لانسليم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه والى الرابع بقوله

الاعتراض بل المتسافة بين التأثير فى نفس الامر وتمام الاعتراض (قوله ولهذا اوردت وجوه الاعتراض) اى لم افرق بين وجهه من وجوه الاعتراض الوارد على المؤثرة وقلت بوجوه (قوله نحو خروج الجاسة علة للانتقاض) يعنى لوقتنا فى الخارج الجس من غير السيلين انه خارج نجس من بدن الانسان فكان حدثا كالخارج من السيلين فنوقض بما لم يسل من موضعه الى ما يلحقه حكم التطهير بانه وجدت العلة اعنى خروج الجاسة ولم يوجد الحكم اعنى الانتقاض يدفع بمنع وجود العلة فى صورة النقص اى لانسليم وجود خروج الجاسة فى القليل لان الخروج هو الانتقال من الباطن الى الظاهر ولم يوجد ذلك فى القليل بل الموجود ههنا هو الظهور بزوال المانع اعنى الجلدة الساترة له وهو غير الخروج (قوله وهو) اى ذلك المعنى الذى لاجله صارت العلة علة بالنسبة الى العلة كالناتج بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى (قوله غير معقول) لان معنى المسح لفة هو الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير (قوله ولهذا) اى لتكون المسح تطهيرا حكميا غير معقول (قوله لانه) اى الثالث (قوله فلا يفيد الثالث فى المسح) اذ ليس فيه تطهير معقول حتى يفيد التأكد بخلاف الاستجاء فان التطهير فيه معقول يفيد التأكد (قوله وبالحكم آه) اورد فخر الاسلام لهذا ثلاثة امثلة احدها خروج الجاسة علة للانتقاض فنوقض بالاستحاضة اذ خروج الجاسة موجود فيها ولا انتقاض وثانيها ان ملكا بدل المعصوب علة لملك المعصوب فنوقض بالمدراد غصبه كان سببا وعلة لملك البديل ولم يوجد ملك المبدل وهو المدر لانه لا يكون مملوكا للغاصب بالظمان فاجاب عن هذين النقصين بانه انما تخلف الحكم فى صورتين لما منع وهو العذر ودفع الحرج فى الاستحاضة وحق المدر وعدم قابليته للمملوكية فى الثاني يعنى ان خروج دم الاستحاضة حدث الاله تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولم يعمل عمله فى الوقت لما منع العذر ودفع الحرج واذا زال المانع بخروج الوقت يعمل عمله حتى يلزمها الطهارة لصلاة اخرى بعد خروج الوقت وكذلك بدل المعصوب سبب لملك المعصوب اعنى المدر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين مدر وقن صح البيع فى القن بحضنه من الثمن ولو لم يكن السيد منه فلما فى حق المدر لما انعقد العقد فى القن كالمؤجر بين قن وحر حيث لا يتعقد السبب

في حق القن الا انه لم يثبت في المدبر مانع حتى المدبر وهو النظر له وثالثها ان حل
الاتلاف لاجياء المهجة لا ينافي العصمة كما في الخمصة فانه ان اكل مال الغير
في الخمصة لاجياء المهجة وجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال
الباغي ان العامل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاجله المهجة لا يجب عليه
الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاجياء المهجة ينافي العصمة فاجاب عنه باننا لانعلم
ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنف
بحل الاتلاف بل بالباغي ورد كل من هذه الاجوبة اما الجواب عن الاولين فلانه
ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة على ما صرح به في الكشف وغيره ونحن
لا نقول به واما عن الثالث فلان الحكم المدعي هو وجوب الضمان والعللة حل
الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال
الباغي وظاهر انه لا وجه لمنع انتفاء الحكم في الفرع اعني مال الباغي اذ لا تراعى
في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير للدفع بالحكم وايضا حل
الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير والكلام في المؤثر فان قيل
لانعلم اني الحكم وجوب الضمان بل هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة
معنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل با با حقة قتله لاقتناء روح المصول عليه
كافي الخمصة والعللة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي
حل الاتلاف مع عدم الحكم وهو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد
سقطت العصمة في حال الباغي ولم يجب الضمان على المتلف ودفع يمنع انتفاء
الحكم في صورة النقص اي لانعلم تحقق المنافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بل
عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالباغي لا بحل الاتلاف وعدم المنافاة
بين الشئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود احدهما انتفاء الاخر
بسبب من الاسباب اجيب بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون
تحقيقه في مال الباغي مع المنافاة هيضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم
سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه ولهمته المحذورات عند الشارح رحمه الله
عن التمثيل بالامور المذكورة الى نحو القيام الى الصلاة مع خروج العجاسة
علة لوجوب الوضوء وللقض بالنميم والدفع يمنع تخلف الحكم في صورة التميم
(قوله نحو خارج نجس اذ) اي لو علمنا في الخارج من غير السبيلين انه خارج
نجس فيكون حدثا كالخارج من احد السبيلين فنوقض بدم الاستحاضة بانه
خارج نجس لكنه ليس بحدث فتخلف الحكم فرد بالفرض وهو ان يقال

(و بالفرض وهو ان يقول الغرض)
من هذا التعليل والحق الفرع بالاصل
(التسوية) بينهما في المعنى الموجب
للحكم (وقد حصلت) التسوية فكما
ان العلة موجودة في الصورتين فكذا
الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر
في الفرع فكذا في الاصل والتسوية
حاصلة بكل حال فلا يكون ذلك نقضا
نحو خارج نجس فنوقض بالاستحاضة
فرد بان الغرض التسوية بين السبيلين
وغيرهما فانه حدث في السبيلين لكن اذا
استمر يصير عفوا فكذا هنا فلا نقض
وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
لان الناقض يدعي امرين ثبوت العلة
وانتفاء الحكم فلا يصح رده الا بفتح
احدهما

ان المقصود من هذا القياس التسوية بين الفرع وهو الخارج من غير السبيلين
 وبين الاصل وهو الخارج من احد السبيلين وقد حصلت التسوية بينهما فان
 الخارج من احد السبيلين حدث ما لم يدم فاذا دام صار عفو اقيام وقت الصلاة
 كدم الاستحاضة وسلس البول فكذا الخارج من غير السبيلين حدث ما لم يدم
 فاذا دام صار عفو كالجرح السائل واولم يجعل عفو في الفرع ايضا لم يخالفه
 الفرع الاصل وذا باطل فثبت التسوية وهي المقصودة من القياس فلا يكون مثل
 دم الاستحاضة وسلس البول نقضا على القياس لانا لانسلم انتفاء الحكم فيهما بل
 الحكم وهو الحدث وانتفاض الوضوء موجود فيهما ولا يضره العفو بالاستمرار
 (قوله لاعتبار عدم المانع فيها) اي في العلة (قوله والى هذا ذهب فخر الاسلام
 وتبعه المتأخرون) وهو مذهب مشايخ ما وراء النهر غير القاضي ابي زيد وهو
 اظهر قولي الشافعي واستدلوا عليه بوجوده الاول ان الوصف الذي جعله المعلن
 علة اذا وجد خاليا عن الحكم في صورة فلا يخلو من ان يقول امتناع الحكم فيها
 اما المانع او المانع والثاني ظاهر الفساد لان تخلف الحكم عن العلة بدون المانع
 دليل الفساد وكذا الاول لان العلة الشرعية امارات وادلة على احكام الشارع
 فكان بمنزلة ما لوصف الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
 انما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية وذا باطل
 الثاني ان معنى التخصيص قيام الدليل على ان العلة لا تدل في هذا الموضع على
 الحكم وذا لا يجوز لاستلزامه منع الدليل عن دلالة وهو باطل فان قال ذلك
 الدليل يدل على ان العلة دليل في حال دون حال وليس فيه منع الدليل عن دلالة
 فنقول له لا معنى صار علة في تلك الحالة فان قال بالاثرا وبالاخالة او بغيرهما
 فنقول ذلك المعنى يوجب ان يكون الوصف دليلا على كل حال والا لا يكون علة
 فان قال هذا الوصف علة بشرط عدم المانع الا ان اترك ذكره واختزنه كما انكم
 تقولون العمل بالعموم واجب وتعنون به ما لم يعم دليل المنع من اجرائه على عمومه
 فنقول ان كان هذا الشرط مقرونا بالعلة لم يكن تخصيصا للعلة وانما يكون استيفاء
 وتكميلا لاجزائها فزات المنازعة وان لم يكن مقرونا كان ذلك نقضا للعلة
 لا تخصيصا لها الثالث ما ذكره ابو الحسين البصري ان معنى قولنا لا يجوز
 تخصيص العلة ان تخصيصها يمنع من كونها امارا وعلامة على الحكم في شئ من
 الفروع واذا منع تخصيصها من كونها علامة على الحكم قدم ما اردناه وبيانه
 على ما ذكره صاحب الكشف انا اذا علمنا ان علة نحرى بيع الذهب بالذهب

(ثم ان رد) النقض (بها) اي بهذه
 الطرق الاربعة فقد (ثم) التعليل
 (والا) اي وان لم يرد بها (فان لم يوجد
 في صورة النقض مانع) من ثبوت الحكم
 (بطلت العلة) لامتناع تخلف الحكم
 عن الدليل من غير مانع (وان وجد)
 مانع (فلا) تبطل العلة (اما لاعتبار
 عدم المانع فيها) اي للقول بان عدم
 المانع جزء من العلة او شرط لها ليكون
 انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على
 انتفاء العلة بانتفاء جزئها او شرطها
 والى هذا ذهب فخر الاسلام وتبعه
 المتأخرون (واما تخصيص العلة)
 كما ذهب اليه الاكثرون

متفاضلا هي كونه موزونا ثم علمنا مثلا باباحة بيع الرصاص بالرصاص متفاضلا
 مع انه موزون ايضا لم يخل من ان يعلم ذلك بعلة اخرى تقتضى اباحته اقوى من
 علة تحريم بيع الذهب او ان يعلم ذلك بنفس وان لا يعلم علة اباحته فان علم ذلك
 بعلة تدل على اباحته او بنص يدل على اباحته فحينئذ تكون علة حرمة بيع الذهب
 بالذهب متفاضلا بمجموع كونه موزونا وعدم علة الاباحة فتبين بعد التخصيص
 ان العلة لم تكن كونه موزونا فقط وقد فرضنا انه هو العلة وان لم يعلم علة
 اباحته كانت العلة مقصورة على كونه رصاصا فحينئذ تكون علة تحريم بيع
 الذهب بالذهب بمجموع كونه موزونا وعدم كونه رصاصا وقد فرضنا ان العلة
 كونه موزونا فقط ثبت ان التخصيص يخرج العلة عن كونها علامة على الحكم
 الرابع ان جواز تخصيص العلة يؤدي الى تصويب كل مجتهد لان صحة الاجتهاد
 انما ثبت بعد تأثيره بسلامته عن المناقضة وفساده بالمناقضة فاذا جاز تخصيص
 العلة امكن لكل مجتهد اذا ورد عليه نقض في علمه ان يقول خصصتها بدليل
 ويتخلص من النقص فيسلم اجتهاده من الخطاء فيكون اجتهاد كل مجتهد صوابا
 وفي ذلك قول بالاصح اذا اصحح في قول المجتهد ان يكون مصيبا ولما كان
 عند المعتزلة كل مجتهد مصيبا صار اجتهاده كالنص فيقبل التخصيص كالنص
 ولما جاز الخطاء على المجتهد عندنا جاز ان تكون علمه متفوضة ولا تقبل الخصوص
 واجيب عنه باننا لانسلم تأديته الى تصويب كل مجتهد وانما يؤديه اذا قيل منه مجرد قوله
 خص هذا مانع اما لو اشترط بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم ذلك اذ لا ينسب
 لكل مجتهد فيما ذهب اليه ان يعال بعلة مؤثرة ثم بين مانعا صالحا عند ورود
 النقض على علمه وايضا لو كان هذا مؤديا الى تصويب كل مجتهد لكان ما ذهبتم
 اليه من اضافة عدم الحكم في صورة التخصيص الى عدم العلة مؤديا الى تصويب
 كل مجتهد ايضا اذ لكل مجتهد ان يقول اذا ورد عليه نقض قد عدت علمي
 في صورة النقص اما زيادة وصف وهو مانع او خصايه وهو فوات شرطه
 ويتخلص بذلك من النقض فتبقى علمه صحيحة فيكون كل مجتهد مصيبا على اننا لانسلم
 اولائه اذا تخلصت العلة من النقض بسلم اجتهاده من الخطاء في نفس الامر حتى
 يلزم ان يكون كل مجتهد مصيبا في نفس الامر غاية ما في الباب انه يسلم اجتهاده
 من الخطاء في ظنه ويجب عليه العمل بما دى اليه اجتهاده ولا يلزم منه صوابه
 في نفس الامر (قوله كما ذهب اليه الاكثرون) من اصحابنا واصحاب الشافعي
 واستدلوا عليه بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص

لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدح في كون الوصف حجة والجامع
 بينهما كونهما من الأدلة الشرعية أو جع الدليلين التعارضين وسره ان نسبة
 العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده ومجاله والنقص لما منع معارض الوصف للعلة
 يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض واجب غنة بان
 التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعدبها من الاصل اعني الادلة اللفظية الى
 الفرع اعني العلة لان التخصيص ملزوم للجماز لان ذكر العام وازادة
 الخاص مجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللوازم بالشيء يوجب
 اختصاص ملزومه بذلك الشيء واللازم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال
 فلا تعدى الى غير اللفظ اى الى العلة الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لجمع
 صور الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لما منع من ثبوت الحكم وهو دليل الاستحسان
 ولاعنى بتخصيص العلة الا هذا واجب عنه بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان
 ترك القياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لما منع
 مع تحقق العلة لوجهين احدهما ان القياس بل الوصف في القياس ليس بعلة
 عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل
 اقوى منه فانتفاء الحكم في صورة النقص مبنى على عدم العلة لاعلى تحقق المانع
 عن الحكم مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود
 الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة
 من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه
 ولو لمانع لا يكون علة الثالث ان يتخلف الحكم عن العلة يحتمل ان يكون لفساد
 في العلة ويحتمل ان يكون المانع من ثبوت الحكم واذا بين المانع انه لا يمنع يجب قبوله
 لانه بيان احد المجملين فيكون بيان تفسير وهذا نظير العلة العقلية فان الحكم
 قد يتخلف عنها للمانع كما لا حراق بالنار فانه يتخلف عن ابراهيم عليه السلام
 وعن الحشب الملتطخ بالطلق المحلول والجواب عنه ما ذكرناه في بيان قول ابن الحسين
 البصرى وهو انه قد تبين بعد بيان المعلن ان العلة هو مجموع الوصف مع عدم
 المانع وهو خلاف الفرض لان الفرض ان العلة هو الوصف فقط الرابع ان العلة
 الشرعية اماره على الحكم لا موجبة له وانما صارت اماره بجعل جاعل بخازان
 يجعل اماره عليها في محل ولم يجعل في محل كما جازان بجعل اماره في وقت دون
 وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرج عن كونها اماره لان الامارة
 لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم عند ما

كالغيم الرطب في الشتاء اماره للمطر وقد يختلف في بعض الاحايين والمواضع
 والجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول ان العلة الشرعية امارات على الحكم من
 الشارع فكان بمنزلة النص من الشارع ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم
 في كل موضع وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة في الادلة الشرعية
 وذا باطل الخامس القياس على العلة المنصوصة فان تخصيص العلة المنصوصة
 جائز بالاتفاق فان الله تعالى جعل السرقة والزنا علتين للقطع والحد وقد يوجد
 سارق لا يقطع وزان لا يحد الى غير ذلك من العلة الشرعية ولما جاز تخصيص
 المنصوصة جاز تخصيص المستنبطة ايضا لان ما يجوز على الشيء او يستحيل عليه
 لا يختلف باختلاف طرقه ولم يوجد في العلتين الا اختلاف الطريق فانه
 في احدهما النص وفي الاخرى الاستنباط وذلك لا يوجب الاختلاف فيهما ابدا
 ما ثبت ان كل واحدة منهما علة والجواب عنه ان جواز التخصيص في المنصوصة
 غير مسلم ودعوى الاتفاق في محل النزاع غير مسهوع كيف وقد صرحوا ان مختار
 عبد القاهر البغدادي وابي اسحق الاسفرائيني وهو المتقول عن الشافعي ان
 لا تخصيص في المنصوصة وما ذكره انه قد يوجد سارق لا يقطع وزان لا يحد
 ليس تخصيصا بل لعدم العلة لان العلة للقطع والحد هو السرقة والزنا مع
 الشرائط التي اعتبرها الشارع وعدم المانع على ما بين في كتب الفروع فعدم
 الحكم مضاف الى عدم العلة اما الانتفاء شرطها اول وجود المانع واعلم انهم قالوا
 ان هذا الاختلاف مبنى على القول بعروض العموم للمعاني فن جوزه جوزه
 تخصيص العلة ايضا من غير ابطال العلية بالتخلف في صورة التقص كما جوزه
 تخصيص العام من غير ابطال ومن لم يجوز ذلك لم يجوز هذا ايضا فقلت لا يخفى
 عليك ان ما ل هذا قياس العلة على الادلة اللفظية وقد تقدم جوابه في الوجه
 الاول من وجوه المجوزين وقالوا ايضا ان فائدة هذا الاختلاف انه اذا وجدت
 العلة ولم يوجد الحكم في صورة هل تخرج العلة عن كونها علة في غير هذه الصورة
 حتى لا يجوز التعليل بها اصلا في صورة من الصور ام لا تخرج فعند المجوزين ان
 التخلف للمانع في صورة لا يمنع من العلة عند عدم المانع ولا يوجب انتفاضها وعند
 المانع لا يجوز التعليل بها اصلا فيكون من شروط العلة عدم التخصيص مثلا ان
 الزنا للمهر يكن علة للحد في صورة لم يكن علة ايضا في جميع الصور وانما العلة له هو
 مجموع الزنا والشرائط وارتفاع الموانع وهذا المجموع انما وجد وجد الحد بلا
 تخلف اصلا وقيل فائدة الاختلاف ان عدم الحكم في صورة التقص مضاف الى

وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار
تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن
تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقصرا على
المحال الاخر (فعلى هذا) اى على القول
بتخصيص العلة (مانع الحكم) سواء
منه بعد تحقق العلة وهو المانع المعبر
في تخصيص العلة او منعه بواسطة منع
العلة (خسة) لان للحكم ابتداء وتماما
ودواما وكذا للعلة ابتداء وتماما ولا
عبء فيها للدوام بل التمام كاف لخروج
النجاسة للحدث الاول (مانع من انعقاد
العلة) كما انقطاع الورق الرمي
في المحسوسات وكبيع الخرق الشرعيات
(و) الثاني مانع من (تمامها) كما اذا
حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه
وهذان ليسا بمتعبرين في تخصيص
العلة (و) الثالث مانع من (ابتداء
الحكم) كما اذا اصاب السهم فدفعه
الدرع وكخيار الشرط (و) الرابع
مانع من (تمامه) كما اذا اتمل بعد
اخراج السهم والمداواة وكخيار الزوئية
(و) الخامس مانع من (نزومه) كما اذا
جرح وامتد حتى صار طبعاله وامن
وكخيار العيب فان قيل ان اريد بالحكم
القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح
فهو لازم على تقدير ضرورته بمنزلة
الطبع قلنا الحكم هو الجرح على وجه
يفضى الى القتل لعدم مقاومة الرمي
فالاند مال مانع من تمام الحكم لحصول
المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجرح
صاحب فراش

عدم العلة عند المانع والى وجود المانع عند المجوزين ولا يخفى عليك ان هذا
نزاع قليل الجدوى (قوله وذلك) اى تخصيص العلة (قوله باعتبار تعدد المحال)
وذلك لان العلة عبارة عن الوصف وذلك معنى واحد شخصى لا يتصف بالعموم
الاباعتبار المحال لابعبار نفسه (قوله فعلى هذا) الاولى ان يقول فعند القائلين
بالتخصيص يعنى ان مانع الحكم عند القائلين بتخصيص العلة خسة وان
لم تكن خستها منية على تخصيص العلة ولقائل ان يقول ان المتفرع على تخصيص
العلة ليس الموانع الخسة بل تقسيم الموانع الى خسة فيتمد بتسليم كلامه (قوله
وكبيع الخرق) فان البيع علة للملك فاذا اضيف الى الحر كان ذلك مانعا عن انعقاد
العلة لعدم المحل (قوله وكبيع ما لا يملكه) اى بغير اذن مالكه فانه يمنع تمام
الانعقاد في حق المالك ولهذا يتوقف على اجازته ويبطل بموته قبل الاجازة
ولا يمنع الانعقاد في حق العاقد ولهذا يلزم العقد باجارة المالك وليس للفضول
حق ابطاله (قوله وكخيار الشرط) فانه يمنع ابتداء الحكم وهو الملك حتى لا يخرج
المبيع عن ملك البائع ولا يدخل في ملك المشتري بخيار البائع وكذا لا يخرج الثمن عن
ملك المشتري ولا يدخل في ملك البائع بخيار المشتري (قوله كما اذا اتمل) يقال
انتملت القرحة وصلحت كذا في المغرب (قوله وكخيار الزوئية) فانه يمنع تمام
الحكم حتى يتمكن المشتري من الفسخ بدون قضاء ولا رضى لعدم التمام (قوله
وكخيار العيب) فانه يمنع لزوم الحكم لان تمامه حتى كان للمشتري ولاية التصرف
في المبيع ولم يتمكن من الفسخ بدون قضاء اورضى لتمام الملك ولكن له ولاية الرد
بالعيب بعد القضاء اورضى لكونه غير لازم والفرق بين الخيارات الثلاثة مذكور
في المطولات (قوله فهو غير ثابت) فلا وجه لمنع تمامه وزومه لانها لا يتصور ان
الابعد الثبوت (فقد عدمت) اى عدمت العلة بانعدام الاطلاق بزيادة
الخيار (قوله وهذا معدوم في المعدور) لان فيه جرحا فاتفق جزء العلة اعنى
عدم الجرح (قوله فقيل القياس اه) يعنى استدلال القائلون بعدم قبول
المانعة في نفس الحجة بان القياس هو الحاق الفرع بالاصل الجامع وقد حصل ذلك
وثبت مدعا فلا يكلف اثبات ما لم يدعه وتقرر ما ذكره من الجواب ظاهرا
واستدلوا ايضا بان مجرى المانع عن بيان فساد علته دليل على صحة علته اذ طرق
عدم العلية من كون الوصف طرديا ومن التعليل بل لعدم وغيرهما مما لا يخفى على
المتجهد والمناظر فلو وجدوا احد من هذه الطرق لوجدته المناظر ولو وجدته لاطهره
فلما يظهر علم اتمامه بوجد فالفرار الى مجرد المنع دليل على صحة علة التعليل والى هذا

فلا يمنع تحقق عدم المقاومة إلا أنه
 مادام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة
 بالاند مال ويحتمل ان يصبر لازما
 بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً فقد
 منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً
 من لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى
 على التسامح والا فإرعى علة للمضى
 والمضى للاصابة وهي للجراحة وهي
 لسيلان الدم وهو زهوق الروح (ثم
 عدمها) اى عدم العلة قد يكون
 (ازيادة وصف) كما ان البيع المطلق
 علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدت
 (اولتصانه) كالحارج النجس مع
 عدم الجرح علة للانتقاص وهذا
 معدوم في المعذور (الثاني الممانعة
 وهي منع مقدمة بعينها) امامع السند
 او بدونه ولما كان القياس مبنياً على
 مقدمات هي كون الوصف علة
 ووجودها في الاصل وفي الفرع
 وتحقق شرائط التعليل السابقة وتحقق
 اوصاف العلة من التأثير وغيره كان
 للمعتز ان يمنع كلام من ذلك (ففي
 المؤثرة اما) ان تقع الممانعة (في نفس
 الحجبة) بان يقول لانسلم ان ما ذكرت
 من الوصف علة او صالح للعلة
 واختلاف في قبولها في نفس الحجبة
 فقيل القياس الحاق فرع باصل
 لجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات
 ما لم يدعه واجيب بانه لا بد في الجار
 من ظن العلة والا لادى الى التمسك
 بكل طرد

اشار بقوله فلهذا يحتاج في جريان الممانعة في نفس الحجبة الى آخره واجيب عنه
 بانه يقتضى ان كل دليل عجز المعتز عن ابطاله وبيان فساده فهو صحيح حتى
 دليل حدوث العالم واثبات الصانع وليس كذلك فان حدوث العالم وثبوت الصانع
 وان كان حقاً لكن لا يصح دليلهما بمجرد عجز المعتز عن ابطاله بل لا بد من بيان
 وجه دلالة وصحة ترتيبه حتى انه يبطل بمجرد المنع الذي لا يقدر المستدل على
 دفعه فاذا ثبت ان الممانعة في نفس الحجبة مسموعة والاعتراض صحيح فطريق دفعه
 اثبات العلية بمسالك من مسالك العلية من الاجماع والكتاب والسنة والمناسبة
 على ما تقدم ثم يرد على كل مسلك بما يليق به من الاسئلة المخصوصة به اما على
 الاجماع فبمنع وجوده او بمنع دلالة السكوت على موافقة الكل في صورة الاجماع
 السكوتي او بالمعارضة باجماع آخر او بتواترهما على ظاهر الكتاب كما استدل
 في مسألة بيع الغائب بقوله تعالى احل الله البيع فبوجوه الاول الاستفسار اى
 طلب بيان معنى اللفظ الثاني منع ظهوره في الدلالة فانه خرج صوراً لا تخفى كبيع
 الملاقيح والمضامين وبيع الخمر والخنزير وبيع امهات الاولاد ولا نسلم ان اللام
 للعموم فانه قد يحى للخصوص ايضا الثالث التأويل وهو انه وان كان ظاهراً
 فيما ذكرت لكن يجب صرفه عنه الى محمل مر جوح بدليل يصبره راجحاً بقوله
 نهي عن بيع الغرر وهذا اقوى لانه عام لم يتطرق اليه تخصيص او التخصيص فيه
 اقل الرابع الاجمال فان ما ذكرناه من وجه الترجيح وان لم يصبره راجحاً فانه
 يعارض الظهور فيبقى مجمل الخامس المعارضة باية اخرى نحو قوله تعالى لا تأكلوا
 اموالكم بينكم بالباطل وبيع الغائب لم يتحقق فيه الرضى فيكون باطلاً او يحدبث
 متواتر كما ذكرناه السادس القول بوجبه مثل ان يقول سلنا حل البيع لكن
 الخلاف في صحته باق بعد فانه ما اثبتناه واما على ظاهر السنة فمثل ما يرد على ظاهر
 الكتاب من الوجوه الستة المذكورة مع زيادة تختص بها وهو الطعن في السندان
 يقول هذا الخبر مرسل او موقوف اوق رواية قدح وقس عليه ما يرد على
 المناسبة والتفصيل في شرح المختصر للمحقق (قوله لكن لانسلم وجودها في الاصل)
 مثاله ان يقول في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعة فلا يقبل جلده الدباغ
 كالخنزير فيقول المعتز لانسلم ان الخنزير يغسل من ولوغه سبعة فالحيوان عن
 هذا الاعتراض باثبات وجود الوصف في الاصل بما هو طريق ثبوت مثله لان
 الوصف قد يكون حسياً فالحس او عقلياً فبالعقل او شرعياً فبالشرع وقد يجمع
 هذه الثلاثة نحو ما اذا قال في القتل بالنقل قتل عمد واني فلو قيل لانسلم انه قتل

فيكون على اللعب فيصير القيس ضايعا
والناظره حيا فلها هذا المصاحف فيجزيان
البرائة في نفس الحجة التي بيانه ويقال
لاحتال ان تحيك بالابصاع دليلا كما طرد
والعقل العدم ولا حتم السان لا يكون
العله هو الوصف الذي ذكره وان كان
صاحبا للعله بل يكون العلة غيره (واما)
ان تقع البرائة (في وجودها) اى العلة
(في الاصل) بان يقال سلتان العلة
ما ذكره بل لا نسلم وجودها في الاصل
(او) تقع في وجودها (في الفرع)
بان يقال سلتان العلة ما ذكره لكن
لا نسلم وجودها في الفرع (واما) ان
تقع البرائة (في شروط التعليل)
بان يقال لا نسلم تحقق شروط التعليل
فيما ذكره (واما) ان تقع (في اوصاف
العله) ككونها مؤنة (وفي الطرية)
عطف على في المؤنة

يجلب اليه حسنا وتوفيل لا نسلم انه عمد بجان يله مسرع صلا وان مولودين
لا نسلم انه عمد وان يجلب بان الشرح حرره فيكون عدوا للعدو بل ان لا نسلم
وجوها في الفرع كما قلنا انه يقول المعلن في ايمان العمد اما من صلا كصلا
لما دونه في الفلاد فيقول المعترض لا نسلم ان العبد اهل للامان فيقول
للعلل ما يقضه بالاعلية ثم بيان وجوده حيا او عقلا او غير ذلك كما تقدم عن
فيقول ان يدنا هل كونه مظنة لراية مصلحة الامان وهو اسلامه ولو قد
(قوله لا نسلم بحقق شروط التعليل) اى الشروط المعينة في القاسم على ما
فحسبكم في التعليل ان يجمع وجوده بشرط متيق عليه في الاصل اذ في الفرع
والا فلا يجمع وجوده بشرط مختلف فيه اذ لا يقال ان يقول هذا ليس بشرط
هندي (قوله ككونها مؤنة) يعني لا نسلم ان الوصف مؤنة في الفرع بل
الوصف عبارة عن بقاء وصف الاثر وقسمه الجدليون الى اربعة اشياء هي
ما يظهر عدم تأثير الوصف مطلقا ثم ان يظهر عدم تأثيره في ذلك الاصل ثم ان
يظهر عدم تأثيره في الفرع ثم ان يظهر شي من ذلك الاصل في جميع على
الفرع وان كان محاسبا فيما يفته عدم تأثيره وخصوصا في الفرع
لبعضها عن بعض فالقيم الاول يسمى عدم التأثير في الوصف حاشا
في صلاة الصبح صلاة لا تقصر ولا تخدم اذ انه كالغريب فيقول المعترض
القصر لا تأثير له في عدم تقديم الاذان فانه لا مناسبه ولا شبهه وهو وصف طري
ولا يعتبر اتقانا وبذلك استوى المغرب وغيره مما يقصر في عدم تقديم الاذان
ومرجع هذا الى الطل الشريك في الطلحة القسم الثاني وهو ان الوصف الوصف
غير مؤثر في ذلك الاصل الا انه عند الوصف آخر ويسمى عدم التأثير في الاصل
مثله ان يقول في بعض الغريب جميع غير مؤثر فلا يصح في كاطر في العلة وفي قول
المعترض كونه غير مؤثر وان ناسبت في الصحة فلا تأثير له في سلة الطل بل العجز
عن التسليم كلف في بيع الصحة ضرورة استواء الرين وغير الرين فيها ومرجع هذا
الى المعارض في العلة الا انه في اخرى هو العجز عن التسليم القسم الثالث ان يترك
في الوصف العلل وحاشا لا يتركه في اياكم المعلن ويسمى عدم التأثير في الحكم
مثله ان يقول الخفي في مسألة الردين انما اتلفوا اموالنا وشهدت كوننا في
في دار الحرب فلا يحسن عليهم التسليم بل يحسن كونه فيقول المعترض ان الحرب
لا تأثير له في عدم ضرورة استواء الاطراف في دار الحرب وبان الاسلام في عدم
ايجاب الطمان عندكم ومرجع هذا الى عطفه لا تأثير له في

كالاول القسم الرابع ان يكون الوصف المذكور لا يطرد في جميع صور النزاع وان
 كان مناسبا ويسمى عدم التأثير في الفرع مثاله ان يقال في تزويج المرأة نفسها
 زوجت نفسها بغير اذن ولها فلا يصح كازوجت من غير كفؤ فيقول المعارض
 كونه غير كفؤ لا اثر له فان النزاع واقع فيما زوجت من كفؤ ومن غير كفؤ وحكمهما
 سواء ومرجع هذا الى المعارض بوصف آخر وهو تزويج فقط فهو كالثاني (قوله
 اما في الوصف) لا يخفى عليك ان هذا العنوان يشير الى الصورة الاولى من صور
 الممانعة في التوارعني الممانعة الواقعة في نفس الحجة لكن تفسيره بقوله بان يقول
 امصرح في ان المراد به هو الممانعة الواقعة في وجود العلة في الاصل اوفي الفرع
 وان الممانعة في نفس الحجة لا تجرى في الطريقة بل تخصص بالثبوت وهذا هو المناسب
 لما هو المذهب من ان الطريقة ليست بحجة صحيحة ومثال هذا النوع قد تقدم
 في المؤثرة (قوله لانسلم ثبوت الحكم الذي تدعيه بالوصف المذكور في الاصل)
 مثاله ان يقول المستدل جلد الخنزير لا يقبل الدباغ النجاسة الغليظة كالكلب
 فيقول المعارض لانسلم ان جلد الكلب لا يقبل الدباغ او يقول لم قلت انه لا يقبل
 الدباغ لان حاصل المنع والمطالبة بالدليل واحد فاذا منع المعارض ثبوت الحكم
 في الاصل فقد اختلف في ان منع حكم الاصل يكون بمجرد قطع العمل
 فهم من قال انه قطع له ولا يمكن له من اثبات مدعاه بالدليل اعني حكم الاصل
 لان اثباته بدليل بعد المنع انتقال من حكم الفرع الى حكم آخر شرعي في الاصل
 فالكلام فيه مثل الكلام في الاول ومنهم من قال انه لا يكون بمجرد قطعها وهو
 الصحيح على ما صرح به المحقق في شرح المختصر وانما يتقطع العمل اذا ظهر بحجته
 عن اثباته بالسبيل وانما يقع الانتقال الى غير ما به يتم مطلوبة وهم الذين ليس كذلك
 بل هو اثبات مقدمة من مقدمات مطلوبة التي قد منعت وذلك ليس بانفعال
 مذموم كالومع عليه العلة او وجودها في الاصل اوفي الفرع فانه يصح منه ان
 ينسبها بدليل ولا يعد قطعها وقال الغزالي ينبع في ذلك عرف النكاح واصطلاح
 اهل بلدة المناظرة فان عدوه قطعاً قطع والافلالا له امر وضعي لا مدخل فيه
 للشرع والعقل (قوله لانسلم ان العلة في الاصل هذا) مثاله كقول الشافعي
 ان كاح لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحودود والاخ لا يفتق
 على اخيه اذا ملكه لعدم العضية بينهما كان العم فيقول المعارض لانسلم ان الحكم
 في الاصل وهو عدم قبول شهادة النساء في الحدود مضاف الى وصف انها ليست
 بمال بل الى وصف آخر وهو ان الحدود تدرى بالشبهات وفي شهادة النساء شبهة

(اما في الوصف) بان يقول لانسلم ان
 الوصف الذي تدعيه قلة موجودة
 في الاصل او الفرع (او) في (الحكم)
 بان يقول لانسلم ثبوت الحكم الذي
 تدعيه بالوصف المذكور في الاصل
 او ثبوت الحكم الذي يكون الوصف
 صلا له في الفرع (او) في (صلاحه)
 اي الوصف (للحكم) بان يقال بعد
 تسليم وجود الوصف لانسلم انه صالح
 للعلة (او) في (نسبته) اي الحكم
 (الى الوصف) بان يقال لانسلم ان العلة
 في الاصل هذا

فلا يمكن اثباتها بها بخلاف النكاح ولا نسلم ايضا ان الحكم في الاصل وهو عدم الاعتناق مضاف الى الوصف الذي ذكرته وهو عدم البعضية بل مضاف الى وصف آخر وهو عدم القرابة المحرمة للنكاح وهذا يصلح مثلا لمنع صلاح الوصف العلوية ايضا (قوله فساد الوضع) حاصله ابطال وضع القياس المخصوص في اثبات الحكم المخصوص وذلك لان الجامع الذي يثبت به الحكم قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقض ذلك الحكم والوصف الواحد لا يثبت به التقبضان والام يمكن مؤثرا في احدهما ثبوت كل منهما معه بدلا عن الآخر فلو فرض ثبوتهما يلزم انتفاؤهما لان ثبوت كل يستلزم انتفاء الآخر ومن امثلة هذا الاعتراض ان يقول في التيم مستح فيس في التكرار كالاستحباب فيقول المعارض المسح لا يناسب التكرار لانه ثبت اعتباره في كراهة التكرار في المسح على الحنف والجواب عن هذا الاعتراض مبني على وجود المانع في اصل المعارض فيقال في هذا المثال انما كره التكرار في الحنف لانه يفضي الى تلف الحنف واقتضاء المسح بالتكرار باق واعلم ان فساد الوضع يشبه النقص من حيث بين فيه ثبوت نقض الحكم مع الوصف الا ان فيه زيادة وهو ان الوصف هو الذي يثبت النقص وفي النقص ليس كذلك بل يقع فيه بثبوت نقض الحكم مع الوصف ويشبه القلب ايضا من حيث انه اثبات نقض الحكم بعلة المستدل الا انه يفارقه بزيادة وهو ان في القلب يثبت نقض الحكم باصل المستدل وفي هذا يثبت باصل آخر فلو ذكره باصله لكان هو القلب (قوله الرابع فساد الاعتبار) حاصله ان لا يصح الاحتجاج بالقياس فيما يدعيه لان النص دل على خلافه واعتبار القياس في مقابلة النص باطل والجواب عنه بوجوه منها الطعن في سند النص ان لم يكن كتابا ولا سنة متواترة بانه مرسل او موقوف او مقطوع او ان راويه ليس بعدل الى غير ذلك ومنها منع ظهوره فيما يدعيه لكونه مأولا او مجعلا ومنها تسليم ظهوره فيما يدعيه لكن المراد غير ظاهره لتخصيص او مجاز او اضمار بدليل يرجحه على الظاهر ومنها القول بالموجب ومنها المعارضة بنص آخر مثله حتى يتساقط النصان فيسلم قياسه ومنها ان بين ان قياسه مما يجب ترجحه على النص (قوله حاصله منع عليه الوصف) ذكر في بعض شروح اليزدوي جملة ما يتوجه من الفروع في انواع الثلاثة ببيان زيادة تأثير الوصف المشترك في حكم الاصل او ببيان وصف آخر هو علة الحكم في الاصل او ببيان زيادة مصالح الحكم في الاصل من غير ان يثبت زيادة تأثير هذا الوصف كقولنا هذه صغيرة فيثبت عليها الولاية بقياسه على ما لها فانواع الاول من

(الثالث فساد الوضع وهو ترتيب نقض ما تقتضيه العلة عليها) كترتيب الشافعي ايجاب الفرقة على اسلام احد الزوجين وانما يقتضي الاسلام الاتيسام دون الفرقة بل يجب ان يرتب ايجاب الفرقة على الالباء بعد العرض كما هو عندنا (ولا ورود له) اي لفساد الوضع (بعد) بيان (المناسبة) فان معناها كما عرفت ان تصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه (الرابع فساد الاعتبار وهو منع محلبة المدعي للقياس) متعلق بالمحلبة (لنص على خلافه) لتعليل للمنع (ويرد) اي يجاب عنه (بالطعن في السند) اي سند النص ان كان خبر واحد (و) يرد ايضا (بمنع الظهور) اي ظهور ذلك النص في ذلك المعنى لكونه مأولا (وبالمعارضة باخر) اي بنص آخر مثله ليسم القياس بالتساقط (الخامس الفرق وهو بيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لا يوجد) ذلك الوصف (في الفرع) فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر

الفروق هو ان يبين زيادة تأثير الوصف المشترك وهو الصغر في حكم الاصل وهو المال والثاني ان يبين وصفا آخر كالبكارة مثلا والثالث هو ان يقول المصالح التي في الولاية على المال فوق المصالح التي في الولاية على النفس فالنوع الاول هو الفرق الصحيح عند المجوزين والثاني ليس بمفارقة خالصة وانما هو ممانعة في الوصف والثالث فاسد على ما صرح به في التقرير وما ذكره المصنف هو النوع الثاني (قوله وهو مقبول عند كثير من اهل النظر) واستدلوا عليه بان شرط العلة خلوها عن المعارضة فاذا عورضت امتنعت صحتها وبيان الغرض من الفرق مناقضة الجمع بين الاصل والفرع وابطال قهقهه والحاقد بالتردد وعلى التقديرين يكون اعتراض صحيحها واجيب عنه بوجوه الاول انه ليس بمعارضة بل منع لعلية الوصف وادعاء ان العلة في الاصل ليس ما ذكرت بل وصف آخر وهذا فاسد لانه غصب لمنصب المعلن لان السائل في موقف الانكار فسيب له الدفع دون الدعوى فاذا ذكر في الاصل معنى آخر انتصب مدعيان قيل فعلى هذا يلزم ان تكون المعارضة غصبا ايضا لان المعارض سائل واقامة الدليل على تقيض المدعى غصب منه لمنصب المعلن اجاب عنه بان المعارضة انما تكون بعدم تمام الدليل اى تسليمه ولو من حيث الظاهر فلا يبقى سائلا بل يكون مدعي ابتداء الثاني ان الحكم في الاصل يجوز ان يكون معللا بعلة فيعدى الحكم الى الفرع باحدى العلتين وهى التي اثبت المعلن اشتراكها بين الاصل والفرع دون الاخرى وهى التي ادعى السائل عليها في الاصل وعدم هذه العلة في الفرع لا يمنع المعلن ان يعدى الحكم من الاصل الى الفرع بالوصف الذي اثبت اشتراكه فلم يبق لدعوى السائل اتصال بالمسئلة اذ كل سؤال يمكن للمعلن الاعتراف به مع الاستقرار على ما ادعاء كان فاسدا ولا يكون قد حاق في كلام المعلن الا اذا اثبت هذا السائل الوصف الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع فحينئذ يكون الفرق مضرا للمعلن لكن هذا لا يكون فرقا مجردا بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع واعلم ان هذا الوجه مبنى على جواز تعدد المعلن المسئلة لحكم واحد وقد اختلف فيه على مذاهب الاول يجوز والثاني لا يجوز والثالث يجوز في النصوص دون الاستنبطه والرابع يجوز في الاستنبطه دون النصوص ثم اختلف المجوزون في الوقوع وعدهم فالجمهور على الوقوع وبخيار الامام انه يجوز ولكنه لم يقع واستدلوا على الجواز مطلقا بانه لو لم يجز لم يقع لكنه وقع فان الممس والمس والمذنى والودى والبول والغائط كلها علل مستقلة للحديث

وهو مقبول عند كثير من اهل النظر (ويرد) اولا (بانه غصب) لمنصب التعليل اذ السائل جاهل مستر شدد في موضع الانكار فاذا ادعى عليه شئ آخر وقف موقف الدعوى بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعدم تمام الدليل فلا يبقى سائلا بل يكون مدعي ابتداء

وكذلك القصاص والردة علتان مستقلتان لجواز القتل لثبوت الحد والقتل بكل
منهما واستدل المانعون بوجود منتهائه لو جاز تعدد العلة المستقلة لكانت كل
واحدة منهما مستقلة بالفرض وغير مستقلة لان معنى استقلالها ثبوت الحكم بها
وقد قلنا يثبت لا بها بل بغيرها وايضا فلنفرض التعدد في محل واحد في زمان
واحد بان يمس ويمس معا فيلزم التناقض اذ يثبت الحكم بكل بدون الاخر فيثبت
بهما ولا يثبت بهما اجيب عنه باننا نسلم لزوم الامرين فان معنى استقلالها ليس
بثبوت الحكم بها في الواقع بل انها اذا وجدت منفردة ثبت الحكم بها وذلك لا ينافي
ثبوت الحكم لايها اذا لم توجد او بها وبغيرها اذا وجدت غير منفردة وبذلك
يتدفع عدم استقلالها وهو ظاهر وكذا لزوم التناقض عند الاجتماع فان انتفاء
الاستقلال عند الاجتماع لا ينافي الاستقلال عند الانفراد وثبوت الاستقلال عند
الانفراد امر ثابت عند الاجتماع وتسميه بالاستقلال مجازا باعتبار انه مستقل
عند الانفراد ومنها لو جاز تعدد العلة لزم اجتماع الثلثين وهو محال اما الملازمة
فظاهرة واما بطلان اللازم فلان اجتماع الثلثين في محل يوجب اجتماع التقيضين
لان المحل يستغني في ثبوت حكمه بماله بكل واحد عن كل واحد فيكون مستغنيا
عنهما غير مستغن عنهما ومنها ان الائمة تعلقوا في علة الربا هي الطم او الكيل
او القوت بالترجيح ولو جاز التعدد لما تعلقوا بالترجيح لان من ضرورة الترجيح
صحة استقلال كل واحد بالعمية فكان يجب لو جاز التعدد ان يقولوا بالتعدد
ولا يقولوا بالترجيح لتعيين واحد ونفي ما سواه اجيب بجمع تعلقهم بالترجيح بل
تعرضوا لتعيين ما يصلح علة مستقلة ونفي ذلك عما سواه بابطاله واستدل الثالث
على جوازه في المنصوصة بانه لا يعد في تعددها فيها اذ لا مانع ان يعين الله تعالى حكم
امارتين وعلى منعه في المستنبطة بانه اذا اجتمعت اوصاف كل واحد صالح للعالية
حكما يكون كل واحد جزء العلة اذا الحكم بالعالية دون الجزئية نحكم لقيام
الاحتمالين في نظر العقل ولا نص يعين والارجعت منصوصة اجيب بجمع لزوم
الحكم فانه يمكن استنباط الاستقلال بالعقل واستدل الرابع على جوازه في المستنبطة
بان المستنبطة ليست بقطعية فيساوي الامكان فيهما ويؤيد كلامهم جمع فيغلبان
على الظن فيجب اتباعهما وعلى منعه في المنصوصة بانها قطعية بتعيين الشارع
باعثة على الحكم فلا يقع فيه التعارض والاحتمال واجيب بجمع كون المنصوصة
قطعية ولو سلم فلا يمنع القطع بالاستقلال لجواز تعدد البواعث الثالث من وجود
الجواب ان الخلاف انما وقع في حكم الفرع لاني حكم الاصل ولم يضع السائل بذكرة

ولا يخفى انه نزاع جدلي بقصد به عدم وقوع الخط في البحث والافهونافع في اظهار الصواب (و) برذائبا (بان الفارق لا يضر اذا ثبت) المثل (علية) * ٣٥٧ * الوصف (المشترك) يعني ان المثل بعدما اثبت كون الوصف المشترك

علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق او لا لان ناسبة الامر ان المعترض يثبت في الاصل عليه وصف لا توجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه الوصف المشترك الموجب التعديبية (الا اذا ثبت) المثل (ما تعاقى الفرع) فحينئذ بضر يعني لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع يكون مضرا (لكنه لا يبقى فرقا مجردا) بل يكون بيان عدم العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المنافع (وكل ما لو اورد به الرد ينبغي ان يورد بالمعانعة) هذا لتعلم ينفع في المناظرات ومعناه ان كل كلام صحيح في نفسه بان يكون منعا للعلة المؤثرة حقيقة فاذا اورد بطريق الفرق يمنعه الجدلي ويرد توجيهه فيجب ان يورد بطريق المنع ثلاثا يمكن من رده كقول الشافعي اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتبهن فيرد كالباع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحمّل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان نورد بطريق المنع بان نقول ان حكم الاصل الذي هو بيع الراهن ان كان البطلان فلا نسلم ذلك كيف وعندنا الحكم التوقف وان كان التوقف فان ادعيت في الفرع البطلان لا يكون الحكمان مماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحمّل الفسخ (السادس)

الفرق الا ان ارا عدم العلة المعنية في الفرع وعدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابلة العدم فلان لا يصلح دليلا عند مقابلة الحجة اولى بالطريق فلا يدل على عدم الحكم في الفرع والمصنف لم يذكر هذا الوجه روما للاختصار (قوله ولا يخفى انه) الضمير راجع الى الرد المذكور اى الرد بانه غضب نزاع جدلي و الضمير المرفوع في قوله والافهونافع راجع الى الفرق (قوله الا اذا ثبت المثل) الاولى ان يقول اثبت السائل يدل المثل فانه اولى بل احصوب تأمل (قوله وكل ما لو اورد به) اى بالفرق (قوله فان البيع يحمّل الفسخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس فرقا ببيان وصف في الاصل له مدخل في العلية لان احتمال البيع الفسخ لا يؤثر في رد بيع الراهن الرهن (قوله معارضة في الحكم) اى في حكم الفرع على ما سيطهر (قوله ليكون قلنا او عكسا) متعلق بقوله بطريق التقرير او التفسير (قوله فن حيث ابطال دليل المثل) فان قيل كيف يقم السائل ما ابطله على تقيض مدعى الخصم والباطل لا يصلح دليلا قلنا انما يقم عليه بناء على تسليبه ظاهرا لان السائل يسلم دليل المثل بحسب الظاهر وابطاله ضمنى (قوله ولو ضمنا لا صريحا) قيد للضمي اى التعرض المذكور لا للضمي وقوله فكانه قال ذلك غير صحيح بيان للتعرض الضمى (قوله فقلت) اعلم ان القلب على نوعين احدهما قلب العلة حكما والحكم علة والثاني قلب الوصف شاهدا على الخصم بعد كونه شاهدا له وذلك لان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما جعل الشيء منكوسا اى جعل اعلاه اسفله واسفله اعلاه كقلب الاناء ويقوم به ضرب من الاعتراض اعنى النوع الاول من القلب وثانيهما وهو ما ذكره الشارح بقوله ما اخوذ من قلب الشيء ظهر البطن كقلب الجراب اى جعل ظهره بطنه وبطنه ظهره ويقوم به ضرب آخر من الاعتراض اعنى النوع الثاني من القلب وكلا المعنيين يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء عما كان عليها مع بقاء ذاته وانما اقتصر الشارح على النوع الثاني ههنا وذكر النوع الاول في المعارضة في العلة لكونه انساب لها على ما سياتى بيانه ثم النوع الثاني لا يحمّل الابوصف زائد على وصف المثل بطريق التقرير والتفسير بيانه فيما ذكره الشارح من المثال ان المثل علة سنية التثبوت بوصف الركن والمعارض علة تقيض هذا الحكم بوصف الركن ايضا لكنه زاد فيه معنى اعنى بعدد كماله بزيادة على الفرض في محله ففسر بهذه الزيادة ما اطلقه المثل من الوصف وبين محل النزاع اذ النزاع في ركن بعدد كماله بزيادة على الفرض لاقى مطلق الركن بعدد كماله بالاستيعاب

المعارضة وهي اقامة الدليل على تقيض مدعى الخصم وتجرى (المعارضة في الحكم) بان يقم دليلا على تقيض الحكم المطلوب (و) تجرى ايضا (في علة) اى علة الحكم بان يقم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله (وسمى الاولى معارضة في الحكم فاما) ان تكون المعارضة في الحكم (بدليل المثل ولو بزيادة) اى بزيادة شيء على

ذليله بطريق التبرير او التفسير لا التبديل او التغيير ليكون قلبا او عكسا كما سياتي (وهي معارضة فيها معنى المناقضة)
اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث **﴿٣٥٨﴾** ابطال دليل المعلن اذ الدليل الصحيح

لا يقوم على النقيضين فان قيل
في المعارضة تسليم دليل الخصم
وفي المناقضة انكاره فكيف يجعلان
اجيب بان يكفي في المعارضة التسليم
من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار
قصدا فان قيل ففي كل معارضة
معنى المناقضة لان نفي حكم الخصم
وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له
ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم
اجيب بانه لا يلزم عند تفسير الدليلين
لاحتمال ان يكون الباطل دليل
المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل
اقول فيه بحث لان الاحتمال انما هو
بالنظر الى الواقع دون زعم المعارض
فالاولى ان يقال لاعبرة بالاستلزام
اذا لم يتعرض لنفي الدليل ولو ضمنا
لاصريحا كما اذا اتحد الدليل فانه
اذا استدل بعين دليل الخصم فكانه
قال دليلك غير صحيح والا لما قام على
النقيضين (فان دل) دليل المعارض
(على نقيض الحكم بعينه فقلب)
ما خوذ من قلب الشيء ظهرا لبطن
كقلب الجراب سمي بذلك لان المعارض
جعل العلة شاهدا له بعد ما كانت
شاهدا عليه كما اذا قال الشافعي مسح
الرأس وكن فيسن تثليثه كغسل الوجه
فقلنا ركن فلا يسن تثليثه بعد اكمال
بزيادة على الفرض في محله وهو
الاستيعاب كغسل الوجه (و) ان دل
دليل المعارض (على ما) اي حكم آخر
(يستلزمه) اي النقيض (فمعكس)

لا يسن تثليثه كما لا يسن تثليث غسل الوجه بعد اكماله بالتثليث لان اكمال
بالتثليث كما ان اكمال مسح الرأس بالاستيعاب وكقول الشافعية في صوم رمضان
انه صوم فرض فلا يتأدى الإبتعاب التية كصوم القضاء فلنا بطريق القلب صوم
فرض فيستغنى عن تعيين التية بعد تعيينه كصوم القضاء الا ان تعيين الصوم
في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الشرع وفي القضاء بتعيين العبد فردنا
في القلب قولنا بعد تعيينه وهو تفسير وتقرير لما اطلقه المعلن وبيان النزاع
اذ النزاع في فرض متعين شرعا لا في مطلق الفرض فان قيل ان كلامنا هذا النوع
من القلب ومن العكس معارضة في الحكم بعين دليل المعلن على ما صرح به سابقا
فاذا زاد عليه شيء آخر لم يبق دليل المعلن بعينه قلنا لما كان الوصف الزائد تفسيريا
للو وصف الاول وتقريره له لم يكن مغايرا له (قوله لان المعارض جعل العلة
شاهدا له) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول جعل العلة شاهدا عليه بعد
ما كانت شاهدا له بارجاع الضميرين المجرورين الى المعلن (قوله فمعكس)
واعلم ان العكس في اللغة مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه
الاول ومنه عكس المرأة فان نورها وصفها يرد نور بصير الناظر فيما وراءه على
سنه الاول حتى يرى وجهه بنور عينيه فكان له وجهها في المرأة هذا على قول
عامة المتكلمين وقال اكثر اهل السنة لبس الرؤية بطريق الانعكاس بل يرى
صورته براءة الله تعالى فانه تعالى يحدث فيها صورة الاشياء عند مقابلة مخصوصة
اذا توسط بينهما جسم شفاف من المرأة والماء كما يحدث الروح في البدن وفي
الاصطلاح هو تعليق نقيض الحكم المذكور بنقيض العلة المذكورة ورده الى
اصل آخر ثم هو على نوعين الاول رد الشيء على سنه الاول وهو يصلح لترجيح العليل
كقولنا في ان النفل يلزم بالشروع ان ما يلزم بالذير يلزم بالشروع كاللحج وعكسه
الوضوء يعني ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع كالوضوء فعكس الحكم
اذ في الاول كان اللزوم وفي هذا كان عدم اللزوم لاجل عكس الوصف المذكور
وهذا النوع من العكس يصدق عليه العكس لغة واصطلاحا وانه ليس بقادح
لتعليل المعلن بل هو يصلح لرحمان العلة التي تطرد وتنعكس على التي تطرد
ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز
ان يكون اتفاقيا فبالعكس يقوى ظن كون الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع
الثاني وهو الذي ذكره الشارح ان يرد على خلاف سنه وهذا النوع لا يصدق
عليه العكس للغة ولا اصطلاحا وهو ظاهر فلا يكون عكسا حقيقة بل هو من

اقسام

مأخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء

الى آخره وآخره الى اوله كما اذا قال الشافعي صلاة النفل عبادة لا يجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مشيلا للوضوء يجب ان يستوى فيه

التذرع والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم او بشمول الوجود والاول باطل لانها يجب بالتذرع اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالتذرع والشروع جميعا وهو نقيض (٣٥٩) حكم المعلن فالمعترض اثبت بدليل المعلن وجوب الاستواء الذي

لزم منه وجوب صلاة التفل بالشروع وهو نقيض ما اثبت المعلن من عدم وجوبها بالشروع (والاول) اي القلب (اقوى) من العكس او جوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلن وان استلزمه وهو اشتغال بما لا يمتنع بخلاف المعترض بالقلب بالثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر وهو نفي دعوى المعلن الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الامن جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل اعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم وفي الفرع اعني صلاة التفل انما هو بطريق شمول الوجود فلا يماثل (واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلن (وهي معارضة خالصة) ليس فيها معنى المناقضة لعدم التعرض لدليله اصلا (فاما ان ثبت) تلك المعارضة (نقيض الحكم) الذي ادغاه المعلن (بعينه) كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثلينه كالغسل فتقول مسح فلا يسن تثلينه كما في الحنف (او) ثبت نقيض الحكم لكن لا بعينه بل (بتغير) كقولنا في اثبات ولاية تزويج صغيرة لاب لها ولاجد لغيرها من الاولياء صغيرة فثبت عليها

اقسام القلب وية صرح صاحب المغني حيث قال وهو اضعف وجوه القلب فان قيل انما اورده في العكس دون القلب قلنا انه شبيه بالعكس من حيث هورد للحكم الذي اطرد وان كان على خلاف سنه (قوله لا يجب المضي فيها) اي لا يجب انماها احترزه عن الحجج لانه اذا فسد يجب اتمامه (قوله فتقول لما كان المذكور) حاصله لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد حلة لعدم الوجوب بالشروع كان حلة لعدم الوجوب بالتذرع ايضا كما في الوضوء فانه لا يمتنع في فاسده ولا يجب بالشروع والتذرع فيلزم استواء التذرع والشروع في الصلاة ايضا فاما بطريق شمول العدم او بطريق شمول الوجود والاول باطل اجماعا فتعين الثاني وهو يستلزم نقيض مدعي المعلن (قوله لعدم التعرض لدليله اصلا) اي لا صريحا ولا ضمنا وانما ينفي دليل المعلن استلزاما كما تقدم (قوله فتقول مسح فلا يسن تثلينه) فالمعلن علل سنية التثلين في الفرع بالركنية قياسا على غسل الوجه والمعترض علل نقيضة اعني عدم سنية التثلين بكونه مسحا قياسا على الحنف فكان دليل المعترض غير دليل المعلن واعلم ان المعارضة في حكم الفرع على نوعين احدهما بدليل المعلن ولو بزيادة وقد تقدم ذكره قلبا وعكسا وثانيهما بتدليل آخر وهو على خمسة اوجه على ما ذكره في المغني وغيره ثلاثة منها ما ذكره المصنف ورابعها ما ذكره في المعارضة في المقدمة اعني ما جعل فيه العلة معلولا والمعلول حلة وخاصتها هو المعنى الاول من العكس على ما ذكرناه انما والمصنف رحمه الله ترك الخامس رأسا لعدم كونه قادحا لتعليل المعلن وذكر الرابع في المعارضة في المقدمة لكونه انساب بها على ما سيظهر لك (قوله لغيرهما) متعلق بالاثبات المذكور (قوله صغيرة فلا يولي) لا يفتي عليك بما في هذا التفرع لانه يشعر كون المعارضة بدلس المعلن وهو خلاف الفرض لان الفرض كونها بدليل آخر (قوله كالمال) فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور شفقتها (قوله والا) اي وان لم تكن العلة قصور الشفقة بل الصغر على ما اشر عليه فلا يولي لم تكن معارضة خالصة بل قلبا (قوله اثبت مطلق الولاية) اي للاخ وغيره (قوله لم ينفها) اي لم ينف مطلق الولاية (قوله يستلزم نفي ولاية العم) اي بطريق الاولوية (قوله نفي اليها زوجها) اي اخبرت بموت زوجها من نعي الناعي الميت نعميا اخبر بموته كذا في المغرب (قوله فكيفت) اي بعد العدة (قوله فهو احق بالولد عندنا) فيه خلاف المذكور في الفتاوى في الخلاصة الاولاد الزوج الاول عند ابن حنيفة حتى يجوز للثاني

ولاية الانكاح كما اتى لها اب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولي عليها بولاية الاخوة كالمال فالحلة هي قصور الشفقة لا الصغر والا لم تكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلن اثبت مطلق الولاية والسائل لم ينفها بل نفي ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغير هو التقييد بالآخ فلزم نفي حكم المعلن من جهة ان

الآخ اقرب القرابات بعد الولادة ففي
وجه صحة (واما) ان لا تثبت نقيض الحكم
نعي البهارة زوجها فكنت فولدت
ثم جاء الاول فهو احق بالولد عند نالته
صاحب فراش صحيح فيقال بطريق
المعارضة الثاني حاضر وان كان
صاحب فراش فاسد فيسحق النسب
كن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب
من الثاني لكنه استلزم نفيه عن الاول
فاذا اقامت فالسبيل الترجيح كما سياتي
بان الاول صاحب فراش صحيح وهو
اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا
مع فساد الفرائس لان صحته توجب
حقيقة النسب والفاقد يوجب شبهته
وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار من شبهته
(و) الوجه (الاول) وهو ان تثبت
نقيض الحكم بعينه (اقوى) من الوجهين
السايقين لدلالته صريحا على ما هو
المقصود من المعارضة وهو اثبات
نقيض حكم المعلل (والثانية) وهي
المعارضة في علة الحكم تسمى (معارضة
في المقدمة فان كانت تجعل العلة) اي
علة المعلل (معلولا والمعلول علة
معارضة فيها معنى المناقضة) وقد سبق
وجهه (وقاب ايضا) لما مر آنفا
(واما نتجه) هذه المعارضة (اذا كانت
العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كانت
العلة وصفا لا يمكن جعلها معلولا
والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد
بكرهم مائة فبرجم نبيهم كالمسلمين
فان جلد المائة غاية حد البكر والبرجم
غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب ايضا غاية كما كانت

يستلزم نفي ولاية العم ونحوه وبهذا الاعتبار يكون لهذا النوع من المعارضة
بل تثبت (ما) اي حكما (يستلزمه) (٣٦٠) اي النقيض مثلا امر آة

دفع الزكاة الى هؤلاء الاولاد ويجوز شهادتهم للثاني وروى الجرجاني عن ابي
حنيفة الاولاد للثاني والقنوي على القول الاول وهو اخيرا ظهر الدين
المرغيباني واختار الصدر الشهيد قول الجرجاني ولكون القنوي على القول
الاول اختاره الشارح ثم رجحه بقوة صحة الفرائس واما ترجيح القول الثاني بعله
حضور الزوج الثاني لكون الولد من مائه حقيقة فليس مرضى اعدم تحققة كون
الولد من مائه (قوله لانه صاحب فراش صحيح) لقيام النكاح على وجه الصحة
هذا قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد بطريق المعارضة الزوج الثاني حاضر
وان كان صاحب فراش فاسد فيسحق النسب كن تزوج بغير شهود فولدت
فهذه المعارضة فاسدة ظاهرا لفقده شرط المعارضة اعني ان يكون الحكم الذي
توارد عليه النبي والاثبات واحدا وهما الحكم مختلف لان المستدل على الاثبات
النسب من الاول ولم يتعرض لثبوته ونفيه من الثاني والسائل على الاثباته من
الثاني وهو غير الاول فلم يتوارد النبي والاثبات على حكم واحد ففسدت المعارضة
من هذا الوجه لكنها لما استلزم نفي النسب عن الزوج الاول صححت من هذه
الجهة فقوله لكنه استلزم نفيه عن الاول بيان لجهة صحة هذه المعارضة (قوله
فاذا قامت) اي لما صححت هذه المعارضة وقامت على الوجه المذكور فالسبيل
الترجح (قوله وقد سبق وجهه) اعني انه ابطال دليل المعلل قد تقدم في القلب
ان هذا احد نوعي القلب من حيث ان المعارض قلب العلة حكما والحكم علة وهو
ماخوذ من قلبت الشيء منكوسا اي جعلت اعلاه اسفله واسفله اعلاه على
ما صرح به في شروح البرزوي فعلى هذا ظهر ضعف قول المصنف وقلب ايضا
لما مر لان ما مر من معنى القلب ليس هذا المعنى بل معناه الآخر اعني انه ماخوذ
من قلبت الشيء ظهر البطن كقلب الجراب وبين المعنيين فرق اللهم الا ان يقال
ان ما ك المعنيين الى معنى واحد فلا فرق بينهما بالنظر الى هذا المعنى وهو تعبير
هيئة الشيء عما كان عليه مع بقاء ذاته على ما تقدم وقال في الكشف ان القاضي
الامام وشمس الأئمة وعامة الاصوليين لم يذكروا معنى المعارضة في هذا النوع
من القلب بناء على ان حقيقة المعارضة ابتداء دليل يوجب خلافا ما اوجهه
دليل المعلل ولم يوجد في هذا النوع من القلب اذ الحكم الثابت بتعليل القلب
لا يتعرض لحكم المعلل لا بنفي ولا باثبات وانما يدل تعليه على فساد تعليل المعلل
فكان هذا البطلان لامعارضة لكن من جعل هذا النوع معارضة كفتخر الاسلام
اعتبر صورة المعارضة من حيث ان القلب عارض دليل المعلل بتعليل يلزم منه

بطلان

الالرحم فان الشيرع ما اوجب فوق جلد المسائة الا لرحم فتقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه برجم نبيهم

فقد جعل المعلل جلد البكر علة (والاحتراز عنه) اي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان) لا يورد الحكمين بطريق ﴿٣٦١﴾ تعليل احدهما بالآخر بل (يورد بطريق الاستدلال باحدهما) اي بثبوت احدهما (على) ثبوت (الآخر)

اذا ثبت المساواة بينهما في المعنى الذي يخبر بالاستدلال عليه اذ لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوتها كما يقال هذه الخشبة مستهترة لانها محرقة نحو ان يقال ما يلزم بالندى يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فقوالوا الحج انما يلزم بالندى لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع ثبوت المساوي بينهما بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى (والا) اي وان لم تكن يجعل العلة معلولا والمعلول علة (خالصة) ليس فيها معنى الناقضة (فان قامت) المعارضة الخالصة (على) نفي علية (اي) علية ما اثبت المعلل عليه (قلت) المعارضة (وان) قامت (على) علية شي (آخر فان قصر) ذلك الشيء الاخر (او تعدى الى مجمع عليه) لا تقبل اما اذا قصر فلما سبق ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كاليذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية لا الوزن وتقبل عند الشافعي لان مقصود المعارض ابطال علية وصف المعلل فانما بين علية وصف آخر احتمل ان يصح كون منهما مستقلا

بطلان تعليل المعلل ثم يلزم منه بطلان حكمه (قوله لا يمكن جعلها معلولا) لانها سابقة على الحكم بالذات ولو جعلت معلولة له لم تقدم الشيء على نفسه (قوله وجعلنا رجم الثيب علة) اي قلبا وجعلنا ما جعلوه علة حكما وما جعلوه حكما علة وكقولهم جريان الربا في الكثير اعني مقدار التكيل موجب لجريانه في القليل اعني ما دون الكيل فيحرم بيع الحفنة بالحفتين كالذهب والفضة فان حرمة الربا ثابتة في قليل الذهب والفضة وكثيرهما فقلنا وقتنا لانفس ذلك بل جريان الربا في القليل علة لجريانه في الكثير فجعلنا عليهم وحكمهم علة (قوله يورد بطريق الاستدلال) وانما لا يورد القلب المذكور على طريق الاستدلال ويرد على التعليل لان الشيء يجوز ان يكون دليلا على الشيء وذلك الشيء الثاني يكون دليلا على الشيء الاول اذا كان بينهما تلازم وتساو كالمدخن بالنسبة الى النار وكان العلة تدل على المعلول فكذا المعلول يدل على العلة على طريقة البرهان الاثني واللمعي فلا يبطل الاستدلال بالقلب اذ غاية القلب ان يصير المعلول دليلا وهو غير مضر بخلاف العلة والمعلول لان العلة لا بد ان تتقدم على المعلول بالذات وبالقلب يصبر واجب التأخير لانها حينئذ تكون معلولا وذلك باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وهو محال وانما يتم الاستدلال على وجه يتخلص به عن ورود القلب اذ اثبتت المساواة بين الحكمين بان كانا نظيرين ليدل كل واحد منهما على الآخر مثاله على ما ذكره الشارح نحو قولنا ما يلزم بالندى يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلاة والصوم بالشروع فلو قلب الشافعية علينا وقالوا الحج انما يلزم بالندى لانه يلزم بالشروع قلنا هذا القلب لا يضرنا لان غرضنا الاستدلال باحد الحكمين على الآخر بعد ثبوت المساواة بينهما لا اشتراك العلة دون التعليل وذلك لان النذر والشروع كل واحد منهما سبب لتحصيل القرية فيساويان بل الشروع اولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القرية وهو النذر فلان يجب رعاية ما هو القرية اولى وانما قيد بقوله اذا صح احتراز عن الشروع في الصوم في يوم النحر وايام التشريق وكذا قولنا الثيب الصغيرة يولى عليها في حالها فيولي عليها في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة فلو قلب الشافعية علينا وقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى عليها في نفسها لا يضرنا هذا القلب لان غرضنا الاستدلال دون التعليل فلا نقول ان الولاية في المال علة الولاية في النفس بل نقول كلتاها شرعتا للحاجة او هما معلولتان لعلة واحدة وهو العجز فيكونان متساويين فاذا ثبت احدهما ثبت الآخر ضرورة ان

بالعلة وان يكون كل منهما جزء علة فلا يجوز الجرم بالاستقلال واما اذا عدى الى مجمع عليه فلجواز ان ثبت الحكم بعلة شي (وان) تعدى (الى) مختلف فيه تقبل عند النظران كما اذا قيل الجص بالجص مكمل قول مجتهد فيجزم متفاضلا كالحطبة فيعارض بان العلة هي الظم فيتعدى الى قواكه وما دون

الكيل كبيع الخفة بالحفتين وجرى ان الربا فيها مختلف فيه مثل هذا يقبل عند اهل النظر لان الحصين قد اتفقا على ان العلة
احدا الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه ﴿٣٦٢﴾ ثابتان عليه احدهما

حكم المتساويين واحد بخلاف ان يستدل باحدهما على الآخر (قوله في المعنى
الذي بنى الاستدلال عليه) انما قيد به دفعا لما يتوهم في المثال الذي ذكرناه اعنى
الولاية على الثيب الصغيرة ما لا ونكاحا من ان النفس باذل والمال ميذول فلا
مساواة بينهما وان الحاجة الى التصرف في المال قد تكون متحققة في الحال
التمييز كيلا تأكله الصدقة والحاجة في النفس متأخرة الى ما بعد البلوغ لان
الشهوة بعد البلوغ والاصل في النكاح قضاء الشهوة او الولد وذلك بعد البلوغ
فلا مساواة بينهما ايضا وعلى التقدير لا يصح الاستدلال على وجه يتخلص
عن القلب لعدم المساواة ووجه دفع الاول ان المساواة بينهما من كل وجه
غير مشروطة بل اذا وجدت في المعنى الذي بنى الاستدلال عليه كانت كافية
والنفس والمال في الحاجة الى التصرف النافع الذي بنى الاستدلال عليه سواء ووجه
دفع الثاني ان الحاجة في النفس قد يتحقق في الحال على تقدير فوات الكفو الخاطب
وفي المال قد لا يتحقق في الحال بان كان كثيرا فكانا متساويين في المعنى الذي
بنى الاستدلال عليه وفي المثال الذي ذكره الشارح ان النذر سبب القرية والشروع
نفس القرية فلا مساواة بينهما ووجه الدفع انهما متساويان في المعنى الذي بنى
عليه الاستدلال وهو لزوم احدهما عند وجود الآخر (قوله فيعارض بان العلة
في الاصل هي التمنية) قلنا هذه المعارضة غير مقبولة لان التمنية هلة فاصرة
فلا تقبل ولانه يجوز ان يعلل الشيء بعلل شتى (قوله فلا يجوز الجزم بالاستقلال)
فاذا لم يجوز الجزم بالاستقلال لم يجوز الحكم بعلية احدهما فتفيد المعارضة فتقبل
(قوله واما اذا عدى الى مجمع عليه آه) يعنى اذا عارض باثبات علية شىء آخر
يتعدى ذلك الشيء الى امر يجمع عليه لا تقبل هذه المعارضة لعدم اتصال هذه
المعارضة بموضع النزاع الامن حيث انها تعدت تلك العلة في محل النزاع وذلك
لا يضرنا لما تقدم ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم دليل
آخر فضلا عن ان يصلح دليلا عند مقابله لدليل آخر وفيما نحن فيه قد وجد
دليل آخر على الحكم عند المعلن وان الحكم يجوز ان يثبت به بعلل شتى مثاله ما اذا
علل المعلن في حرمة بيع الجص بالجص متفاضلا بانه مكبل قبول مجنسه فيحررم
بيعه متفاضلا كالخطة والشعر فيعارضه السائل بان المعنى في الاصل ليس
ما ذكرته بل هو الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى
يتعدى الى فصل يجمع عليه وهو الارز والدخن ونحوهما اذ المعلن لا يناقش السائل
فيهما قلنا هذه المعارضة غير مقبولة ولا تفيد للسائل شيئا لان غايتها عدم تلك

يوجب نفي علية الاخر وهذا بخلاف ما
اذ تعدى الى فرع يجمع عليه فانه يجوز ان
يلتزم المعلن عليه وصف المعارض ايضا
قولا بتعد العلة كما اذا ادعى ان علة الربا
الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات
والادخار ايضا علة ليتعدى الى الارز
لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا
علة لانه ينكر جريان الربا في الفناح مثلا
فان قيل الكلام فيما اذا ثبت علية وصف
المعلن وتأثيره وانتفاؤه بثبوت علية
وصف المعارض ليس اولى من العكس
اجيب بان المراد ان ثبوت علية كل منهما
يستلزم انتفاء علية الاخر بناء على ان العلة
واحدة لا غير فلا يصح الحكم بعلية
احدهما ما لم يرجح وليس المراد انه يطول
عليه وصف المعلن ويثبت صحة علية
وصف المعارض بمجرد المعارضة (لا عند
الفقهاء) لانه ليس لصحة علية احد
الوصفين تأثير في فساد الآخر نظرا الى
ذاتهما لجواز استقلال العلتين (السابع
القول بموجب العلة وهو التزام) السائل
(ما يلزم المعلن بتعليقه مع نفاه الخلاف)
في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو
تسليم ما اتخذ المستدل حكما للدليل على
وجه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه (وهو)
يقع (على ثلاثة اوجه الاول ان يلزم)
المعلن بتعليقه (ما يتوهم انه محل النزاع
او ملازمه) مع انه لا يكون محل النزاع
ولاملازمه فيكون القول بالموجب التزام
السائل ما يلزم المعلن الخ (اما بصريح

عبارة) اى عبارة المعلن كما اذا قال القتل بالنقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجيب العلة
بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في انجساب القصاص (او بحملها) اى بحمل المعارض عبارة المعلن (على غير مراده) اى المعلن

العلة في الفرع وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا عند مقابله بعدم فضلا
 عن مقابله بدليل آخر اوجب عنه بان بيان المعترض عليه وصف آخر يتعدى
 الى امر يجمع عليه كاف في عرض المعترض لجواز ان يكون وصف المعلل جزء علة
 فيبطل تعليله به وهو عرض المعترض (قوله مختلف فيه) ذهب الشافعي الى ان
 فيهما ربا وذهب اصحابنا الى عدم الرابفهما (قوله يوجب نفي عليه الآخر) وهذا
 تصح المعارضة (قوله لجواز استقلال العلتين) فان قيل قد وقع الاتساق
 على فساد احدهما لما تقدم ان الخصمين اتفقا على ان العلة احد الوصفين قلنا
 على فساد احدهما بعينه اولا بعينه والاول ممنوع والثاني مسلم لكنه غير مضر
 لانه اتما وقع الاتساق على فساد احدهما لابعينه لعني فيه لالصحة الاخر لان
 كلا من الصحة والفساد لعني بوجه بلا مدخل لاحدهما في الآخر (قوله وهو
 التزام السائل) اي قبوله ما يثبت المعلل بتعليه مع بقاء الخلاف في الحكم
 المقصود (قوله اما بصريح عبارته) الباء متعلق بالالتزام (قوله فان المعلل)
 وهو الشافعي (قوله والسائل) وهو الخفي يحمل التثليث على جعله ثلاثة امثال
 الفرض واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص
 الوارد في الركن انما يدل على سنية الاجال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة
 كما في القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير
 محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الرأس من غير تعيين موضع منه
 وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة
 والاستيعاب (قوله بلا اعتقاد اباحة) احتراز عن اخذ الحربي مال المسلم فانه
 لا يوجب الضمان لان الحربي يعتقد اباحته (قوله وتأويل) احتراز عن اخذ
 الباغي مال العادل فانه اخذه وتأويل في اسقاط الضمان عند وجود النعمة
 واعلم ان المعلل في هذه المسئلة هو الشافعي فانه يعطل وجوب الضمان مع القطع
 والخصم هو الخفي وما يتوهم انه ما أخذ الخصم هو كون السرقة اخذ مال الغير
 بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان
 لكن المأخذ عندنا لسقوط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه
 بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان هكذا ذكره في حواشي التلويح توضيحه ان
 الشافعي يقول ان ما أخذ انتفاء الضمان عندكم انتفاء كون المأخذ مال الغير بلا
 اعتقاد اباحة وتأويل ولما بطل هذا المأخذ بثبوت نقيضه بطل الحكم وهو انتفاء
 الضمان فثبت ويقول الخصم ما توهمت انه ما أخذ حكيمنا سلطانا بطلانه لكن حكيمنا

البعض لقوله تعالى رؤسكم وهو ربيع
 او اقل والاستيعاب تثليث وزيادة فان
 المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل
 الفرض ثلاث مرات والسائل يحمله
 على جعله ثلاثة امثال الفرض حتى
 لو صرح المعلل بمراده لم يمكن القول
 بالموجب بل تعين المما نعة (والثاني
 ان يلزم) (المعلل بتعليه) (ابطال ما يتوهم)
 المعلل (انه ما أخذ الخصم) وليس كذلك
 فالقول بالموجب التزام السائل ما يلزم
 المعلل ابطال الخ كما اذا قال الشافعي
 في السرقة اخذ مال الغير بلا اعتقاد
 اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب
 فيقال نعم لان استيفاء الحد بمنزلة الابراء
 في اسقاط الضمان (والثالث ان يسكت)
 المعلل (عن) مقدمة (مشهورة) لشهرتها
 (والسائل يسلم) المقدمة (المذكورة) ويبي
 النزاع) في المطلوب للنزاع في المقدمة
 المطلوبة ثم ان المطلوبة اما ان تحتمل
 ان تنبج مع المذكورة فقبض حكم المعلل
 كقوله المرافق لا تغسل لان القاية
 لا تدخل تحت المعنى كالليل يعني انها غاية
 كالليل فلا تدخل مثله فيكون هذا قياسا
 لا دليلا آخر كما زعم صاحب التلويح
 فنقول نحن نسلم ذلك لكنه غاية
 الاسقاط ولو ذكر انها غاية للغسل لم يرد
 الامنعها واما ان لا تحتمل كقوله يشترط
 في الوضوء النية لان ما ثبت قرينة فشرطه
 النسبة كالصلاة فنقول ومن اين يلزم
 اشتراطها في الوضوء فهذا يرد لسكونه
 عن الصغرى اذ لو ذكرها لم يرد الامنعها نحن لانسلم ان الوضوء ثبت قرينة (واذا دفع)

المدكورة من الدفع (تعين الانتقال) اى انتقال القانس في قياسه من كلام الى (٣٦٤) آخر والكلام المنقل اليه ان كان غير

صحيح بناء على ان استيفاء الحد بمنزلة الابرء في اسقاط الضمان فلا يجتمع الحد مع الضمان (قوله ان نتيج نقيض حكم المعلل) فحينئذ يكون قلبا (قوله كما زعم صاحب التلويح) اى زعم انه دليل آخر لاقياس (قوله نحن نسلم ذلك) اى كونه غايبة لكنه غايبة للاسقاط للغسل فاذا كان غايبة للاسقاط يلزمه ان لا يدخل في الاسقاط بناء على ان الغايبة لا تدخل تحت الميعال ان لا تدخل في الغسل فيبقى داخلا في الغسل ولو صرحت المقدمة المطلوبة بانها غايبة للغسل لم يرد الامنعها لكنها لم تصرح احتملت ان تكون هذه المقدمة وان تكون اخرى اعنى انها غايبة للاسقاط وهذه المقدمة تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل وهو غسل المرفق (قوله لان ما ثبت قرينة) المقدمة المطلوبة ههنا ان الوضوء ثبت قرينة لا يمتثل غيرها فلا يمتثل المقدمة المطلوبة ان تنتج مع المذكورة نقيض الحكم كما في الصورة الاولى فان قيل لاي شىء تعينت المقدمة المطلوبة في هذه الصورة بحيث لا يمتثل مع المذكورة ان تنتج نقيض حكم المعلل اعنى ان الوضوء ثبت ولم تعين كذلك في الصورة الاولى بل كانت محتملة لانتاج نقيض المعلل قلنا ان الحد الاوسط في الصورة الثانية اعنى قوله ما ثبت قرينة يعين المقدمة المطلوبة كذلك بالزوم تكرره بخلافه في الصورة الاولى فان الحد الاوسط فيها هو الغايبة وهي محتمل ان تكون للغسل وان تكون للاسقاط فعلى تقدير الاول تنتج مع المقدمة المذكورة عين حكم المعلل وعلى تقدير الثاني تنتج نقيضة وهذا معنى احتمالها ان تنتج مع المذكورة نقيض حكم المعلل (قوله ان كان غير عسلة او حكم فهو حشو) هذا يكون في صورتين كما سيصرح به وكلمة او ههنا ليست ملائمة لجمع تأمل (قوله لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا) اما كونه انتقالا في العلة لانه هو المفروض واما كونه انتقالا في الحكم فظاهر (قوله والانتقال في العلة والحكم يجب آه) هذا بيان للقسم الثالث المشار اليه بقوله اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا لبيان للقسم الرابع تأمل (قوله الاقسام المعنوية) اى الانتقال (قوله كما اذا قال) اى قال المعلل (قلنا انكره الخصم) اى انصكر كون الصبي مسلطا على الاستهلاك بان يقون لانسلم انه مسلط على الاستهلاك حاصله منع وجود العلة في الفرع (قوله اولم يمكن آه) يعنى يلزم المعلل في صورة فساد الوضع والمناقضة ان يجب السائل ببيان ملائمة دليله للحكم وبيان تأثيره فيه وان لم يمكن له ذلك يجب بالانتقال الى علة اخرى لاثبات حكمه الاول (قوله فلا يمنع عن الصرف) اى صرف المكاتب الى كفايته باحتقائه

علة او حكم فهو حشو في القياس خارج عن المحث والافاما ان يكون في العلة فقط والحكم فقط او العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس او حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد ان يكون اثباته بعلة القياس والا يكون انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا يكون حشوا في القياس فصارت الاقسام المعنوية في المناظرة اربعة اشار الى الاول بقوله (اما من علة الى علة) اخرى لاثبات العلة (الاولى) وهي علة القياس وهذا القسم انما يتحقق في الممانعة لان السائل لما منع وصف المحجب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الودعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره الخصم احتاج الى اثباته والى الثاني بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (الحكم الاول) وهذا انما يتحقق في فساد الوضع والمناقضة لولم يمكن دفعهما ببيان الملائمة والتأثير والى الثالث بقوله (او) من علة الى اخرى لاثبات (حكم آخر) غير حكم القياس لكنه ليس باجنبي عنه بل (يحتاج اليه)

الحكم (الاول) وهو حكم القياس كقولنا ان الكتابة عقد معاوضة يمتثل الفسخ بالاقالة

قوله

فلا يمنع عن الصرف الى الكفارة كالباع بشرط الخيار للبائع والاجارة فان قال الخصم المانع عندي ليس عقد الكتابة بل نقصان في الرق كعقبي ام الولد والمدير ﴿٣٦٥﴾ قلنا الرق لم ينقص واثبتناه بعله اخرى كما قلنا الكتابة عقد معاوضة فلا

يوجب نقصانا في الرق والى الرابع بقوله (واما من حكم الى) حكم (آخر) بالعلة الاولى (كذلك) اى يحتاج اليه الحكم الاول كما اذا ائبنا عدم نقصان الرق في المسئلة الاولى بالعلة الاولى كما نقول احتمال الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وهذا القسمان اما بحجة فان في القول بالموجب لانه لما سلم الحكم الذى رتبته الجيب على العلة وادعى النزاع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المنازع فيه بهذه العلة ان امكنه والافعله اخرى (والكل صحيح بالاتفاق الا الثاني) فانه يختلف فيه جوزوه بعضهم لان الغرض اثبات حكم فلا يبالى باى دليل كان ونفاه آخرون لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار (فقيل) بناء على هذا الاختلاف (قصة الخليل عليه السلام منه) قال مجوزوا هذا القسم ان قصة ابراهيم عليه السلام حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية من هذا القبيل (وقيل لا) قال نافوه انها ليست منه لان كلامنا فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر واما اذا صح دليله فكان قدح المعارض فاسدا الا انه اشتمل على تليس ربما يشبه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال وقصة الخليل عليه السلام

(قوله كالباع بشرط الخيار للبائع) فانه لو اعتق عبده الذى باعه بشرط الخيار له او آجره الى آخر ثم اعتقه لكفارته في مدة الخيار والاجارة يصح ويقع عن كفارته بخلاف خيار المشتري فانه يمنع عنه لان خيار المشتري لا يمنع خروج العبد عن ملك البائع (قوله فان قال الخصم) اى بطريق القول بموجب العلة (قوله واثبتناه بعله اخرى) اعنى انه عقد معاوضة والعلة الاولى هي انه عقد يحتمل الفسخ او مجموع انه عقد معاوضة يحتمل الفسخ وعلى التقديرين توجد المغايرة بينهما (قوله لانه لما سلم اه) اى لان السائل (قوله لم يتم) جواب لما (قوله حيث قال فان الله يأتى بالشمس من المشرق الآية) يعنى ابراهيم عليه السلام انتقل في محاجة عمرو بن كنعان اللعين من قوله ربي الذى يحبى ويميت حين معارضة اللعين بقوله انا احبى واميت الى قوله فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب لاثبات الحكم الاول وقد قصه الله تعالى على سبيل المدح لابراهيم عليه السلام فعلم انه صحيح (قوله فان معارضة اللعين كانت باطلة) يعنى ابراهيم عليه السلام اراد بقوله يحبى ويميت حقيقة الاحياء والامانة ومارضه اللعين بامر باطل بتسمية اطلاق المسجون احياء وقتل الامانة فان قيل اطلق اللعين على الاطلاق الاحياء وعلى القتل الامانة تشبيها مجازيا والمجاز ابلغ من الحقيقة فكيف يكون باطلا اجيب عنه من وجهين الاول ان المجاز يستلزم الشبه بالوصف اللازم المشهور ولم يوجد ذلك ههنا فان الاحياء عبارة عن خلق الحياة التى هى قوة تدفع الاعتدال النوعى وتفويض عنها سائر القوى الحيوانية والامانة عدمه ولا خفاء في عدم وصف لازم لهذا المعنى المشهور في اطلاق المسجون فكل باطلا والثاني ان المجاز لا يعارض الحقيقة فيكون في مقابلتها باطلا (قوله اى استحباب الحال) اختلفت عباراتهم في معناه الشرعى قيل هو جعل الامر الثابت في الماضى باقيا الى الحال لعدم العلم بالتغير وقيل هو الحكم بثبوت امر في الزمان الثابت بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وقيل هو التمسك بالحكم الثابت في حال البقاء لعدم الدليل المتغير وقيل هو الحكم ببقاء الحكم الثابت للجهل بالدليل المتغير لا للعلم بالدليل الثابت وقيل هو الحكم ببقاء حكم ثابت يدلي به غير متعرض لبقائه ولا زواله محتمل الزوال بدليله لكنه التمسك به كماله وما كمال الكل الى امر واحد في التحقيق وسمى هذا النوع من الاستدلال الفاسد استصحابا لان المستدل يجعل الحكم الثابت بدليله في الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم على ما اشار اليه بقوله ففيه جملة مصاحبا للحال او العكس ولا بد ههنا من تحرير محل النزاع

من هذا القبيل فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل اوضح وحجة ابره ليكون ثورا على ثور ومع ذلك لم يجعل اتصاله

خاليا عن توكيد الاول وتوضيح وتبيك للخصم وتفصح كانه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة
الروح للعالم فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتي **﴿٣٦٦﴾** بالشمس من جانب المغرب

قالوا انه لا خلاف في ان استحباب حكم عقلي عرف وجوبه او امتناعه وحسنه
او قبحه بالعقل وكذا استحباب حكم شرعي ثبت تأييده او توقيته بنص او ثبت
مطلقا عن التأيد والتوقيت وتبقى بعد وفاة النبي عليه السلام كل من هذه الثلاثة
واجب العمل به لقيام دليل البقاء وعدم الدليل المزيل قطعاً ولا خلاف ايضا
في ان استحباب حكم ثبت بدليل مطلق عن التأيد او التوقيت غير متعرض
للزوال والبقاء ليس بحجة قبل الاجتهاد في طلب الدليل المزيل لافي حق نفسه
ولا في حق غيره لان جهله بالدليل المزيل بسبب تقصيره منه لا يكون حجة في حق
نفسه ولا في حق غيره اذا كان متمكنا من الطلب الا ان لا يكون متمكنا منه
كالعمرى في حق من اشبهه عليه القبلة وانما الخلاف في استحباب حكم ثبت
بدليل مطلق غير متعرض للزوال والبقاء وقد طلب الاجتهاد الدليل المزيل بقدر
وسعه ولم يظهر له فقال جماعة من اصحاب الشافعي وابو منصور الماتريدي ومن
تبعه من مشايخ سمرقند انه حجة ملزمة متبعة في الشرعيات يجب العمل به
على كل مكلف اذا لم يجد دليلاً فوقه من الكتاب والسنة والاجماع لا يجوز تركه
بالقياس قبل الترجيح وقال كثير من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وابو الحسين البصري انه ليس بحجة اصلاً لا لاثبات امر لم يكن ولا لبقاء ما كان
وقال اكثر المتأخرين من اصحابنا مثل القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام
وشمس الأئمة وصدر الاسلام ابى اليسر ومتابهم انه لا يصح حجة لا لثبات حكم
مبتدأ ولا للالزام على الخصم بوجه ولكن يصلح للابتداء وللدفع فيجب
العمل به في حق نفسه لافي حق غيره وهذا هو مختار المصنف فعلى هذا يكون
معنى قوله لافي الثبوت لافي اثبات الحكم الشرعي ابتداء ولا في اثبات الالزام على
الخصم ولما كان الزام الخصم راجعاً الى الحكم الشرعي اكتفى في تفسيره بحكم
شرعي (قوله في اثبات كل حكم) اى كل حكم شرعي ثبت بدليل مطلق عن
التأيد والتوقيت وقد طلب الاجتهاد الدليل المزيل ولم يجده لانه هو محل النزاع
على ما ذكرناه آنفاً وافترقت هذه الفرقة بفرقتين فقال بعضهم انه حجة
بالضرورة لان ما تحقق وجوده او عدمه في زمان ثم لم يظن معارض من يظن
بقائه ضرورى وقال بعضهم انه حجة بوجوده من الاستدلال اثنان ما ذكره المصنف
وثالثها السنة وهو قوله عليه السلام ان الشيطان يأتي احدكم يقول احدت
فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً او يجد رجلاً فانه حكم باسئدامة الوضوء عند
الاشتباه وهو عين الاستحباب واستدل كثير اصحابنا المتأخرين وهو مختار

(تذنيب) عقب مباحث الادلة الصحيحة
بالادلة الفاسدة التي يخرج بها البعض
في اثبات الاحكام ليعين فسادها فيظهر
انحصار الصحيحة في الاربعة وهذا غير
التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب
والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة
للتمسك كمنهجوم المخالفة ونحوه
(قد تمسك) في اثبات الاحكام الشرعية
(بمخرج فاسدة منها الاستحباب) اى
استحباب الحال وهو جعل الامر الثابت
في الماضي باقياً الى الحال لعدم العلم بالغير
ففيه جملة مصاحبا للحال او العكس
(وهو حجة عند الشافعي في) اثبات
(كل حكم) نفيًا كان او اثباتاً
(ثبت بدليل) بوجه (ثم شك) اى
وقع الشك (في بقاءه) اى لم يقع ظن
بعدمه (فبعضهم بالضرورة) اى قال
بعض الشافعية ان ما تحقق وجوده
او عدمه في زمان ولم يظن معارض
يزيله فان لزوم ظن بقاءه ضرورى
ولهذا يرسل العقلاء اصحابهم كما كانوا
يشافهونهم ويرسلون الودائع والهدايا
ويعاملون بما يقتضى زماناً من الجارات
والقروض والديون (وبعضهم)
استبعد وادعوى الضرورة في محل
الخلاف فتمسكوا بوجهين اشار الى
الاول بقوله (بقائه الشرايع) يعنى
لولا يكن الاستحباب حجة لما وقع
الجزم بل الظن ببقاء الشرايع لاحتمال
طريان التاسخ والالزام باطل للقطع

بقائه شرع عيسى عليه السلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم وبقاء شرعه **﴿المصنف﴾**
الى يوم الدين والى الثاني بقوله (و بالاجماع على اعتباره) اى الاستحباب (في) كثير من (الفروع) مثل
بقاء الوضوء والحديث والمليكية والاروجية فيما اذا ثبت ذلك

ووقع الشك في طرفي الضد (و) الاستصحاب (عندنا) حجة (في الدفع) أي دافع لاستحقاق الغير (لا) في (الاثبات) أي غير مثبت للحكم شرعي ﴿٣٦٧﴾ ولذا قلنا يجوز الصلح على الإنكار ولم يجعل أصالة براءة فحجة المنكر حجة

على المدعي وبمظلال دعواه فإن قيل ان قام دليل على حجته لزم شمول الوجود والازم شمول عدم واجب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود (لان) الدليل (الموجب) للحكم (لا يدل على البقاء) وهو ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراضه بأنه ان اريد عدم الدلالة قطعاً فلا نزاع وان اريد ظناً فمتنوع فدعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مسموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وايضاً لا يدعى الخصم ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن الباقي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع اقول الجواب ان البقاء لكونه غير الوجود الاول وحاصلاً بعده محتاج الى سبب مبق غير السبب الاول فان علم او ظن وجود السبب المبق فالحكم به لا بالاستصحاب والا فلا حكم اذ لا موجب فلياً مل (و) الجواب عن الاول انا لا نسلم ان بقاء الشرايع بالاستصحاب بل (بقاء الشرايع بدائيل آخر) وهو في شريعة عيسى

المصنف بالنقل والعقل اما النقل فكسئلة الصلح على الإنكار فانه جائز عندنا ويصح الاعتراض عما ادعاه ولا يصح عند الفرقة الاولى لان الاصل في الذمة هو البراءة من الحقوق لانها خلقت فارغة والشغل يعارض والتمسك بالاصل حجة للدفع والازم عندهم فكما يدفع التمسك بهذا الاصل الدعوى عن المدعي عليه يتعدى الى المدعي في ابطال دعواه وصار كأنه اقام بينة على ان ذمته فارغة من حق الغير ونحن جعلنا البراءة دافعة للدعوى ولم نجعلها حجة على المدعي بل صار دعوى المدعي ان مادعاه حقه وملكه معارضاً لانكار المنكر على السواء فانه خبر يحمّل الصدق كاتكار المدعي عليه فكما لا يكون خبر المدعي حجة على المدعي عليه في الزام التسليم اليه لكونه محتملاً كذلك خبر المدعي عليه اي انكاره لا يكون حجة على المدعي في ابطال دعواه وفساد الاعتراض بطريق الصلح هكذا قرره بعض المحققين وقرره بعض آخر بان قول المدعي معتبر في حقه دون حق خصمه وانكار خصمه ليس بمعتبر في حق المدعي ومعتبر في حقه فكما ناسوا في انهما ليسا بحجتيين في حق كل واحد منهما فجوزنا الصلح في حق المدعي اعتياضاً عن حقه وفي حق المنكر افتداء لليمين وقطعاً للخصومة لان خبر كل واحد منهما ليس حجة في حق الآخر فلزم بجز الصلح لكان قول المنكر حجة على المدعي ولا يقال لوجاز الصلح لجعل قول المدعي حجة في حق الخصم لان الجواز في جانبه افتداه اليمين لان الحق ثبت عليه والشارح رحمه الله اشار الى التقرير الاول على ما ترى ثم اعترض عليه بأنه ان قام دليل على حجة الاستصحاب لزم شمول الوجود على ما ذهب اليه الفرقة الاولى والازم شمول عدم على ما ذهب اليه كثر من اصحابنا وبعض الشافعية وابوالحسين البصري على ما ذكرناه مستدلين بان المستصحب ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم في موضع الخلاف فان العقل لا يدل على بقاء الحكم الشرعي بعد ثبوته وكذا دليل الشرع من الكتاب والسنة والاجماع والقياس لم يدل على بقاء الحكم بعد ثبوته فكان العمل بالاستصحاب عملاً بلا دليل والى هذا اشار في تقرير الاعتراض على ما يعرف بالتأمل ثم اجاب عنه بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في عدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود ولا يخفى عليك انه على هذا الجواب يلزم ان لا فرق بين ما اختاره المصنف وبين ما اختاره ابو الحسن البصري والخال ان كلاهما مذهب مستقل واما العقل فهو ما اشار اليه بقوله لان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده

عليه السلام تواتر نقلها وتواطى جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه السلام وفي شريعة نبينا الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قبل هذا المصباح فيما بعد وفاته واما قبله فالدليل الاستصحاب لا غير قلنا قد قرر في مساجد

النسخ ان النص يدل على شريعة موجبة قطعاً الى نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه السلام للنسخ يدل على عدم نزوله اذ لو نزل لينه قطعاً لوجب التبليغ عليه (و) الجواب عن الثاني انا لانسلم ان البقاء في الفروع للاستصحاب بل (البقاء في الفروع) انما هو بسبب ان الوضوء والبيع والتكاح ونحو ذلك يوجب احكاماً تمتد الى زمان ظهور المناقض كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطئ وذلك بحسب وضع الشارع وبقاء هذه الاحكام ليس الا (لتحقق) هذه (الافعال الموجبة للاحكام الى ظهور المناقض) لالكون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على كان لا لاثبات ما لم يكن ولانلازام على الغير قال علماؤنا التمسك بالاستصحاب اربعة اوجه الاول عند القطع بعدم الغير يحس او عقل او نقل ويصح اجماعاً كما نطقت به الآية الكريمة قل لا تجد فيما اوحى الى محمد ما الاية الثانية عند العلم بعدم الغير بالا جهاد ويصح لبقاء العذر لاجحة على الغير الا عند الشافعي وبعض مشايخنا لانه غاية وسع المجتهد الثالث قبل التأمل في طلب الغير وهو باطل بالاجماع لانه جهل محض كعدم علم من اسلم في دارنا بالشرايع وصلاة من اشتبهت عليه القلة بلا سؤال ونحو الرابع لاثبات حكم مبتدأ وهو خطأ محض لان معناه اللغوي ابقاء ما كان فيه تغير حقيقة

لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث ورمما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره كالايجاب يوجب الوجود دون البقاء حتى صح الافناء بعد الایجاد ولذا صح ان يقال وجد ولم يبق ولو كان الایجاد موجبا لبقاء كما يجابه للوجود لما تصور الافناء بعد الوجود ولما صح ذلك القول فكذلك دليل الحكم لو كان موجبا لبقائه كما يجابه لوجوده لما تصور احتمال النسخ بعد وجوده ولكنه يحتمل النسخ فعلم ان موجب الحكم لم يكن موجبا لبقائه واعتراض عليه بوجهين احدهما ان موجب الحكم يدل على بقاءه ظناً ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع ليس بمسحوع خصوصاً فيما يدعى الخصم بدهة نقيضه كما ادعاها البعض من الفرقة الاولى على ما تقدم والثاني انه لا يتعلق بمحل النزاع فان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن الثاني والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء واجاب عنه بما حاصله ان البقاء لا بدله من دليل فان علم او ظن وجود الدليل المتيقن فالحكم اي الحكم ببقاء الحكم بذلك الدليل لا بالاستصحاب وان لم يعلم فلا حكمه بالبقاء لعدم الموجب له ولا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يصلح جواباً عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه على ان للمعتز ان يقول ان وجود السبب المتيقن معلوم وهو سبق الوجود مع عدم ظن الثاني والحكم به حكم بالاستصحاب لان معنى الاستصحاب هو هذا واعلم امر بالتأمل لهذا اقول رأي ان الدليل الذي ذكره بقوله ان الموجب للحكم لا يدل على البقاء لا يثبت المدعى لان المدعى ان الاستصحاب اي جعل الامر الثابت في الماضي باقياً الى الحال لا يدل على الحكم الشرعي المبتدأ ولا على الزام الخصم لادلالته على بقاء الحكم (قوله فيما بعد وفاته) لان الاحاديث انما تدل على عدم النسخ فيما بعد وفاته لانه زمان عدم النسخ واما قوله فلا لانه زمان النسخ (قوله والجواب عن الثاني) حاصل هذا الجواب ان نحو الوضوء والبيع والتكاح وغيرها من الفروع ليس من محل النزاع بل هي مما ثبتت تأييده بدليل الشرع لانه ثبت شرعاً عدم حجة توقيت هذه الامور اذ لا يقال شرعاً توضأت الى وقت كذا واشترت الى كذا ونكحت الى كذا والاستصحاب في امثال هذه المواضع يجب العمل به على ما تقدم لكنه لما كان ثبوت بقاء هذه الامور بالمدة لا بالشرعية لا بالاستصحاب وان كان الاستصحاب في امثالها مما يجب العمل به منع الشارح الاستصحاب حيث قال لانسلم ان البقاء في الفروع والاستصحاب (قوله قال علماؤنا) شروع في تحرير المذاهب في الاستصحاب على وجه يظهر

منه محل النزاع وهو القول الثاني على ما ذكرناه سابقا (قوله حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه) واعلم انهم اذا حاولوا نفي شيء غير معلوم الثبوت قالوا لا دليل عليه فيجب نفيه اما الاول اعني انه لا دليل عليه فيعلم بنقل ادلة المثبتين لذلك الشيء وبين فسادهما مع عدم وجدان دليل سواهما بالاستقراء واما الثاني اعني ان كل ما لا دليل عليه يجب نفيه فيعلم بوجهين احدهما انه لو لم يجب نفي ما لا دليل عليه انتفت الضروريات لجواز ان يكون جبال شامخة بحضرتنا لارها لانها من قبيل ما لا دليل على ثبوته فلولا يجب نفيه لجواز وقوعه وهو انكار للضروريات وانتفت النظريات ايضا لانا اذا استدلنا بتبادل على حكم نظري فان جوازنا ثبوت ما لا دليل عليه لجواز ان يكون لذلك الدليل معارض في نفس الامر لا دليل لنا على وجود ذلك المعارضة ولا نفعه ولجواز ايضا ان يكون في مقدمات ذلك الدليل غلطا لا دليل عليه فلم يتكشف لنا ولا تغيرنا ومع هذا التجوز لا يمكن حصول اليقين من الدليل فظهر ان تجوز ما لا دليل عليه يوجب الفتح في العلوم الضرورية والنظرية فيكون باطلا وثابها ان غير المتأهلي من جملة الامور التي لا دليل عليها فلجوزنا ثبوت ما لا دليل عليه لزم تجوز اثبات ما لا يتأهلي واللازم باطل اجيب بوجهين الاول ان قولكم ان هذا الشيء لا دليل عليه ان اردتم به عدم الدليل عليه في نفس الامر فهو ممنوع فان تزييفكم ادلة المثبتين وعدم وجدانكم بالاستقراء دليلا عليه لا يفيد عدمه في نفس الامر لجواز ان يكون هناك دليل لم يطلع عليه احد ولو سلم ذلك فعدم الدليل في نفس الامر لا يدل على عدم ذلك الشيء في نفسه حتى يجب نفيه فان الصانع تعالى لو لم يوجد العالم لم يدل ذلك على عدمه قطعا وان اردتم به عدمه عندكم فعدم الدليل عندكم لا يفيد عدم ذلك الشيء في نفس الامر واللازم ان يكون عوام الناس عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها وان يكون الكفار عالمين بانتفاء الامور التي لا يعلمون دليلا على ثبوتها كوجود الصانع ووحدته ونبوة محمد عليه السلام والخمس ونحوها اذ لا دليل لهم على هذه الامور لكن اللازم باطل لكونهم جاهلين بالضرورة فكذا الملزوم والعلم بعدم الجبل الشاهق بحضرتنا ضروري لا يتوقف على تلك المقدمة اعني ان كل ما لا دليل على ثبوته يجب نفيه والالكان العلم بعدم الجبل نظريا بالضروريات واللازم باطل وعدم المعارض والغلط في المقدمات القطعية ضرورية كانت او نظرية ضرورية فلا يتوقف على الاستدلال بتلك المقدمة الفاسدة ووجود ما لا نهلية له ان امتنع بدليل قاطع دل على امتناعه امتنع ان يقاس عليه

(ومنها) اي من الحجج الفاسدة (الاستدلال بعدم المدارك) اي الادلة حيث يقال لا دليل عليه فيجب نفيه (وهو) فاسد لانه (يوجب الجرم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين) وهو ظاهر (ومنها التقليد وهو اتساع الغير على اعتقاده) اي ذلك الغير (محقق) في كلامه (بالدليل على وجوب اتباعه) خرج به تقليد العاصي بالمجتهد فانه مستند الى دليل كما سيأتي ان شاء الله تعالى (وهو ايضا باطل) لانه يوجب مامر من الجرم بالنقيضين عند فقد دليلي الطرفين والله اعلم

ما لا دليل عليه من الامور التي لم يبدل قاطع على امتناعها لظهور الفارق وان
 لم يبدل قاطع على امتناعه منع الحكم اعني وجوب الانتفاء فيما لا ينهائي وجوز
 ثبوته في نفس الامر كسائر الامور التي لا دليل على ثبوتها ولا قاطع يدل على
 امتناعها الثاني انه لو صح ما ذكرتم من ان عدم الدليل على الثبوت يستلزم العلم
 بعدم الثبوت وجب ان يكون عدم الدليل على الانتفاء مستلزما للعلم بالثبوت
 فيلزم من عدم دليل الطرفين اي الانتفاء والثبوت الجزم بهما معا في شيء
 واحد واللازم باطل وهذا ما ذكره المصنف بقوله بوجوب الجزم بالثبوت عند
 فقد دليل الطرفين (قوله باب المعارضة والترجيح) الترجيح في اللغة جعل الشيء
 راجحا اي فاضلا زائدا وفي الاصطلاح بيان الرجحان اي القوة التي لاحد المتعارضين
 على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضته
 واشترط ان يكون تابعا حتى لو قوى احدهما بامر ذاتي غير تابع له لا يكون رجحانا
 (قوله اراد بهما الظنيين) قال المراد اعم ثم قال ومن وهم انه لا بد ههنا من زيادة
 قوله ظنيين لان التعارض لا يقع بين القطعيين اه فقد وهم لان الدليلين
 المذكورين اعم من المتعارضين ولذلك ثلث الصورة ولا تعارض في الثالثة انتهى
 اقول فيه نظر لانا لانسلم ان الدليلين اعم من المتعارضين بل المراد بهما
 المتعارضان وقوله ولذلك ثلث الصورة ممنوع لانه انما ذكر صورة التساوي
 في القوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف ولم يذكر صورة عدم التعارض
 اعني كون احدهما اقوى من الآخر ذاتا وانما ذكرها على وجه التفريع والاحتراز
 عنها لاعلى وجه كونها من آحاد القسمة فالاولى في الاعتراض ان يقول لانسلم
 ان المراد بهما الظنيين بل المراد بهما اعم والاصح تسميته الى التعارض بل بالترجيح
 والى التعارض مع ترجيح لان التعارض بالترجيح يكون بين القطعيين فانهما اذا
 تعارضا فان علم التاريخ بحمل على نسخ المؤخر وان لم يعلم التاريخ بطلب المخلص
 من قبل الحكم او المحل او الزمان وان لم يوجد المخلص صير من الكتاب الى السنة
 ومنها الى قول الصحابي والحاصل ان التعارض اذا وقع بين الظنيين يدفع بالترجيح
 واذا وقع بين القطعيين يدفع بالنسخ او بالمخلص او بالمصير من الاعلى الى الادنى
 والترجيح يختص بالظنيين على ما صرح به في التقرير (قوله لا امتناع وقوع
 المتشافين) يعني وقوع التعارض الحقيقي فرع وقوع المتعارضين في الخارج
 معا فلو وقع التعارض بين القطعيين لم وقوعهما معا لكن اللازم باطل لا امتناع
 اجتماع التقيضين واذا بطل وقوعهما معا لم وقوع احدهما فقط فلا تعارض

(باب)

في (المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة
 الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات
 الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة
 جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث
 التعارض والترجيح تيمما للمقصود
 فقال (اذا ورد دليلان) اراد بهما
 الظنيين اذ لا يقع التعارض بين القطعيين
 لا امتناع وقوع المتشافين فلا يتصور
 الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال
 التقيض فلا يكون الا بين الظنيين

ولا ترجح قيل منشأ قوله لامتناع وقوع المتسافين القول بان حكم التعارض في الصورة الاولى النسخ انتهى قلت منشأه ليس هذا بل حل التعارض على التعارض الحقيقي الذي يدفع بالترجح لا بالنسخ او بيان المخلص لكنه يرد عليه بناء على هذا الجمل عدم صحة التقسيم الآتي على ما ذكرناه (قوله يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر) قالوا تعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضي احدهما ثبوت امر والآخر انتفاه في محل واحد في زمان واحد بشرط تساويهما في القوة او زيادة احدهما بوصف هو تابع واحتزوا بانحدار المحل عما يقتضي حل المنكوحه وحرمة امهאו بانحدار الزمان عن مثل حل وطى المنكوحه قبل الحيض وحرمة وقت الحيض وبشرط التساوي عما اذا كان احدهما اقوى بالذات كالنص والقياس والمصنف رحمه الله اكتفى بقوله بعينه عن قيد اتحاد المحل واتحاد الزمان لان الاختلاف في المحل والزمان ينافي ورود الايجاب والسلب على امر واحد بعينه وبه حصل الاكتفاء عن سائر الشروط المعتمدة في التناقض من اتحاد الشرط والاكلة والمكان ونحوها (قوله فينهما معارضة) اي بين الدليلين معارضة في الصورتين صورة تساويهما قوة وصورة كون احدهما اقوى بوصف الا ان الصورة الاولى معارضة بلا ترجح والثانية معارضة مع ترجح والمرجح هو القوة الوصفية لا الذاتية لان القوة الذاتية لا تصحح مرجحا على ما سياتي في بيان الترجيح توضيح المقام انه اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفاهه فاما ان يتساويا في القوة اولا وعلى الثاني اما ان يكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع اولاف في الصورة الاولى معارضة بلا ترجح وفي الثانية معارضة مع ترجح وفي الثالثة لامعارضة ولا ترجح وحكم الصورة الثانية والثالثة ان يعمل بالا اقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم عند الاقوى الا ان العمل بالا اقوى في الثالثة ليس بطريق المعارضة والترجح بل لعدم تصور تعارض الاضعف للاقوى ووجوب العمل بالا اقوى واما الصورة الاولى اعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية اولا كالتعارض بين آية وآيتين او سنة وسنة او سنتين او قياس وقياس او قياسين فان ذلك كله من قبيل المتساويين في القوة اذ لا ترجح بكثرة الادلة فصحتها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بينهما شاء وان كان بين آيتين او قراءتين او سنتين قولين او فقلين او مختلفين او آية وسنة في قوة الآية كالشهور والتواتر فان علم التاريخ فالمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ فان امكن المخلص بالجمع بينهما باعتبار

(يقتضي احدهما عدم مقتضى الآخر) بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفي (فان تساويا) اي الدليلان (قوة) اشارة الى جواز تحقق التعارض بلا ترجح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع التقيضين او ارتفاعهما او الحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين (او كان احدهما اقوى) من الآخر لا بالذات بل (بوصف) تابع (فيهما معارضة والقوة) المذكورة (رجحان) حتى لو قوى احدهما بالذات لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وسياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى

الحكم او المل او الزمان يعمل به والابتك العمل بالدليلين ويصار من الكتاب الى السنة ومنها قول الصحابي او القياس على الاختلاف الذي ذكره المصنف ان امكن المصير والايقر الاصل ومن هذا التقرير ظهر الضعف في كلامه رحمه الله في موضعين احدهما انه قال حكم الصورة الاولى التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم والاولى ان يفصل حكمها على ما فصلناه والثاني ان قوله في معارضة الكتاب الكتاب اه تفرع على قوله فان تساوا بقوة فالاولى ان يعاد هذا القول ويقال ثانيا واذا تساوا بقوة في معارضة الكتاب اه على ما فعله صاحب التتميع للتلازم الفصل بين المفرع والمفرع عليه بشئ يوهم خلاف المقصود (قوله في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة) تفرع على الصورة الاولى اعني قوله فان تساوا بقوة على ما ذكرناه مع ما فيه من الضعف وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين المتعارضين لعدم تصور التقدم والتأخر فيهما لعدم الترتيب بينهما ولا بين قياس وقول الصحابي ولا بين قولي الصحابي لما ذكرناه (قوله اذا انحدر زمان ورودهما) ليس المراد به اتحاد زمان التكلم بهما بل المراد اتحاد زمان نسبة القضيتين المتسافيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا مع اتحاد زمان التكلم بهما ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد شهر مثلا زيد ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا مع عدم اتحاد زمان التكلم بهما (قوله وتعتبر السنة متأخرة) فيه اشارة الى دفع اعتراض اورده في التلويح حيث قال ههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آيات او في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا تترك الآية الواحدة والحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بكثرة الادلة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على آيتين فيما اذا كان الحديث موافقا لآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة او تقوى السنة بالقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة والقياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية الاخرى السالفة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجح بخلاف المماثل او يقال القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالتأخر

(في) معارضة (الكتاب) الكتاب (والسنة) السنة (بحمل) التعارض (الصوري) (على نسخ الاخير) اي كون الاخير ناسخا للاول (ان علم التاريخ) لا متناع حقيقة التعارض في الكتاب والسنة لانه انما يتحقق اذا انحدر زمان ورودهما والشارع منزلة عن تنزيل دليلين متعارضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر لاحقا ناسخا للاول لكننا اذا جهلنا التاريخ توهمنا التعارض واذا علمنا التقدم والتأخر جئنا عليه (والا) اي وان لم يعلم التاريخ (يطلب المخلص) اي يدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويسمى عملا بالشبهين (فان وجد) المخلص (فيها) ونعمت (وان لم يوجد) المخلص (صبر من الكتاب الى السنة) وتعتبر السنة متأخرة عن المكتات فالآيتان تتساقتان بالتعارض ويقع العمل بالسنة المتأخرة ولا مجال لهذا اذا كان في جانب آيتان او سنتان بان تتساقط الآيتان بالتعارض ويعمل بالآية السالفة منه لان اعتبار التأخر فيها لا يتصور لاتحاد النوع

انتهى فالشارح رحمه الله عكس الامر وقدم ما اخره من الجواب واخر ما قدمه لكن
 الاول ان يقول لان اعتبار المتأخر فيها لا يتصور لان الفرض انه لم يعلم التارخ
 وذلك لان مجرد الاتحاد في النوع لا ينافي اعتبار المتأخر فيها بعد علم التارخ
 (قوله ولان الادنى يجوز اه) فعلى هذا يكون من قبيل ما كان احدهما اقوى
 بوصفه تابع ويلزمه ان يكون دليل مستقل تابعا لدليل آخر مستقل اقوى منه
 ويدفع منع بطلان اللازم (قوله او منها) اى من السنة (قوله من الاخبار) اى
 القائمين اعنى المجتهدين (قوله وتوضيحه) اى توضيح الجواب (قوله وهذا)
 اى بقاء الامر مشكلا (قوله لانه حينئذ) اى حين الحكم بحجاسته (قوله
 لا يضم الى التيمم) المشهور في عبارة الفقهاء لا يضم اليه التيمم (قوله احتمالا)
 قيد للظهور (قوله واما امتناع الاقيسة) يعنى لو صير بعد تعارض الاثار
 الى القياس فاما ان يصار الى القياس بالهرة في الحكم بالطهارة لوالى القياس
 بالكلب في الحكم بالحجاسة او الى القياس بلحمة في الحكم بالحجاسة او الى القياس
 بعرقه في الحكم بالطهارة والكلب يمتنع اما الاول فلان الضرورة فيه دون الضرورة
 في الهرة واما الثانى فلعدم الضرورة في الكلب واما الثالث فلعدم الضرورة
 فيه ايضا واما الرابع فلكون الضرورة فيه اكثر مما نحن فيه وعلى التقدير
 الاربعة يمتنع القياس للفارق (قوله في اصح الروايتين) يعنى ان لحمة ولبنه نجس
 في اصح الروايتين لان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغذاء كما في التراب ولا اللبث
 الطبيعي كافي للصدع والسلفاء ولا الاحترام كافي الادعى تكون آية الحجاسة
 فيكون لحمة ولبنه نجسا (قوله اذ لو كان طاهرا لكان طهورا امام يغلب على الماء)
 يعنى ان سؤد الحجار لو كان طاهرا لزم ان لا يخرج الماء الذى اخلط فيه السؤر عن
 الطهورية ما لم يغلب على الماء لكنه يخرج عنها فلزمه عدم طهارة المخلوط فيكون
 الشك في طهوريته (قوله اذ لا يجب بعد استعماله اه) يعنى لو توضأ بسؤر
 الحجار ومسح رأسه وضم اليه التيمم ثم وجد ماء مطلقا لم يجب غسل رأسه ولو لم يكن
 السؤر طاهرا وجب غسل رأسه فعلم انه طاهر فيلزمه ان يكون الشك
 في طهوريته (قوله ان يحكم بان لا يتجسس الماء الطاهر) اى الماء الذى شرب
 منه الحجار وانما يحكم بطهارته لانه الاصل ولو توضأ المحدث لا يحكم بزوال الحدث
 بل يحكم ببقائه لان البقاء فيه اصل لوجوده قبل استعمال السؤر وانما يحكم ببقاء
 طهورية ذلك الماء الطاهر لاستلزامه زوال الحدث (قوله كقرأتى الحجر والنصب)
 واختلفوا في دفعه فذهب بعض الظاهرية الى الجمع بين المسح والغسل ومحمد

(والا) اى وان لم يمكن المصير الى ما ذكر (تقرر الاصول) اى يعمل بالاصل ويقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود
 الدليلين (كافي سؤر الحجار حيث تعارض الاخبار والاثار وامتنع القياس)

من الاختيار اما الاخبار فكماروى انس رضى الله عنه انه عليه السلام

(٢٧٤)

نهى عن اكل لحوم الجر

ابن جرير الى التخيير بينهما عملا بالدليلين وبعضهم الى ان النصب في حالة التعنى
والجر في حالة التخفيف وقال الجمهور يجب الغسل مع الكعبين فقال بعضهم ان الجر
جوارى وهو على القراءتين معطوف على المغسول لا الممسوح لما دلت عليه
الاحاديث المشهورة من وجوب الغسل والوعيد على الترتك وان الغسل اقرب الى
الاحتياط لما فيه من معنى المسح ايضا ولان من قال بالمسح لم يجعله مفعيا بالكعبين
وقال بعضهم انه معطوف على الممسوح على القراءتين وليس الجر بجوارى لانه
ليس موقعا لكنه في احدى القراءتين معطوف على لفظه وفي الاخرى على
محلّه لا تمسح بل لئنه على الاقتصاد في الغسل على ما في الكشف من ان الرجل
من بين الاعضاء المغسولة مظنة الاسراف في صب الماء عليها فمقطفت على
الممسوح لا تمسح ولكن للتنبيه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها وجيء
بالغاية دفعا لظن انها من الممسوحات لان المسح لم يضرب له فاية في الشرع اقول
المسح يطلق على معنيين احدهما الاصابة والاخرى الاسالة على ما في المصباح
اما بالاشترك او بالحقيقة والمجاز فعلى هذا ان الرجل معطوف على الممسوح
على القراءتين باعتبار لفظه ومحلّه لكن باعتبار ان المسح في المعطوف عليه بمعنى
الاصابة وفي المعطوف بمعنى الاسالة فان قلنا بعموم المشترك او عموم المجاز فالامر
ظاهر والا فالعامل في المعطوف محذوف اى وامسحوا بارجلكم (قوله)
يتضمنه الضمير المنصوب راجع الى التعارض (قوله بما يندفع به) اى يندفع
التناقض به (قوله وهو غير الترجيح الذى يأتى) يعنى انه قد اعتبر في التعارض
اتحاد الحكم والمحل والزمان على ما صرحوا به وقد اشار اليه سابقا بقوله يقتضى
احدهما عدم مقتضى الآخر بعينه على ما بيناه فاما ان يكون التعارضان
متساويين في القوة او يكون احدهما اقوى من الآخر بوصف تابع فقوته بهذا
الوصف رجحان وهو المراد بالترجيح الذى يأتى بيانه والاول اعنى المتساويان قوة
ولم يمكن تقوية احدهما بوصف تابع ان علم تاريخهما فالمتاخر ناسخ على ما تقدم
وان لم يعلم تاريخهما فيطلب له التخصيص اى دفعه بيان تعدد النسبة بعدم اتحاد
الحكم او المحل او الزمان وهو الذى اراد بيانه ههنا (قوله ونفيه الى دليل) اى
نفي بعض الافراد الاخر لذلك الحكم فبمعنى استخدام (قوله فيندفع بان الواخذة
التي اه) دفعه الشافعي بان يحمل العقد في الآية الثانية على كسب القلب من
عقدت على كذا عزمت فيشمل الغموس ويصبر معنى الايتين واحدا وهو
نفي الكفارة عن اللغو وثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلوب

الاهلية وماروى انه عليه السلام قال
كل من سمين مالك لمن قال لم يبق
من مالى الا هذه الجمرات وايضاً روى
عبد الله بن ابي اوفى انه عليه السلام
حرم لحوم الجر الاهلية يوم خيبر وروى
غالب بن ابي عمير انه عليه السلام اباحها
فاوجب ذلك اشتباها في لحمه ويلزم
منه الاشتباه في سورة لان لعابه متولد منه
فاخذ حكمه فان قيل ادلة الاباحة
لا تساوى ادلة الحرمة حتى ان حرمة
بما يكاد يجمع عليه قلنا هو معارض
بضرورة الاختلاط والطوف
في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة
الهرة وتوضيحه ما قال شيخ الاسلام
في مبسوطه ان الاختلاف في الطهارة
والنجاسة لا يورث الاشتباه كما اذا اخبر
عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه
ظاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحاً
لجانب الحرمة الا انه لم ينحس الماء لما فيه
من الضرورة والبلوى اذا حمار يربط
في الدور والافنية فيشرب من الاواني
الا ان الهرة تدخل المضائق فتكون
الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ
في الضرورة حد الهرة حتى يحكم
بطهارة سورة ولا في عدم الضرورة
حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سورة
فبيق امره مشكلا وهذا احوط
من الحكم بالنجاسة لانه حيثئذ لا يضم
الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء
الطهور احتمالاً والعجب ان المعترض

بعد ما اعترض نقل هذا الكلام واما الآثار فنقول ابن عمر ان سور الحمار نجس وقول ابن عباس انه طاهر
واما امتناع الاقيسة فانه لا يمكن الجأفة بالهرة لانه ليس مثلها في الطوف ولا بالكلب للضرورة في سورة

ضرورة لاختلاطه ولا بعرقه الطاهر
في ظاهر الرواية لان الضرورة فيه
اكثر فقبل الشك في طهارته اذ لو كان
طاهر الكان طهورا ما لم يغلب على الماء
وقيل في ظهوره اذ لا يجب بعد
استعماله غسل الرأس اذا وجد الماء
فالعامل بالاصل على التقديرين واحد
وهو ان يحكم بان لا ينجس الماء الطاهر
ولا يزول الحدث الحاضر بالشك
ولم يحكم ببقاء الظهورية الحاصلة
لاستلزامه الحكم بزوال الحدث واهدأر
دليل النجاسة مرة بخلافه اذا جعل
طاهرا غير ظهوره وضم التيم اليه
(وهو) اي التعارض في الكاب والسنة
(اما بين آيتين او قراءتين) في آية
واحدة كقراءة الجبر والنصب في قوله
تعالى وامسحوا برؤوسكم وارجلكم
فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية
غسلها كما هو المذهب (اوستنين)
قولين او فلعين او مختلفين (او آية
وسنة مشهورة او متواترة والمخلص
عن التعارض) اي دفعه وبيان انه غير
واقع وهو غير الترجيح الذي يأتي
بيانه لان التعارض للشاقض الذي
يتضمنه يندفع بما يندفع به من بيان
تعدد النسبة وهذا غير دفعه من جهة
الدليل وترجح احدهما ببيان انه
اقوى فلا يعتبر الاخر (اما من قبل
الحكم او الحسأل او الزمان اما الاول
فاما بان يوزع الحكم) باضافة ثبوت
على افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة) المال (المدعى بين) المدعين (المبرهين او) بان (يحمل

في الآية الاولى مفسر والعقد في الثانية مجمل فيحمل المحمل على المفسر ويندفع به
التعارض واعتراض عليه بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
ضرورة لان العقد ربط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء
لما فيه من ربط احد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد
فيسمى به مجازا واجيب بان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون
المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربط الشيء
وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مصطلحات
الفقهاء ورد بان العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه في عرف
الشرع صار حقيقة شرعية في قول يكون له حكم في المستقبل لارتباط بينهما
بدليل قوله تعالى او فوا بالعقود اذ لا يصح الاصر بالايفاء الاماله حكم في المستقبل
فهى اذن في هذا المعنى حقيقة شرعية وهى في الشريعة كالحقيقة اللغوية لا يصار
الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون من جوحا
في مقابلة كلام الحنفية حيث لا يجاز هناك الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة
يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخرى اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة
الدينية واجيب بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العباد
والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقدير تكرر للاية السابقة ولا شك ان
الافادة خير من الامادة واجيب بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر ورد بان
المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية على هذا التقدير تكرر للاولى في المنطوق وان
تغايروا في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو تكرر
واعلم ان ما ذكره الشارح من الدفع على مذهبا موافق لما ذكره الشيخ ابو منصور
الما تر يدى حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى واثبتها في الغموس
والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو ايضا واثبتها في العقوبة
ومفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة حيث قال فكفارته اطعام عشرة مساكين فدل
على ان المؤاخذة في العقوبة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لا مؤاخذة
انتهى وذكر بعض المحققين في دفع هذا التعارض وجه آخر حاصله ان المراد باللغو
في الآيتين هو الحال عن القصد اعني العيين فهو وبال مؤاخذة في الآيتين هي
المؤاخذة في الآخرة والغموس في المكسوبة لافي المتعقدة ولا في اللغو فالآية
الاولى اوجبت المؤاخذة في الآخرة على الغموس والثانية لم تعرض لها لانها
ولا اثباتا بل هي ساكنة عنها فلا تعارض بينهما اصلا واعتراض عليه بان قوله

بعض افراد الحكم الى دليل ونفيه الى دليل آخر (كقسمة) المال (المدعى بين) المدعين (المبرهين او) بان (يحمل
على تغايروا) اي تغايروا حكم الدليلين كان يكون احدا الحكمين دنيويا والاخر اخرويا (كما في آية العيين)

في البقرة لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت

قلوبكم وفي المائدة بما عقدتم

الايمان فالاولى تقضى المؤاخذة بالغموس لانها مكسوبة للقلب اى مقصودة له والثانية تفيها لانها لم تصادف محل عقد اليمين وهو الخبر الذى فيه رجاء الصديق فيندفع بان المؤاخذة التى فى المائدة دينوية لتفسيرها بالكفارة التى فى البقرة مطلقها فتصرف لاطلاقها الى الاخرى ولان المنوط باليمين هو العقاب لا وجوب الكفارة فان اليمين مما هزله جحد (واما الثانى) وهو التخص من قبل الحلال (فبان بحمل كل) من الدليلين (على حال جحد قراءة) الخفيف والتشديد) فى قوله تعالى ولا تقر بهن (حتى يطهرن) على حال انقطاع الحيض (فى العشرة) و حال انقطاعه (فى اقل) فان قراءة الخفيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد توجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا الخفيف على العشرة والمشدد على اقل ولم يعكس لانها اذا طهرت بعشرة حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود وياقل منها تحمل العود فاحتج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) وهو التخص من قبل الزمان (فباختلاف زمان الحكم) الذى يتضمنه الكلام وبه يندفع الشافى (او) اختلاف (زمان الورد) اى ورود الدليلين (صريحاً) وعلى تقدير اختلاف زمان الورد صريحاً (فالتأخر) من الدليلين (ناسخ)

تعالى فكفارة الآية تفسير للمؤاخذة فى الآية الثانية والمؤاخذة التى هى الكفارة اتمها فى الدنيا لافى الآخرة والتخص بالآخرة اتمها فى المؤاخذة التى هى العقاب وجزء الاثم فكيف يصح ان تحمل المؤاخذة فيها على المؤاخذة فى الآخرة اجيب عنه باننا لانسلم انه تفسير للمؤاخذة بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة فى الآخرة اى اذا حصل الاثم باليمين المتعقبة بالخط فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين (قوله فان اليمين مما هزله جحد) اى فلو كان وجوب الكفارة ايضا منوطاً باليمين لما وجبت الكفارة فى اليمين هازلاً لا لتفاء العزيمة فى الهزل مع انها قد وجبت (قوله فان قراءة الخفيف توجب الحل بعد الطهر آه) وهذه العبارة تدل بمطوقها على ان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن باعتبار مفهوم الغاية ويرد عليه ان الحل كان ثابتاً ثم ورد النهى عن القربان بسبب الحيض فالنهى قد انقضى بانقضاء الحيض فطهر الحل الثابت اولاً بزوال المانع لعدم تناول النهى اياه فلامعنى لاسناد اجاب الحل الى ذلك القول اللهم الا ان يقال المراد بعدم ارتفاع الحل بالنهى لكنه عبر عنه بالجباق قوله تعالى حتى يطهرن مجازاً اشارة الى ان الحل الثابت قبل النهى وبعده حل شرعى مستند الى دليل شرعى فان قيل ان قراءة الخفيف كيف توجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال على قراءة تطهرن بمعنى اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن بمعنى اغتسلن على القراءة تين اما على قراءة التشديد فحقيقة فيه واما على قراءة الخفيف فجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع اجيب بان تفعل قد بمعنى بمعنى فعل من الثلاثى مثل تكبر بمعنى كبر فيحمل عليه فى قراءة الخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال (قوله فحملنا الخفيف على العشرة) اى على الانقطاع فى العشرة وقتنا يحل قربانها قبل الاغتسال الا انه لا يستحب للنهى عنه فى القراءة بالتشديد (قوله والمشدد على اقل) اى حملنا المشدد على الانقطاع فى اقل من العشرة اى عند تمام العادة وقتنا لا يحل قربانها حينئذ حتى تغتسل او يمضى عليها وقت صلاة كامل بقدر فيه الاغتسال والتحرمة للصلاة وذلك لأن الصلاة حينئذ تصير دينا فى ذمتها فصارت من الطاهرات فيحل وطئها لان الشرع لما حكم عليها بوجوب الصلاة وذلك لا يصح مع الحيض دل انها طاهر والمزاد يادنى وقت الصلاة ادناه الواقع آخر اعنى ان تطهر فى وقت منه الى خروجه قدر الاغتسال والتحرمة لا اعم منه ومن ان تطهر فى اوله ويمضى منه هذا

للمتقدم منها كما تبنى العدة الاولى واولات الاجال اجلمهن ان يضعن جلمهن والاخرى والذين
يتوفون منكم الآية

والمقدار على ما بيناه في شرحنا على المتن في فارجع اليه (قوله لعدم احتمال العود)
 فان قيل قد يعود الدم بعد العشرة قلنا انه دم استحاضة لادم حيض (قوله
 وقد سبق في بحث العام) وقد سبق منا ايضا بيانه (قوله وهو المراد بتكرار
 النسخ في عبارة القوم) قالوا كان الاصل في الاشياء قبل البعثة الاباحة فلو قلنا
 ان المحرم مقدم على المبيح يلزم تكرار النسخ لان المحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية
 ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيكرر النسخ واعتراض عليه بان الاباحة الاصلية
 ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا له لان النسخ فرع الحكم الشرعي
 فلا يلزم من تقدم المحرم على المبيح تكرار النسخ واجيب عنه بان المراد بتكرار
 النسخ تكرار التغيير لا النسخ المصطلح ولا شك ان المكلف اذا انتفع بشيء قبل
 ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب عليه لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا
 ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم اذا ورد المحرم فقد تغير الامر
 المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم
 فتكرر التغيير واما على العكس اعني ان المبيح مقدم على المحرم فلا يلزم التغير
 واحد وهذا هو الذي قصده رجه الله وفيه اشارة الى مسألة حكم الافعال
 قبل البعثة وهو الاباحة لا يعنى ان الاباحة قبلها كانت اصلا في الاشياء
 باعتبار الخلقة لان الانسان لم يترك سدى في وقت من الاوقات بل نزل بهم نذير
 بين بمعنى ان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس قبل البعثة اعني
 زمن الفترة لاختلاف الشرايع السالفة في ذلك الزمان ووقوع التعريفات
 في التورية فليبقى الاعتماد والوقوف على شيء من الشرايع فظهر الاباحة بمعنى
 عدم العقاب على الاتيان به ما لم يوجد له محرم واعلم انهم اختلفوا في حكم الافعال
 قبل البعثة أهو على الاباحة او على المنع او التوقف ولا بد من تحرير محل النزاع
 فالافعال ان كانت اضطرارية كالنفس ونحوه فليس بممنوع بالاتفاق الا عند
 من يجوز التكليف بالحال وان كانت اختيارية وهي محل النزاع كاكل الفواكه
 فحكمها عند اكثر المعتزلة وبعض الفقهاء الاباحة بالمعنى الذي نفيه واليه اشار
 محمد في الاكراه فيمن يهدد بقتل علي اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل
 خفت ان يكون آمنا لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرم الا بالثبوت عنهما انتهى
 فقد جعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض انتهى واعتد لوا عليه بانه تصرف لا يضر
 المالك كالاستغلال بجدار الغير والاقبتاس من ناره وعند معتزلة بغداد وبعض
 الشيعة الحرمة واستندوا عليه بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم

وقد سبق في بحث العام (اودلالة
 كالحاظر يؤخر عن المبيح نقلا بالحديث)
 وهو قوله عليه السلام ما اجتمع الحرام
 والحلال الا وقد غلب الحرام الحلال
 (وعقلا بانه لو قدم) الحاظر (لتكرر
 التغيير) وهو المراد بتكرار النسخ في عبارة
 القوم وذلك لاصالة الاباحة في زمن
 الفترة قبل شريعتنا لا في اصل
 الخلقة فان الناس لم يتركوا سدى
 في زمان من الازمنة قال تعالى وان من
 امة الا اخلا فيها نذير فلو قدم الحاظر
 الغير للاباحة الاصلية لغيره المبيح
 المتأخر فيكرر التغيير بالضرورة وتكرر
 التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت
 بالشك (و) نحو (المثبت) يؤخر
 (عن الثاني للمصر) من لزوم تكرار التغيير
 لان الثاني لو جعل مؤخر الغير للمثبت
 الغير للنفي الاصلى وعن عيسى بن ابان
 ان الثاني كالمثبت واما يطلب
 الترجيح من وجه آخر وقد دلت بعض
 المسائل على تقديم مثبت وبعضها
 على تقديم الثاني فاحتج الى بيان
 ضابط في تساويهما وترجيح احدهما
 على الآخر وهو ان النبي ان كان مبنيا
 على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا
 فان تحقق انه بالدليل تساويا وان
 احتمل الامر بن ينظر ليتين الامر

كافي الشاهد وعند الأشعرية وعامة اهل الحديث التوقف فيقال على المبح
 ان اردتم بالاباحة الاصلية ان لاجرح في الفعل والتزك فلا نزاع في ذلك على
 ما ذكرنا وان اردتم بها خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس
 بمستقيم لان الكلام فيما لاحكم فيه للعقل بحسن الاشياء ولا يفحصها في حكم
 الشارع على ما هو المذهب عند عامة اهل السنة وايضا ان ما ذكره لا يصلح دليلا
 لان حكم المقيس عليه ثبت بالشرع ولا شرع فيما نحن فيه لان الكلام فيما قبل البعثة
 ولا حكم للعقل فيه بالمعنى المتنازع فيه حتى تثبت اباحته عقلا فيصلح مقبسا عليه
 لا ثبات الاباحة العقلية ويقال على المحرم ان اردتم حكم الشارع بالحرمه
 في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مباح بل غير مستقيم لان المفروض
 انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان اردتم العقاب على
 الانتفاع به فيا طل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وان من ملك
 بحرا الا ينزف وهو في غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل
 تعذبه وعقابه لذلك بل لا ينبغي ذلك من المكرم وما ذكره لا يصلح دليلا لانه
 قياس مع الفارق لان الشاهد يتضرر دون الغائب وايضا ان حرمة التصرف
 في ملك الغير في الشاهد مستفاده من الشرع ولا شرع فيما نحن فيه واما التوقف
 فاختلف في تفسيره ففسره بعضهم بعدم الحكم واعترض عليه بوجوه الاول
 انه جزم بعدم الحكم لا توقف والثاني ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور
 عدمه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فان قيل مراده بعدم الحكم عدم تعلق
 الحكم بالفعل لا عدم نفس الحكم بناء على ان تعلقه به قبل البعثة محال لكون
 الفعل قبله محالا وتكليف المحال محال قلنا التكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف
 تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن التكليف
 بالمحال ولقائل ان يقول يجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه لان
 الامكان لا يقتضي الوقوع ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل
 البعثة لجواز ان يمنع بسبب آخر والثالث ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى
 فيحرم او غير ممنوع فيباح واجيب عنه باننا لنسلم ان عدم المنع في حكم الله تعالى
 يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله نصا او دلالة وفسره بعضهم بعدم
 العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى ام لا واعترض عليه باننا نعم قطعنا ان الله
 تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع عنه او بعدم المنع وفسره بعضهم بعدم العلم لان
 الحكم فيه الاباحة او الحصر وهذا هو الحق اذ التقدير ان لادليل من الشارع

ولهذا قلت (ان لم يعرف ٢٧٩ النقي بالدليل والا) اي وان عرف به (مثل الثبت) اي فالتاقي مثل الثبت

في الدرجة فمحتاج الى الترجيح بطريق آخر (وان احتمل النقي الوجهين) اي ان يعرف بدليل وان يعرف بلا دليل بناء على العدم الاصيلي (ينظر فيه) اي يتأمل في ذلك النقي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصيلي فالاثبات اولي فالنقي في حديث ميمونة وهو ما روى انه عليه السلام تزوجها وهو محرم مما يعرف بالدليل وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى انه تزوجها وهو حلال ورجح رواية ابن عباس على رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط والاتقان واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة مما يعرف بالدليل فان بينه كان كالاثبات فيجب العمل بالاصل والا فالنجاسة اولي وعلى هذا الاصل تنفرع الشهادة على النقي (واما في) معارضة (القياس) القياس عطف على قوله في الكتاب (فلا نسخ) ان علم تأخر احدهما اذ لا مدخل للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم (ولا تساقط) ان لم يعلم التأخر ولم يوجد المخلص كما في النصين حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في النصين انما يقع التعارض للجهل بالناسخ فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل واما في القياسين فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل فيكون مقيدا في حق العمل وان كان بالشرط الآتي (بل) الواجب على طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته

ولا محال من العقل قبل وهذا التفسير يساوي القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب التوقف على هذا التفسير هو انه لا علم بالخطر والاباحة اي بالعقاب وعدمه ومذهب الاباحة هو القول بعدم العقاب والاول اعم من الثاني فكيف يتساويان (قوله وان يعرف بلا دليل) الاولي ان يقول وان لا يعرف بدليل لينااسب ما قال سابقا ان لم يعرف النقي بالدليل (قوله فالتاقي في حديث ميمونة اه) هذا نظير النقي الذي يعرف بالدليل بيانه ان كحاح المحرم جائز عندنا فتمسكا بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال واتفقا على انه لم يكن في الحل الاصيلي بل الخلاف في انه كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد فكان نفيا ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فكان مثبتا للاثر العارض على الاحرام لكن الاحرام حالة مخصوصة تعرف صياتا بالحسن فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضي الله عنه لانه مقدم على راوى الخصم وهو يزيد بن الاصم (قوله واذا اخبر بطهارة الماء اه) هذا نظير النقي الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصيلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهرها الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاؤه باحدهما ولم يغيب عنه اصلا ولم يلاقه شيء يغيث فاذا اخبروا بحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة او في وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات فيحتاج الى الترجيح بطريق آخر فرجحناه بوجوب العمل بالاصل عند تعارض الأدلة وقد ثبت ان الاصل في الماء الطهارة (قوله تنفرع الشهادة على النقي) بان يتساوى التاقي والمثبت ان علم ان النقي بدليل ويقدم المثبت ان علم ان النقي بحسب الاصل والايظرفيه ليتبين (قوله انتهاء مدة الحكم) اي حكم القياس المتقدم (قوله كما في النصين) اي كالتساقط في النصين المتعارضين من الكتاب والسنة على ما تقدم (قوله فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل) اي الجهل بالناسخ وانما لا يصح لاحتمال ان يقع في العمل بالتسوخ للجهل وذا لا يجوز بخلاف العمل بكل من القياسين اذ لا احتمال فيه ان يقع في العمل بالتسوخ لعدم تصور التسخ في القياس فصح العمل بينهما شاء (قوله فكل منهما صواب بالنظر الى الدليل) ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به وقد وجدته

(العمل بينهما شاء بشهادة قلبه) وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالتمسك بواحد لا يوجب حجة في اصابة الحق وقلوب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجح عليه

ابتداء كالحبة في العشرة بخلاف الدرهم فيها ومنه قوله عليه السلام زن وارجم نحن معاشر الانبياء هكذا زن اي زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الزاوي في الاصطلاح (اثبات فضل احد الدليلين المتماثلين وصفا) تميز من اضافة فضل الى احد (وقد علم مما سبق بعض وجوهه) اي وجوه الترجيح الكاشفة (في الكتاب والسنة بالمتن) وهو ما يتضمنه الكتاب والسنة من الامر والنهي والخاص والعام ونحو ذلك والترجيح باعتبارها كترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والحكم على المفسر ونحو ذلك (والسند) وهو الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول او مرود والترجيح باعتبارها يقع في الراوي كترجيح بفقهاء وفي الزاوية كترجيح المشهور على الاحاد وفي المروي كترجيح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما اذا قال احدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله عليه السلام وفي المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكار روايته على ما ثبت (والحكم) كترجيح الحظر على الاباحة (و) الامر (الجسارح) كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقها ولكل من ذلك تفاسيل مذكورة في المطولات (و) علم مما سبق

المجتهد (قوله واما الترجيح) لما ذكر ما يتعلق بالتعارض الظاهري بين التصيين القطعيين من الكتاب والسنة من النسخ وبيان المخلص والتساقط وما يتعلق بالتعارض بين القياسين المتساويين في القوة من التخيير في العمل بينهما شاء شرع في بيان ما يتدفع به التعارض الحقيقي بين الظنيتين من الكتاب والسنة وبين القياسين الغير المتساويين في القوة من الترجيح (قوله وصفا) تميز من نسبة الفضل الى احد على ما يصير حبه ثم فسر الوصف بما لا يقصد المماثلة فيه ابتداء ومثله بالحبة في العشرة ثم نور ذلك بقوله بخلاف الدرهم في العشرة فانها بما يقصد به المماثلة ابتداء فلا يحصل به الترجيح ثم نور زيادة تنوير بقوله ومنه قوله عليه السلام توضيحه ما ذكره فخر الاسلام ان الترجيح لغة عبارة عن فضل احد المتلين على الآخر وصفا فصار الترجيح بناء على المماثلة وقيام التعارض بين اثنين يقوم بهما التعارض قائما بوصف هو تابع لا يقوم به التعارض بل يتعدى في مقابلة احد ركني التعارض واصل ذلك رجحان الميزان وذلك ان يستوى الكفتان بما يقوم به التعارض من الطرفين ثم ينضم الى احدهما شيء لا يقوم به التعارض ولا يقوم به الوزن لولا الاصل فسمى ذلك رجحانا كالدائق ونحوه في العشرة واما المثلثة والسبعة اذا ضم الى احدي العشرتين فلا انتهى قوله بناء خبر صار وقوله قائما خبر بعد خبره وقوله واصل ذلك اي اصل الترجيح والمأخوذ منه التفسير المذكور وقوله ونحوه كالحبة وقال الامام السرخسي لاسمي زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به اصلا وسمي زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان زن وارجم فانها معاشر الانبياء هكذا زن اي زد فضلا قليلا يكون تابعا بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لاقدرا يقصد بالوزن للزوم الزاوي بقضاء الدين اذ لا يجوز ان يكون هبة له لبطان هبة المشاع وانما جعل تلك الزيادة كزيادة الجودة ولم يجعلها كالعدم كما فعله صاحب التوضيح لانه اوفق بتحقيق معنى الوصف التابع ومنه علم بتحقيق معناه الاصطلاح ايضا (قوله وقد علم مما سبق) اي في بحث الكتاب والسنة (قوله الكاشفة في الكتاب والسنة) اشارة الى ان الظرف مستقر وقوله بالمتن خبر مبدأ مذكور واعلم ان الترجيح في الكتاب والسنة يقع على اربعة انواع الاول بحسب المتن وهو على وجوه منها كون احدهما ناصرا والآخر ظاهرا او احدهما مفسرا والآخر نصا او احدهما محكما والآخر مفسرا او احدهما حقيقة والآخر مجازا او احدهما دالا بالاتضاء والآخر بالاشارة او بالائحاء او بالفهوم موافقة

ايضا بعض وجوه الترجيح (في القياس بالاصل) اي بحسب اصله اما بقطعية حكم اصله لا يقال (او مخالفة) الظني لا يعارض القطعي لان الترجيح انما هو بين القياسين

او مخالفة او احدهما عاما لم يخص والآخر اما قد خص او احدهما خاصا
والآخر عاما و احدهما مقيدا والآخر مطلقا او كون احدهما مطلقا يخرج
منه مقيدا والآخر مطلقا يخرج منه مقيدا و احدهما استلزم تخصيص العام
والآخر تأويل الخاص او احدهما لا يفهم الموافقة والآخر يفهم المخالفة
او احدهما اقل احتمالا والآخر اكثر احتمالا فالاول يقدم على الثاني في هذه
الصور كلها ومنها كون مدلول احدهما نهيا والآخر امر ابعدها تساويهما
في كونهما نصا او مفسرا مثلا فالنهي مقدم على الامر لان اكثر النهي لدفع مفسدة
واكثر الامر جلب منفعة واهتمام العقلاء بدفع المفسدة اشد ولان النهي للدوام
دون الامر ولقلة محامل لفظ النهي وكثرة محامل الامر فانه ذكر في موضعه ان
الامر يستعمل في ستة عشر معنى بل ازيد والنهي في ثمانية ومنها كون مدلول
احدهما امر او مدلول الآخر باحة فانه يقدم الاول للاحتياط وقيل يقدم الثاني
لان مدلوله متحد ومدلول الامر متعدد ولان الميخ يمكن العمل به على تقدير
المساواة والرجحان والامر على تقدير الرجحان فقط قال المحقق في شرح المختصر
التقول الصحيح هو الاول ومنها كون علاقة المجاز في احدهما اشهر دون الآخر فانه
يقدم الاشهر ومنها كون علاقة المجاز في احدهما قريبا دون الآخر كاطلاق
اسم السبب على المسبب فانه يقدم على عكسه لان السبب يستلزم لمسيه ولا عكس
ومنها كون احدهما مجازا والآخر مشتركا فانه يقدم المجاز على المشترك على
المختار وقيل بالعكس ومنها ان الاشهر مطلقة اى في اللغة او في الشرع او في العرف
مقدم على غيره ومنها ان اللغوي المستعمل شرعا في معناه اللغوي مقدم على اللفظ
الشرعي وهو مانعه الشارع عن معناه اللغوي لعدم التغير والبعد عن الخلاف
ومنها ان مانا أكد دلالة بان يتعد د جهات دلالة او يكون اقوى مقدم على
ما يتحد جهة دلالة او يكون اضعف الى غير ذلك من الوجوه على ما ذكر
في مختصر ابن الحاجب النوع الثاني باعتبار السند والترجيح باعتبار يقع في الراوى
وفي الرواية وفي الروى وفي المروى عنه اما في الراوى فعلى وجوه منها كونه فقيها
ومنها كثرة الروايات بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر فقدم ما يكون
رواؤه اكثر لقوة الظن الحاصل بالعدد الاكثر بخلاف الشهادة حيث لا يحصل
بكثرة الشاهد قوة الظن وانما يحصل بكثرة عدالة الشاهد ومنها ان يكون احد
الراويين راجحا على الاخر في وصفه بغاب ظن الصدق كالفقه والفتنة والورع
والعلم والضبط والنحو ومنها ان يكون احدهما اشهر بشئ من هذه الصفات الخمس

ولا يكون القياس بقطعية حكم اصله قطعيًا وأما بحسب قوة ظن دلالة

﴿٣٨٢﴾

الظنية فينضم ما يذكر

في ترجيح النصوص وأما بالاتفاق على كونه شرعيًا لا كالأصل الأصلي وأما بالاتفاق على عدم نسخه وأما بالاتفاق على جريه على سنن القياس وأما بالاتفاق على كونه معللاً في الجملة (و) بحسب حكم (الفرع) أما بمشاركة الأصل في نوع الحكم والعلة ثم في نوع العلة ثم في نوع الجنس الأقرب فالأقرب وأما نحو ما مر في النص بحسب الحكم من تقدم الحظر والوجوب على التدب والإباحة والكرهية والأثبات على النفي وأما ثبوته قبل القياس اجمالاً والقياس لتفصيله فإنه أولى من ثبوته ابتداءً لاختلاف في الثاني وأما لتقطع وجود العلة فيه وأما القوة ظن وجودها (و) بحسب (العلة) أما بقطعيتها كالنصوصة والمجمع عليها وأما بقوة مسلكها كالنص الظاهر حسب مراتبه السالفة والاجماع على غيرها من المسالك وأما بالاتفاق على صحة عليه فالأخذة أولى من التعدد والوصف الحقيقي من الاقتران الاعتباري والثبوت من العدمي والباعث من مجرد الأمانة إن جوز والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والتعددية من القاصرة إن جوز والمؤثرة على الكل وعلى هذا القياس (و) بحسب الأمر (الخارج) ويجري فيه ما مر في النص من الوجوه ومنه عدم لزوم المحذور من تخصيص عام

وإن لم يعلم رجحانه فيما فأن كونه أشهر يكون في الغالب لرجحانه ومنها أن يكون لأحدهما يعتمد في الرواية على حفظه للحديث لأعلى نسخته وعلى تذكره سماعه من الشيخ لأعلى خط نفسه فإن الاشتباه في النسخة والخط يحتمل دون الحفظ والذكر ومنها أن يكون أحدهما علمه عمل برواية نفسه والآخر لم يعمل أو لم يعلم أنه عمل ومنها أن يكونا مرسلين وقد علم من أحدهما أنه لا يروى إلا عن عدل ومنها أن يكون أحدهما مباشرًا لمرأه دون الآخر ومنها أن يكون أحدهما صاحب الواقعة دون الآخر ومنها أن يكون أحدهما مشافهاً والآخر سماع من وراء حجاب ومنها أن يكون عند سماعه أقرب إلى رسول الله من الآخر ومنها أن يكون من أكابر الصحابة فإنه مقدم على أصاغرهم ومنها أن يكون إسلامه مقدمًا على إسلام الآخر ومنها أن يكون قد تحمّل الرواية بالغا والآخر صبيًا أو طفلي الرواية فعلى وجوهها أن يكون أحدهما أثبت بالخبر المتواتر الظني الدلالة والآخر بالسند ومنها أن يثبت أحدهما بالسند والآخر بالمرسل ومنها أن يكون أحدهما مرسل تابعي والآخر مرسل غيرهم ومنها أن يكون أحدهما أعلى استنادًا من الآخر ومنها أن يكون أحدهما مسندًا مقيضًا والآخر مسندًا إلى كتاب معروف من كتب الحديث أو يثبت بطريق الشهرة غير مسند إلى كتاب ومنها أن يكون أحدهما مسندًا إلى كتاب معروف والآخر مشهور غير مسند ومنها أن يكون أحدهما مسندًا إلى كتاب مشهور عرف بالصححة كالبخاري ومسلم على ما لم يعرف بالصححة كسنن أبي داود ومنها أن يكون أحدهما مسندًا بالاتفاق والآخر مختلف في كونه مسندًا أو مرسلًا ومنها أن يكون أحدهما روايته بقراءة الشيخ عليه والآخر بقراءة غيره على الشيخ ومنها أن يكون أحدهما غير مختلف في رفعه والآخر مختلف في رفعه وفي كونه موقوفًا وأما في المروي فعلى وجوهها أن يكون أحدهما روى سماعه من رسول الله والآخر محتمل للسمع منه وعدم سماعه منه كان قال سمعت رسول الله والآخر قال رسول الله ومنها أن يكون جرى بحضوره عليه السلام وقد سكت عنه والآخر جرى بغيته عليه السلام فسمع وسكت عنه ومنها أن يكون قد ورد فيه صيغة من النبي عليه السلام والآخر فهم منه فرواه الراوي بعبارة نفسه ومنها أن يكون مما لا نعلم به البلوى والآخر تعبه بالبلوى المختلف في قبول الأحاديث في مثله وأما في المروي عنه فهو أن لا يثبت إنكار روايته على ما ثبت إنكار روايته وهذا يحتمل وجهين ما لم يقع روايته إنكار له والآخر ما لم يقع للناس إنكار روايته النوع الثالث بحسب الحكم

(اربعة) من وجوه الترجيح الاول
 قوة الاثر كما في الاستحسان والقياس
 اذا لا يستحسن اذا قوى اثره يقدم
 على القياس وان كان ظاهر التأثير
 اذا لعبه لقوة التأثير لا الوضوح والخفاء
 لان القياس اتما صراحة بالتأثير والتفاوت
 فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا
 بخلاف الشهادة فانها لم تصرح
 بالعدالة لختلاف باختلافها بل بالولاية
 الثابتة بالحربة وهي مما لا يتفاوت وانما
 اشتراطها لظهور جانب الصدق
 (والثاني قوة ثباته) اي الوصف
 (على الحكم) المشهود به والمراد به فضل
 التأثير بان يكون الزم له من لزوم الوصف
 المعارض لحكمه لتبوت تأثيره بالادلة
 المتعددة من النص والاجماع دون
 المعارض (كقولنا) في صوم رمضان
 (انه متعين) فلا يشترط تعيينه بالنية
 (كالنفل) فانه لتعيينه لا يحتاج الى تعيين
 النسبة (اولى من) قول الشافعي انه
 (فرض) فيشترط تعيينه (كالقضاء)
 لان تأثير الفرضية في الامتثال لا التعيين
 ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النقل
 عنده وتأدى الزكاة عنده بجمع جميع المال
 من الفقير او تصدقه (والثالث كثرة
 الاصول) التي يوجد فيها جنس الوصف
 او نحوه (كقولنا) في مسح الرأس انه
 (مسح فلا يسن تكراره كسائر
 المسوحات اولى من) قول الشافعي انه
 (ركن فيسن تكراره

وهو ايضا على وجوه منها ان يكون احدهما للخطر والاخر للاحة الاول
 يقدم للاحتياط وقيل بالعكس ومنها ان الخطر يقدم على التدب ومنها ان الخطر
 يقدم على الكراهة ومنها ان الوجوب يقدم على التدب للاحتياط ومنها ان
 المشتبه يقدم على النافي وقيل هما متساويان فيعارضان وقد تقدم ما يتعلق به ومنها
 ان ما يوجب درء الحد يقدم على ما يوجب الحد ومنها ان ما يوجب الطلاق والعق
 يقدم على ما يوجب عدهما ومنها ان ما يوجب الحكم الكليني كالاقضاء
 يقدم على ما كان للحكم الوضعي كالصححة ومنها ان الاخف يقدم على الاتفضل
 النوع الرابع بحسب الخارج وهو على وجوه ايضا منها ان ما يوافق للدليل
 آخر يقدم على ما لا يؤيده دليل آخر ومنها ان ما يوافق لعمل اهل المدينة يقدم
 على ما لم يعملوا بمقتضاه وكذا الموافق لعمل الامة الاربعة يقدم على غيره ومنها
 ان ما يوافق عمل الاعلم يقدم على غيره ومنها انه اذا تعارض ما اولان ودليل
 تأويل احدهما ارجح يقدم على الاخر ومنها اذا تعارض ما عاين احدهما اتمس
 بالمقصد واقرب اليه يقدم على غيره ومنها ان ما ذكر فيه سبب ورود النص يقدم
 على غيره الى غير ذلك على ما في مختصر ابن الحاجب (قوله في ترجيح النصوص)
 اي بالمتن والسند والحكم والخارج (قوله بالاتفاق على عدم نسخته) فانه يقدم
 على ما اختلف في كونه منسوخا (قوله بالاتفاق على كونه معطلا) يعني ان
 ما يقوم دليل خاص على تعديله وجواز القياس عليه مقدم على ما ليس كذلك
 (قوله وبحسب حكم الفرع اه) ترجيح القياس بحسب حكم الفرع من وجوه
 الاول انه يقدم ما للمشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على الثلاثة وهي
 ما للمشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة او عين الحكم وجنس العلة او جنس
 الحكم وجنس العلة الثاني انه يقدم من هذه الثلاثة ما للمشاركة فيه في عين الحكم
 او العلة وجنس الاخر على ما للمشاركة فيه في جنس الحكم وجنس العلة الثالث
 انه يقدم ما للمشاركة فيه في عين العلة وجنس الحكم على ما للمشاركة فيه في عين
 الحكم وجنس العلة لان العلة هي العمدة في التعدينية فكلمما كان التشابه فيه اكثر
 كان اقوى الرابع انه يقدم ما للمشاركة فيه في الجنس الاقرب على الابدع على ما اشار
 اليه الشارح ثم المركب من ههنا الاقسام اولى من المفرد وانقسام المركبات بعضها
 اولى من بعض على ما سبق في محله (قوله واما شبهة) اي لتبوت حكم الفرع
 (قوله واما القطع وجود العلة فيه) اي في الفرع فانه يقدم على ما يكون وجود
 العلة في الفرع ظاهرا (قوله وجودها) اي وجود العلة في الفرع (قوله وبحسب

العلية) واعلم ان ترجيح القياس بحسب العلة وجوه الاول كون العلة فيه قطعية وفي الآخر ظنية كالنصوصة والمجمع عليها الثاني ان يكون مسلك العلية الدال على عيها قويا كالنص الظاهر بحسب مراتبه السابقة في بحث ما تعرف به العلة والاجماع حسب مراتبه فانه يقدم على غيرها من مسالك العلية الثالث الاتفاق على صحة علية فالمحددة اولى من المتعددة والوصف الحقيقي اولى من الاعتباري والثبوتي من العدمي والباعث من مجرد الامارة ان جوز علية الامارة والمنضبطة من المضطربة والظاهرة من الخفية والمتعدية من القاصرة ان جوز علية القاصرة لما ان علية الاول من هذه الصور اتفافية وعية الاخرى اختلافية ولاخفاء في ان الاتفافية اولى من الاختلافية والمؤثرة اولى من الكل من الصور المذكورة لان العبرة للتأثير وجعل الشارح رحمه الله هذه متدرجة تحت امر واحد كما ترى وقد جعل كلامها في شروح مختصر ابن الحاجب وجها مستقلا للترجيح الرابع يقدم قياس السبر على قياس المنايسة لان قياس السبر يتضمن نفي المعارض لتعرضه لعدم علية غير المذكور بخلاف المنايسة الخامسة انه اذا كان طريق ثبوت العلية في القياسين هو نفي الفارق فانه يرجح احدهما على الآخر بحسب طريق نفي الفارق فيقدم القاطع على الظني والاعظم ظنا على الآخر السادس يقدم الوصف الذي يتعدى في فروع اكثر على ما يتعدى في الاقل لكثرة الفائدة السابع تقدم العلة المطردة على المتقوضة الثامن تقدم المتعكسة على غير المتعكسة التاسع تقدم العلة المطردة غير المتعكسة على المتعكسة غير المطردة الى غير ذلك على ما ذكر في مختصر ابن الحاجب وشروجه (قوله وانما اشتراطها) اي اشتراط العدالة (قوله ولذا جاز الحج بمطلق النية ونية النقل) اي فالو كان تأثير الفرضية في التعيين للامجاز الحج الفرض بمطلق النية ونية النقل لكنه جاز عنده (قوله كمشح الحنف والتيم) الاول مثال للاصل الذي يوجد فيه عين الوصف اي المسح والثاني مثال للاصل الذي يوجد فيه جنس الوصف لان عين المسح عبارة عن اصابة اليد بالبتلة وحنسه هو الحرج (قوله وفي الاخيرين الاصل) فيه ان المنظور في الثاني هو الحكم لا الاصل كما في الثالث تأمل (قوله فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره) هذا عكس عرف فانهم يقولون في العرف العام كل انسان ضاحك وبالعكس اي كل ضاحك انسان لا عكس منطقي وهو ظاهر (قوله لسبق الذات وجودا عن الحال) فيه نظر لان الظاهر منه بل من الوجه الثاني ايضا بيان ترجيح نفس الذات على نفس الحال وليس

ولا يشهد لتأثير الركن في التكرار الا الغسل قيل كثرة الاصول كثرة الرواة في الخبر وايضا الترجيح بهما ترجيح بكثرة العلة فلنا العلة هو الوصف لا الاصل وكثرة الاصول تفيد قوته وزوجه فهي كالشهرة او التواتر او موافقة رواية الاعلم نعم هذا قريب من القسم الثاني بل الاول وقال شمس الأئمة الثلاثة راجعة الى الترجيح بقوة تأثير الوصف والجهات مختلفة فالمتطور في قوة الاثر نفس الوصف وفي الاخيرين الاصل (والرابع العكس) اي عدم الحكم عند عدم الوصف (قولنا) في مسح الرأس (مسح فلا يسن تكراره اولى لان عكسه) فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره (من) قوله (ركن فيسن) تكراره (لعدم انعكاسه) لان المضمضة منكرة وليست بركن اعلم ان المعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فشرع في بيانه فقال (واذا تعارض سبناه) اي سبنا الترجيح (فالداتي) اي الوصف القائم به بحسب ذاته او ببعض اجزائه (اولى من الحال) اي الوصف القائم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه لوجهين اشار الى الاول بقوله (لسبق الذات) وجودا عن الحال فيقع به الترجيح اولا فلا يتغير بما يحدث بعده

كاجتهاد امضى حكمه قال شمس الائمة اذا حكم بشهادة مستورين بالنسب أو النكاح لرجل لم يتغير بشهادة عدلين لاخر وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف والى الثاني بقوله (وقيام الحال به) اى بالذات وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه فلور حجتنا الحالى العارضى ﴿٣٨٥﴾ لم يبطال الاصل بالوصف كقولنا فى صوم رمضان اذا وجدته على

فى اكثر اليوم يصح وقال الشافعى لا يصح لانفساء النية فى بعض العادة وترجيحها بالكثرة اولى من ترجيحها بالعادة فان قلت ما ذكرته انما يصح فى ذات الشيء وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يقدم حلل الشيء على ذات شىء آخر كحال الاب وذات الابن قلت قد اشير فى تفسيرى الذاتى والحالى ان الكلام فيما اذا ترجح احد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته او اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشىء بحسب امر خارج عنه كوصفى الكثرة والعبادة للامسك فان الاول بحسب الاجزاء والثانى يجعل الشارع والافكمان العبادات حال الامسك فكذلك الكثرة (تذييل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة وسماه تذييلا تكميلا للمقصود كذلك ختم بمحسب الترجمات المقبولة بمحسب المردودة وسماه تذييلا والتناسية لانحنى على الفطن فقال (وقد يرجح) اى يقع ترجيح احد المتعارضين على الآخر من قبل الشافعية (بوجوه فاسدة منها غلبة الاشياء) وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه واحد وبالاصل الاخر المخالف للاصل الاول شبه من وجهين او وجوه (لان) القياس لم يجعل حجة الا لافادة غلبة الظن ولا شك ان (الظن يزداد) قوة (بكثرتها) اى كثرة الاشياء (كالاصول) اى كإزداد

الكلام فيه بل فى ترجيح الوصف الذاتى على الوصف الحالى وقد يقال ان سبق الذات يستلزم سبق الوصف اللاحق باعتبار الذات على الوصف اللاحق باعتبار الحال اى الامر الخارج وذلك لان الذات لا توجد بدون الوصف اللاحق باعتبارها فى نفسه وتوجد بدون الوصف اللاحق باعتبار امر خارج (قوله كاجتهاد امضى حكمه) فانه لا يفسخ باجتهاد يحدث بعده (قوله وليس ذلك الا لترجيح الذات على الوصف) فيه ان الكلام ليس فى ترجيح الذات على الوصف بل فى ترجيح الوصف الذاتى لشيء على وصفه الحالى تأمل (قوله وما يقوم بالغير) لا يخفى عليك ان الاولى ان يقول وما يقوم بالذات باعتبار الغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بتلك الذات باعتبار نفسها (قوله ما ذكرته) اى من الوجهين السابقين (قوله فى الاشياء الاربعة) وهى البر والشعر والتمر والمخ (قوله وهو) اى اصل الوصف وقوله فانه بيان لكون النص اصلا للوصف والضهير المنصوب راجع الى الوصف (قوله بل افادة حكم فى الفرع) فيه ان افادة الحكم دلالة عليه غايته دلالة عقلية ودلالة اصل الوصف لفظية ولا ضير فيه لان اختلاف التصرف غير معتبر ولان المقصود بالعلة عند الشافعى ليس افادة حكم فى الفرع بل المقصود بها افادة الحكم فى الاصل ولذا جوز التعليل بالعلة القاصرة ولو كان المقصود بها افادة حكم فى الفرع لما جاز التعليل بالعلة القاصرة كيف وقد صرح به نفسه فى قوله ولان التعلى غير مقصود من التعليل عنده (قوله كالثنية) فان العلة فى الذهب والفضة هى الثنية عند الشافعى والجنس والوزن عندنا و اشار بعطف قوله والطعم الى ان التعليل بالطعم فى الاشياء الاربعة راجع عند الشافعى بوجهين احدهما عمومهما على ما ذكره آتفا والثانى بساطته (قوله بانفرد) اى بساطة حقيقة بان لا تركب فيه اصلا واضافة بان يكون اقل اجزاء (قوله وترجيحنا التعدد) اى متعدد الاجزاء (قوله كما فهمنا القدر) اى الوزن فى الموزونات والكيل فى الكيليات (قوله فيه) اى فى النص اى نص الرابا (قوله ولان ترك الاقل اسهل من ترك الاكثر) اى فيكون طرف الاكثر اجمعا وفيه بحث لان كون ترك طرف الاقل اسهل واولى يتوقف على ترجح طرف الاكثر ولو توقف ترجح طرف الاكثر على كون ترك طرف الاقل اسهل لزم الدور (قوله فى حقها) اى فى حق الافادة (قوله عرفه بعض الشافعية) اى قد ذكرنا ما يتعلق بهذا التعريف فى اول الكتاب فارجع اليه ولا نعيده (قوله والقيد الاخير) وهو قوله اذا ظهر يعنى ان المعدوم مخاطب بالاحكام

بكثره الاصول (قلنا الاشياء علل) (٢٥) (فى) اى اوصاف تصلح ان تجعل عللا (وكثرتها) اى كثرة العلل (لا توجب ترجيحها) ككثرة الآيات والاشياء (بمخلاف) كثرة (الاصول) فان الوصف ههنا واحد وكل اصل يشهد بحجته فيوجب قوته وثباته على الحكم فاما ههنا فالاصل واحد والاصول متعددة اذ كل شىء وصف على حدة يصلح للجمع بين الاصل

والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الأدلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من وجه وهو المحرمة وبشبه ابن العم بوجوه بجوار دفع الزكاة لكل واحد منهما لصاحبه وحل حليته كل لصاحبه وقبول الشهادة من الطرفين وجران القصاص بينهما بخلاف الولد مع الوالد فان القصاص لا يجري فيهما ﴿٣٨٦﴾ من الطرفين فالشبه بابن العم اغلب فلا يتفق كإبن العم وهذا باطل لما قلنا

ان كل شبه يصلح قياسا والترجح بقياس آخر لا يجوز (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (عموم الوصف) الذى جعل علة مثل ترجيح اصحاب الشافعي التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يع القليل وهو الخفضة مثلا والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل والجنس لا يتناول الا الكثير فكان التعليل بالطعم اولى (لانه اوفق بالمقصود) لان المقصود من التعليل تعميم حكم النص (وهو فاسد لان خاص اصل الوصف) وهو النص فانه فرعه لكونه مستبطا منه (راجع على العام) عنده لانه يجعل العام ظنيا والخاص قطعيا كما سبق في مباحث التخصيص (فكيف يصح هذا) اى جعل العام راجحا على الخاص (واقول فيه بحث) لان رجحان خاص النص باعتبار الدلالة فان المقصود بالانفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص قطعية ودلالة العام ظنية عنده قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود بها ليس الدلالة بل افادة حكم في الفرع والاعم افسد (ولان التعدي غير مقصود من التعليل عنده) حيث جوز التعليل بعادة فاصرة فبطل الترجيح بالعموم الذى هو عبارة عن زيادة التعدي (و) اقول (فيه بحث ايضا) لانه وان جوز التعليل

الشرعية عند الاشعري وقت كونه معدوما ولا يتصور منه الفهم والافهام فلزم خروج الحكم المتعلق به عن التعريف ولما قيد بذلك القيد اندفع المحذور لان المقصود هو الافهام والفهم وقت ظهور الخطاب وهذا مبنى على ان الحكم قديم عنده (قوله للجنس مجازا) اشارة الى ما تقدم في بحث العام ان الجمع المحلى بلام التعريف مجاز عن الجنس حيث لا عهد ولا استغراق فكذا الحال في الجمع المضاف الى ذلك الجمع فالعنى خطاب الله المتعلق بفعل من افعال المكلف فيتناول الحكم المتعلق بخواص النبي عليه السلام ويندفع ايضا ما توهم انه يلزم ان لا يوجد حكم اصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال لجميع المكلف قيل ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الآحاد على الآحاد فيتناول التعريف الخطاب المتعلق بخواص النبي عليه السلام وبالفعل المخصوص بمكلف واحد كالمخصوص بالمسافر والمريض بدون التأويل المذكور ورد بان مقتضى ما ذكر توزع آحاد الافعال على آحاد المكلفين لا توزع خطاب الله الذى لا دلالة له على الافراد على آحاد افعالهم فانه مثل قولهم رأيت افراسكم مقتضى تعلق الرؤية بمجموع الافراس الموزعة على مجموع المخاطبين لا مثل قولك ركب القوم افراسهم ليقضى تعلق ركوب كل شخص من القوم بفرسه فقط (قوله خطاب غير الله) اذ لا حكم الاحكامه والرسول عليه السلام والسيد انما وجب طاعتها بما يحياها الله تعالى اياها وانما امرهما كاشف عن حكم الله تعالى ويجابها به (قوله لا يخرج منه ذلك) فان قوله والله خلقكم وما تعملون وان كان خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكنسه ليس فيه اقتضاء ولا تخيير بالقياس الى فعل المكلف اذ لم يعلم منه طلب فعل اتركه من المكلف او تخييره بين الفعل والتترك بل انما هو اخبار بخلقهم ومن لم يقيد بهذا القيد يخرج باعتراف قيد الحيثية في التعريف اعنى من حيث انه مكلف به (قوله ثم اورد) اى بعد زيادة قيد الاقتضاء او التخيير اورد خروج الاحكام الوضعية عنه مع انها من الافراد (قوله وحصول صفة له) اى لذلك الشيء ولا يخفى عليك ان اضافة الحصول الى الصفة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اى الصفة الحاصلة وانه معطوف على تعلق (قوله باعتبارها) اى باعتبار الحكم الكليني (قوله ككونه دليلا له) اى ككون الكتاب والسنة والاجماع والقياس دليلا للحكم الكليني وهو بيان للصفة الحاصلة لذلك الشيء من التعلق المذكور (قوله اوسيا) ككون الدلوك سببا لوجوب الصلاة وككون الطهارة بشرطا لصحة الصلاة وكون الحدث مانعا عنها (قوله فزيد او الوضع

بالتقصير لكنه معترف بأولوية التعدية بلا مربية (ومنها) اى من الوجوه الفاسدة (قوله الاجزاء) ﴿لعمري﴾
 فاعلة البسيطة كالثنية او الطعم اولى من ذات جزئين (لقربه من الضبط وبعده من الغلط والخلاف وهو فاسد لان العبارة بالمعنى لا الصورة) يعنى ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما نقول باعتبار التأثير الثابت بالنص

كما فهمنا القدر والجنس من إشارة المماثلة المذكورة فيه فإن هذه من ذلك (ومنها) أي من الوجوه الفاسدة (كثرة الأدلة لان
الثقل بها أقوى وأبعد عن الغلط) اذ كل منها يفيد قدرا من الظن ولان ترك الأقل أسهل من ترك الأكثر (وهو فاسد لمعنى
الترجيح) لغة وعرفا فانه يدل ﴿٢٨٧﴾ على الرجحان وهو لا يكون الا بالوصف السابع لا بالامر المستقل (ولان

استقلال كل) من الأدلة بافادة المقصود
(جعل الغير) في حقها (كان امكن)
لانه يؤدي الى تحصيل الحاصل فان قيل
أي سرفي أنا ترجيح بالكثرة في بعض
المواضع كالتزجج بكثرة الاصول
وكتزجج الصحة على الفساد بالكثرة
في صوم غير منوى من الليل ولا تزجج
بالكثرة في بعض المواضع كالم تزجج بكثرة
الأدلة اجيب بان السرفية ان الكثرة
معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة
اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع
من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة
في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك
الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد
منها بالمجموع وكثرة الاصول من الاول
لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي
راجعة الى القوة فتعتبر كذا الكثرة التي
في الصوم فان الحكم قد تعلق بالاكثر
من حيث هو هو لا بكل واحد وكثرة
الأدلة من الثاني لان كل دليل مؤثر
بنفسه لا مدخل فيه لوجود الاخر اصلا
فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع
من حيث هو المجموع واذ ابطال الترجيح
بكثرة الأدلة (فلا يرجح) أي لا يقع الترجيح
بين الروايتين (بكثرة الرواة مالم يشتر)
أي مالم يبلغ حد الشهرة لان الهيئة
الاجتماعية حينئذ تحصل (ولا) يرجح
(نص بآخر) أي بنص آخر (وكذا
القياس) أي لا يرجح قياس بقياس
بواقفه في الحكم دون العلة ليكون من

لتعميمه) أي ليشمل الاحكام الوضعية فان كون الكتاب والسنة والاجماع
والقياس دليلا على الحكم الشرعي وكون الوقت سببا لوجوب الصلاة والطهارة
شرطا والنجاسة مانعة انما هو موضع الشارع وجعله اياه دليلا عليه وسببا وشرطا
له وما نفعه واعلم ان من لم يزد قيد او الوضع في التعريف وادعى ان الاحكام
الوضعية لا ترد على التعريف نقضا يمنع تارة خروجها عن التعريف مستندا
بانها ترجع الى الاقتضاء او التغيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به
وجعل الزنا سببا لوجوب هو وجوب الجلد عند الزنا وجعل الطهارة شرطا
لصحة الصلاة جواز الصلاة عند وجودها وحرمتها عند عدمها وهكذا والحاصل
ان مرادنا بالاقتضاء والتغيير اعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من
قبيل الضمني ومنع تارة كونها من افراد الحدود فلا يضر خروجها هذا الاصطلاح
جديد فلا مشاحة فيه (قوله بناء على هذا التعريف) قد عرفت انه نوعان ايضا
بناء على التعريف الذي نقله عن بعض الشافعية (قوله ولا يبحث عنه ههنا)
والمعنى يبحث عنه في الفقه (قوله كلك المتعة وملك المتعة وثبوت الدين
في الذمة) الاول انه اثر فعل التزوج والثاني لفعل الاجارة والثالث لفعل الشراء
فانه اذا اشترى ثوبا بعشرة صار الثوب ملكا له وحدث بذلك الشراء في ذمته
عشرة دراهم ملكا للبايع (قوله المعتبرة في مفهوم آه) الاول ان يقول المعتبر
بلا تامل (قوله لزم بالشروع اه) لا يخفى عليك ان هذا الجواب لا يتم في النية
اذ لا يقال انها لزم بالشروع حتى يتصور التفريق عنها مع انها تتصف بالصحة
والفساد اللهم الا ان يقال الكلام في صحة فعل المكلف والنية ليست من
الافعال بل من احوال القلب تامل (قوله وهو الذي يعتبر فيه) الضمير
المرفوع راجع الى الاول والذي عبارة عن الحكم أي الحكم الشرعي الذي يعتبر فيه
المقاصد الدنيوية بالمعنى السابق ينقسم فعل المكلف باعتبار ذلك الحكم الى صحيح
وباطل وفاسد والى منعقد وغير منعقد ونافذ وغير نافذ ولازم وغيره وذلك لان
الاحكام الشرعية اما من قبيل العبادات او من قبيل المعاملات والمقصود
الديني في الاول تفريق الذمة وفي الثاني الاختصاصات الشرعية وهي
الأعراض المترتبة على القعود والفسوخ وترتب ثبوت الحق على صحة قضاء
القاضي وترتب لزوم القضاء على صحة الشهادة فاذا كان كذلك فيكون الفعل موصلا
الى المقصود الديني في القسمين كما ينبغي يسمى صحة والفعل صحيحا الى آخر ما ذكره
الشارح فظهر منه ان المتصف بحقيقة الصحة والفساد والبطلان وغيرها مما ذكر

كثرة الأدلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لا كثرة الأدلة اذ لا يخفى تعدد القياسين حقيقة الاعتد تعدد العلتين
لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير حجة هو العلة لا الاصل (المقصد الثاني) من الكتاب (في الاحكام وما يتعلق بها)
لا فرغ من مباحث الأدلة شرع في مباحث الاحكام وما يتعلق بها من مباحث الحاكم والمحكوم به وعليه (وهو مرتب

على اربعة اركان) كما ان مباحث الادلة كذلك ركن في الحكم وركن في الحاكم وركن في المحكوم به وركن في المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالحاكم لان الحكم منه ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولا وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبرة عن فعله بغير المكلف محكوما **﴿ ٣٨٨ ﴾** عليه الركن (الاول في الحكم)

هو الفعل لا الحكم وكذا الحال في القسم الثاني على ما سياتي نعم قد يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد وغيرهما بمعنى ما ثبت بخطاب الشارع اي اثره ولكن المقصود ههنا تقسيم الفعل الى هذه الاقسام بهذا الاعتبار لا تقسيم الحكم نفسه وكثير من العلماء على ان امثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع المباحة الانتفاع بالبيع ومعنى بطلانه وفساده حرمة الانتفاع ومعنى نفوذه وجوب ثبوت المالك للمشتري بحيث لا ينسخ وبعضهم على انه من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذي لا بد منه في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل والفساد او البطلان بذلك الفعل وبعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا شرع البيع لحصول المالك وبين شرائطه واركانه فاعقل بحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا او غير مصلى ثم على ما ذكره الشارع رحمه الله كل من الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحة كون الفعل موصلا كما ينبغي الى المقصود الدنيوي من تفرغ الذمة في العبادات والاختصاصات الشرعية المذكورة في المعاملات والبطلان كون الفعل بحيث لا يوصل اليه اصلا والفساد كونه بحيث يوصل اليه باعتبار اركانه وشرائطه لباختيار اوصافه الخارجية وهذا هو المراد بقولهم الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ووصفه والفساد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وكذا المراد بقولهم الصحيح ما استجمع اركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرطا في حق الحكم والفساد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجد ملازمة ما ليس بمشروع اليه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما الانعدام التصرف كبيع الميتة والدم والانعدام اهلية المتصرف كبيع الصبي والمجنون ثم بين رحمه الله معنى التمتع والتاخذ واللازم بحيث يظهر التقابل بينها فصار الحاصل ان البيع اما معتقد او غير معتقد والثاني هو الباطل والاول اما موصل الى المقصود الدنيوي كما ينبغي اي بحسب اركانه وشرائطه لا بحسب اوصافه الخارجية والثاني هو الفاسد والاول هو الصحيح ثم هو اما صحيح غير نافذ كبيع الفضولي فانه صحيح لافساده على ما صرحوا به في كتب الفروع وموقوف على اذن المالك لاناخذ او صحيح نافذ وهو المراد باللازم فظهر ان الصحيح اعلم من التاخذ والتوقف على الاذن في الصحيح الغير التاخذ لاتباق الاتصال الى المقصود الدنيوي

هرقه بعض الشافعية بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب توجيه الكلام نحو الغير للافهام اذا ظهر والقييد الاخير لا دخال خطاب العدوم على قول الشيخ والتعريف في افعال المكلفين للجنس مجازا فيتناول حكم كل مكلف بخصوصه كحراص النبي عليه السلام وبه يدفع ما يقال لا يندرج تحته حكم اذا لا حكم يتعلق بكل فعل لكل مكلف والخطاب جنس وخرج باضافته الى الله خطاب غير الله تعالى وبوصفه بالتعلق بافعال المكلفين خرج خطابه بالتعلق بذاته وصفاته وافعاله قيل لكن بقي تحته مثل والله خلقكم وما تعملون والقصص فلا يطرد فزيد بالاقتضاء او التخيير اي اقتضاء الفعل او تركه او تخييره بينهما يخرج منه ذلك ثم اورد الاحكام الوضعية على انعكاسه والوضع خطاب الشارع يتعلق بشئ بالحكم التكليفي وحصول صفة له باعتباره ككونه دليلا له اوسببا اوشرطا او مانعا او غير ذلك فزيد او الوضع لتعديه ولما كان الحكم في اصطلاحنا ما ثبت بالخطاب لا هو قلت (وهو اثر خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فهو) اي الحكم بناء على هذا التعريف (نوعان) الاول (تكليفي) والثاني (وضعي) اما التكليفي وهو اثر الخطاب المذكور (فاما ان يكون صفة

لثقل المكلف لوجوب ونحوه) من الحرمة والندب فانها صفات للصلاة والقتل والنواقل مثلا **﴿ ٣٨٩ ﴾** (او يكون اثره) اي لفعل المكلف ولا يثبت عنه ههنا (كالمالك) فانه اثر لفعله الذي هو البشري ونحوه (وما يتعلق به) كملك المنعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول) اي ما هو صفة لفعل المكلف (اما ان يعتبر فيه) اي في مفهومه

وتعريفه (اولا) وبالذات (المقاصد الدنيوية) اي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة العينية في مفهوم صحة العبادة
 (او الاخروية) اي الحاصلة في الآخرة كالغواب على الفعل والعقاب على التزك المتبر في مفهوم الوجوب وانما قيد الاعتبار
 بالاولية لانه قد يعتبر في نحو ٣٨٩ * الصحة اثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا اولا وليس المراد

باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي
 كاي ينبغي وانما المنافي هو الفساد وسقط اعتراض التلويح بانه يلزم ان لا مقابلة بين
 الصحيح والفاقد وان لا يبق فرق بين الصحيح والنافذ (قوله ويعلم منها مقابلاتها)
 اي مقابلات الانقضاء والنفاد واللزوم (قوله ففي الرجحان والاستواء اشارة اه)
 الاشارة في الاستواء الى ما ذكر باعتبار النبي اي لا يعاقب عليه وعدم العقاب
 من المقاصد الاخروية (قوله فديكون الوجوب اه) قلت الاولى تركه
 والاقصا على الحرمة والاباحة تأمل (قوله ذلك من باب التليب) قيل
 نسبة الحكم الى التكليف تجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف
 وهذا السلب ليس بما حوز في مفهوم الحكم الوضعي فلا تختل المقابلة فان عدم
 الاعتبار ليس اعتبارا بالعدم فالحكم التكليفي ما يعتبر فيه التكليف نفي او اثباتا
 بخلاف الوضعي (قوله فان جهة المشروعية التي هي مبنى التقسيم) يعني
 ان تقسيم فعل المكلف الى الاقسام المذكورة انما هو باعتبار الحكم الشرعي
 على ما تقدم (قوله فالفرض لازم اه) ليس هذا تعريفا للفرض بل بيان لما صدق
 عليه وتعرفه عما في التقسيم المذكور ضمنا (قوله ان استخف باخبار الآحاد)
 البناء صلة للاستخفاف اي لا يرى العمل بغير الواحد في القياس كاهل البدع
 (قوله اي كل واحد من المخاطبين) هكذا فسر التفاضل في حاشية شرح
 مختصر المنهجي وقيل المراد الجميع من حيث هو اذ لو تعين على كل احد كان اسقاطه
 عن الباقيين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا ولا نسخ فلا سقوط بخلاف
 الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد بالذات
 بل يلزم على الجميع من حيث هو وعلى كل واحد بالفرض فعلى هذا التفسير لا يرد
 الاعتراض الذي ذكره الشارح رحمه الله تأمل (قوله فان قيل رفع الحكم)
 منشأ هذا الاعتراض قوله وسقوطه بفعل البعض يعني انه يرتفع عن البعض
 بفعل البعض ولا يخفى عليك ضعف هذا الاعتراض اذ لا رفع ههنا اصلا حتى يرد
 عليه هذا الاعتراض بل هذا من قبيل تفريغ الذمة واسقاط الفرض بالاداء
 كما في فرض العين ان الاداء ههنا بطريق النيابة في البعض وبطريق الاصاله
 في البعض وفي فرض العين بطريق الاصاله في الكل ولكن هذا لا يبضر نظيره
 الامام مع المنتدعي فان قراءة الامام قراءة للبهتدي ولا يقال للمنتدعي انه صلى
 بلا قراءة بل صلى بقراءة بطريق النيابة فعلى هذا الاولى في الجواب عن هذا
 الاعتراض ان يقال ليس هذا رفعا بل ارتفاع بطريق تفريغ الذمة بالاداء
 فلا يكون نسخا (قوله لانه لم يلزم) اي الملازمة في قوله لما سقط بفعل البعض اي

باعتبار المقصود الدنيوي او الاخروي
 ابتناء الحكم على حكم ومصالح مطلقة
 بالدنيا والآخرة اذ من من العبد ان يقال
 صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية
 وجرمة الحر على حكمة اخروية فان
 قيل ليس في صحة التواضع تفريغ الذمة
 قلنا يلزم بالشروع فحصل باذائها تفريغ
 الذمة اما عبادة الصبي ففي حكم المشتني
 كما سيجي في بحث العوارض فالكلام
 ههنا في فعل المكلف فقط (والاول)
 وهو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية
 (ينضم الفعل باعتبارها الى صحيح وباطل
 وفساد والى منقذ وغيره ونافذ وغيره
 ولازم وغيره) وذلك لان المقصود
 الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي
 المعاملات الاختصاصات الشرعية
 وهي الاغراض المرئبة على العقود
 والفسوخ كملك الرقة في البيع وملك
 المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
 والبيونة في الطلاق وكذا معنى صحة
 القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى
 صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها
 فرجع ذلك الى المعاملات وكون الفعل
 موصلا الى المقصود الدنيوي كما ينبغي
 يسمى صحة والفعل صحيحا وكونه بحيث
 لا يوصل اليه اصلا يسمى بطائلا والفضل
 باطلا وكونه بحيث يقتضي اركانه
 وشرايطه الاتصال اليه لا واصفه
 الحارجه يسمى فسادا والفعل فاسدا
 ثم في المعاملات احكام اخرى منها

الانقضاء وهو ارتباط اجراء التصرف شرعا فالبيع الساعد منقذ لا صحيح ثم التفاضل ترتب الاثر عليه كالمالك مثلا فيبيع
 الفضولي منعقد لا نافذ ثم الزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه ويعلم منها مقابلاتها فظهر بزيادة قيد كاي ينبغي في تعريف
 الصحيح الفرق بينه وبين النافذ وصحة مقابلة الصحيح للفاقد فليتامل (واشاق) وهو ان يعتبر فيه المقاصد الاخروية

(ينقسم الفعل باعتباره الى قسمين الاول عزيمة وهي ما شرع ابتداء غير مبنى على اعداد العباد فان كان ابتاؤه راجعا) على تركه عند الشارع بالنص عليه او على دليله (فمع المنع) من التزك (نقطعي) من الأدلة (فرض و) مع (المنع) من التزك (نظني) من الأدلة (واجب و) ان كان ابتاؤه راجعا على تركه (بلا منع) من التزك (سنة ان كان) ﴿٣٩٠﴾ ذلك الفعل (طريقة مسلوكة في الدين) سلكها الرسول عليه السلام

او غيره من هو علم في الدين قال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي (اولا) اي وان لم يكن طريقة مسلوكة في الدين (فعل) ويسمى مستحبا ومندوبا ايضا (وان عكس) عطف على قوله فان كان ابتاؤه راجعا على تركه اي ان كان تركه راجعا على ابتائه (فمع المنع) من الابتاء (حرام وبلا منع) منه (مكروه وان استويا) اي طرفا الابتاء والتزك في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا او دلالة بقرينة ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبان والمجانين ونحو ذلك (فباح) فان قلت جميع ذلك ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى وليس في هذه التعريفات الاستفادة من التقسيم اشارة الى ذلك اجيب بانه يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الرجحان والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت فديكون الوجوب والحرمه ونحو ذلك من اقسام ما هو اثر لفعل المكلف لاصفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطئ الثابتة بالطلاق اجيب بانها من صفاته ايضا اذا الانتفاع والوطئ فعل المكلف ولانثافة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف واثره فان قلت عد المباح من قبيل الحكم التكليفي غير صحيح لان التكليف الزام ما فيه كلفه ومشقة

لانسلم انه لو وجب على الجميع لم يسقط بفعل البعض كيف والدين يجب على الاصيل والكفيل معا ويسقط عنهما بفعل البعض كفيلا كان البعض او اصيلا (قوله والاختلاف في طرق الاسقاط لا ينافي وحدة الساقط) الحاصل به هذا الجواب المذكور وانما اورده الامدى لان الاحكام الشرعية من فرض الكفاية والعين مختلفة في حقيقة الوجوب بناء على ان العين لا يسقط بفعل البعض ويسقط الكفاية فلا يتحدان في الحقيقة والعين يجب على كل واحد اتفاقا ولا يجب الكفاية على كل واحد فلا يتفقان في الحقيقة واورده بعض المحققين جوابا عما يقال ان ما يسقط عن المكلف بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين لاختلاف طريق السقوط فلا يكون الكفاية واجبا على كل واحد وتقرير الجواب لانسلم ان ما يسقط بفعل الغير لا يكون واجبا على كل واحد كالعين فان اختلاف طريق السقوط عن المكلف لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فيتحدان في الحقيقة فيجب اي على كل واحد كالعين مع ان العين لا يسقط الا بفعل الكل والكفاية يسقط بفعل الكل وبفعل البعض فكلام الشارح يحتمل التفريرين لكن نظيره بالكفاية ابي عنه بل المناسب لهذا التظير ان يقول لانسلم ان اختلاف طرق الاسقاط ينافي وحدة الساقط في الحقيقة حقيقة الواجب على كل واحد في الكفاية واحدة فيسقط بفعل واحد عن الكل لان الواجب واحد غير متعدد كما في الكفالة فان الواجب فيها واحد اعنى الدين الا لازم مع تعدد طرق اسقاطه فانه يسقط باداء الاصيل والكفيل والاجنبى بخلاف فرض العين فان الواجب فيه متعدد فلا يسقط بفعل الواحد بل انما يسقط بفعل الكل (قوله كتحصيل ملكة الخضوع آه) فانها لا تحصل الا بفعل كل واحد ولا يقوم فيها فعل احد عن الآخر (قوله كما في خصال الكفارة) وقد تقدم بيانها فيما سبق فارجع اليه (قوله وهي مسئلة وجوب الثواب والعقاب) موضعها علم الكلام وقد بيناها في شرح ما رتبناه في ذلك الفن فلا نعيبه (قوله اي يستحق الثواب) دفع لما توهم من ظاهر قوله والنفل يثاب فاعله من الذهاب الى مذهب المعتزلة من وجوب الثواب للمطيع (قوله مطلقا) اي دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم (قوله ويلزم النفل بالشروع) واعلم انهم اختلفوا في ان النفل هل يلزم بالشروع او لا يلزم فذهب الشافعية الى الثاني واستدلوا عليه بان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيقا لعنى التولية اذا النفل لا يتقلب فرضا وانما له لا يكون للواجب بل اداء النفل ولهذا يباح الاطفال بعد الزيادة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيرا

والا يلزم في الاباحة قلت ذلك من باب التغليب فان قلت لا يفتي ان الرخصة الاتية ايضا تصف بهذه (لمعنى) الاحكام كالرخصة الواجبة او المندوبة او المباحة فلامعنى للتخصيص بالضرورة قلت انصافها بهما من ضرورة كونها من اقسام ما يعتبر فيه المقاصد الاخرى ولا يلزم من ذلك صحة تقسيمها الى تلك الاقسام فانها مبنية على امرين احدهما وجود الاقسام

تلى التام وهو في الاولى لا الثانية اذ لا رخصة تسمى سنة لو حراما يستوجب العقاب والثاني كون الجهة التي بها طمغ القسم
وحصل الاقسام مضرة في القسم اولا وبالذات ولا يتكى وجودها فيه في الجملة فان اللفظ الموضوع اذا قسم من حيث الوضع
الى الظاهر والنص (٣٩١) والمفسر والحكم لم يصح بل يجب تقسيمه الى الخاص والعام والمشارك فكذلك الحال ههنا

فان جهة المشروعية التي هي مبنى
التقسيم الى الاقسام المذكورة وان
وجدت في الرخصة لكها ليست اولا
وبالذات كما في الرخصة بل المعتبر فيها
بالذات جهة الخفة المبينة على العذر
كما سيظهر ان شاء الله تعالى فاذا عرفت
ما ذكرنا من مفهومات الاقسام
(فالفرض لازم علما وعملا) اى يلزم
اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه اثبوتيه
بدليل قطعي (فيكفر منكزه) بالقول
او الاعتقاد (و) بكفر (مستخفه) ايضا
لان الاستخفاف بشرعى يقينى يوجب
الكفر لانه دليل الانكار (ويفسق تاركه
بلا عذر) كالاكراه والسيان (وقد
يطلق) الفرض على ما لم يثبت بدليل
قطعي بل (على ما يفوت الجواز بفوته)
ويسمى فرضا عمليا كالوتر عند ابي حنيفة
رجه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر
كذكر العشاء وكغدار الربع في مسح
الرأس فاذا لم يثبت بدليل قطعي (فلا يكفر
منكزه بل يفسق) اى يحكم بكونه ضالا
فاسقا (ان استخف باخبار الاحاد) لان
رد خبر الواحد والقياس بدعة لان كان
ما ولا فانه لا يفسق ولا يضل لان التأويل
في مظانه من سيرة السلف ثم ان حصل
المقصود من فرضيته بمجرد حصوله
ففرض كفاية) كالجهاد المقصود منه
اعلاء كلمة الله تعالى باذلال اعدائه
(وحكمه الزوم على كل) اى على كل
واحد من المخاطبين (وسقوطه بفعل
البعض) لان الجميع اذا تركوا انعموا فلم يكن الزوم على كل لما انعموا بالتزك فان قيل رفع الحكم نسخ وانسخ بعد النبي عليه السلام
قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متزاخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لا ارتفاع شرطه وهو فقد المقصود
وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما حفظ جعل البعض قلنا لا نسلم الزوم كيف وقد سقط ما في ذممة الاصيل باداء

لعنى التغيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعالا قصدا فلا يكون ابطالا
لخلوه عن التصديك سق زوجه ففسد زرع الغير بالتزفانه لا يجعل اتلافا واجيب
بمنع التغيير في النقل بعد الشروع فانه عين النزاع وذهب اصحابنا الى الاول
واستدلوا عليه بوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الانعام ابطال
المؤدى واعترض عليه بانه لا يبطال ههنا وانما هو بطلان ادى اليه امر مباح له
هو ترك النقل واجيب بانه لا معنى للابطال الا فعل يحصل به البطلان كشق زق
مملوك له فيه ماء غيره ولا شك ان بطلان ما اتى به من النقل انما يحصل بفعل مناقض
للعبادة اذا لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخواة
الارض لالى فعله الذى هو سقى ارضه الثانى ما ذكره بقوله ان المذخور قد صار
لله تعالى تسمية الى آخره وتحقيقه ان الجزء الذى اداه صار عبادة لله تعالى حقاه
فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالا فساد حرام ولا طريق الى صيانته سوى
لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي واعترض عليه بان صحة الاجزاء المتأخرة
وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة فلو توقفت هي عليها لم يلزم الدور
اجيب عنه تارة بانه دور معية لان صحة كل جزء تتوقف على صحة الجزء الاخر مع
تقدم ذات الاجزاء فلا يضر كما في المتضاميين وتارة بان الجزء الاول بتعقد عبادة
لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد
الجزء الثانى عبادة وان انعقاد الجزء الثانى عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على
وصف كونه عبادة فالوقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وبقاء
كونه عبادة لا يصير عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو ضرورة الاجزاء
الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع في الجزء الثانى لم يبق الجزء الاول
نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية والمعاني
الشرعية لها بقاء باعتبار الشروع فان قيل فن مات في اثناء العبادات ينبغي ان
لا يثبت لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة اجيب بان الموت منهي لا مبطل
لجمل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحى للدلائل الدالة على كونه
عبادة (قوله) واذا وجب اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل) اذا وجب ابتداء
فعل المذخور لصيانة النذر (قوله) اى الحرام اما العيشة) اعلم ان الحلال والحرم قد
يضافان الى الافعال من الاكل والشرب وغيرهما وقد يضافان الى الاعيان نحو
حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم واحلت لكم بهيمة الانعام ونحو
قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها في الاول بكونان حقيقة مستعملة

البعض) لان الجميع اذا تركوا انعموا فلم يكن الزوم على كل لما انعموا بالتزك فان قيل رفع الحكم نسخ وانسخ بعد النبي عليه السلام
قلنا ليس رفع الحكم مطلقا نسخا بل اذا كان بدليل شرعى متزاخ وهذا ارتفاع بطريق عقلى لا ارتفاع شرطه وهو فقد المقصود
وقيل يجب على البعض لانه لو وجب على الجميع لما حفظ جعل البعض قلنا لا نسلم الزوم كيف وقد سقط ما في ذممة الاصيل باداء

الكفيل والاختلاف في طرق الاستعاذ لا ينافي وحدة الساقط في الحقيقة كما في الكفالة (وان لم يحصل المقصود من شرعية
(لكل احد الا بصدوره منه ففرض عين) كتحصيل ملكة الخضوع للحالقي بفهر النفس الامارة بتكرار الاعراض باعدادها
والتوجه اليه في الصلاة (وحكمه الزوم على من فرض عليه حتماً) وقطعا ﴿٣٩٢﴾ حتى لا يبرأ ذمته باداء غيره (وقد يفرض

واحد منهما من امرين فصاعدا كما
في خصال الكفارة) فان الواجب عندنا
احدهما مهما وتحقيقه ان الواحد
من تلك الامور من حيث مفهومه الذي
لا يتعداها معلوم ومن حيث تعدد
ما صدق عليه مبهم ومخبر فيه ومعنى
وجوبه وجوب تحصيله في ضمن معين ما
وان كان نفسه واحدا جنسيا ومعنى
تخييره التخيير في ايقاعه بين المعينات
وكان الواجب معلوما كلف بايقاعه
معينا لكن يتوقف ايقاعه كذلك على
خصوصيات خير بينها (والواجب
لا يلزم الاعمال) اي لاعمالا (فهو كالفرض
العلمي الا في الفوت) اي فوت الجواز
بفوته فان الواجب ليس مثله في ذلك
بل في ان جاحده لا يكفر بل يفسق
ان لم يكن مأولا وقد استخف باخبار
الاحاد (وقد يطلق) لفظ الواجب
(على الفرض ايضا) فيكون اعم
من الفرض والواجب بمعنى ان يكون
ايتاؤرا جماعيا على تركه مع المنع سواء ثبت
بقطعي او ظني كقولهم الصلاة واجبة
والزكاة واجبة ونحو ذلك (وتارك كل)
من الفرض والواجب (يستحق العقاب)
للآيات والاحاديث الدالة على وعيد
العصاة الا ان يعفر الله تعالى بفضله
وكرمه او بتوبته الغاصي وندمه للنصوص
الدالة على العفو والتعزير ولانه حق الله
تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة
لا عفو ولا عفران بدون التوبة وهي

فيما وضعت له واختلفوا في الثاني على ثلاثة اقوال الاول وهو مختار الكرخي
انها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال او من قبيل حذف المضاف فيكون
المعنى حرمت عليكم اكل الميتة وشرب الخمر ونكاح امهاتكم واستبدل عليه بان
المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد لا بالاعيان والمقصود
من اللحوم ونحوها والاشربة الاكل والشرب ومن النساء النكاح لا اعيانها
فكون اضافة الى الاعيان مجازا باحد الطريقتين المذكورتين وذهب
عامة مشايخنا وهو مختار فخر الاسلام والمصنف الى انه حقيقة واستدلوا عليه
بوجهين احدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة
الفعل كونه ممنوعا بمعنى ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين
انها منعت عن العبد تصرفاتها حرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشيء
كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشيء عن الرجل بل
يصب الماء مثلا وهو اوكد وثانيهما ان معنى حرمة العين خروجها عن ان تكون
محلا للفعل شرعا كان معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج
عن الاعتبار متحقق فيها فلا يكون مجازا وخروج العين من ان يكون محلا للفعل
يستلزم منع الفعل بطريق اوكد بحيث لا يبقى احتمال الفعل اصلا ففي الفعل فيه
وان كان تبعا لكنه اقوى من نفيه فيما اذا كان مقصودا قويا ولما لاح على هذا
الكلام اثر الضعف بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى
كون الفعل ممنوعا عنه شرعا او كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة
الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة حسا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة
خبر الغير سلك بعض المحققين في ذلك طريقة متوسطة وهي ما اختاره الشارح
توضيحا ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل
كحرمة اكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثاني ما لا يكون منشأ
الحرمة عين ذلك المحل كحرمة اكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل
لكونه ملك الغير فالاكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل في الجملة بان يأكله
ماله بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزوم من ذلك عدم
الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل اصل والفعل تبع بمعنى ان المحل
اخرج اولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار
فاضيفت الحرمة الى المحل للدلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام
نفسه وذلك ليس من اطلاق المحل وارادة الحال والافات تلك الدلالة بخلاف

مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى عندهم (والسنة نوعان) الاول (سنة الهدى) اي مكمل للدين **الحرام**
(وتاركها) مسئلة (يستحق اللوم) كصلاة العبد والاذان والاقامة والصلاة بالجماعة والسنة الروا تسبولنا لوتر كهافوم
صوتوا واهل بيته واصروا قوتلوا وهي النبي قال محمد رحمة الله في كتاب الاذان تارة بكرة واخرى اساء (و) الثاني (سنة

الزوائد وتاركها لا يستغفر) أي اللوم كتطويل أركان الصلاة وسيرة عليه السلام في لباسه كالبيض وقيامه وقعوده وهي التي قال محمد رحمه الله في كتاب الأذان وغيره لأبأس (ومطلقها) أي مطلق السنة بأن يقال إن من السنة كذا (مطلق عندنا) أي شامل لسنة النبي عليه السلام ﴿٣٩٣﴾ وسنة غيره (بخلاف الشافعي) فإنها عنده منحصرة بسنة الرسول عليه السلام (وقد تطلق) السنة

(على الثابت بها) كإروى عن أبي حنيفة رحمه الله أن الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماع أحدهما فرض والأخر سنة أي واجب بالسنة (والنقل يشاب فاعله) أي يستحق الثواب (ولا يسمى تاركة) (أورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فإن كلا منهما يقع فرضا ولا يذم تاركة واجب عن الأول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فانتقلت فرضا بعد تحققها لدخولها تحت قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن كالنافلة بعد الشروع نصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها كما سأتى (وهو دون سنن) (الزوائد) في المرتبة لأنها صارت طريقة مسلوكة في الدين وسيرة النبي عليه السلام بخلاف النفل (ويلازم) النفل (بالشروع) فيه (قصدنا) حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الإتمام إبطال المؤدى ولأن النذور قد صار لله تعالى تسمية لأفعلا بمنزلة الوعد فيكون الأدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم إبقاء الشيء وصيائه على البطلان أسهل من ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانته أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى

الحرام لغيره فإنه إذا اضيف الحرمية فيه إلى المحل يكون على حذف المضاف أو اطلاق المحل على الحال فإذا قلنا الميتة حرام فمناه ان الميتة منشا لحرمية أكلها وإذا قلنا خير الغير حرام فمناه ان أكله حرام بما جازا أو على حذف المضاف والشارح رحمه الله ذكر هذا الوجه اجمالا ثم أحال تفصيله على ما ذكره فيما سبق قبيل بيان الداعي إلى الجواز فقد بسطناه معه أيضا فأرجع إليه (قوله) وهو استحقاق العقاب على الترك أي ترك الواجب أو ترك سنة الهدى وهذا على قول محمد وأما على قولهما فلا يستحق العقاب كما صرح به أنفا فلا منافاة بينه وبين ما سبق تأمل (قوله أحدهما أحق) قيل الأحق يجوز أن يكون أفضل تفضيل من حق الشيء إذا ثبت أي أحدهما في كونه حقيقة أقوى من الآخر ويجوز أن يكون من حقك أن تفعل كذا بضم الحاء على صيغة المجهول أي أنت خليف به فالعنى ههنا أحدهما في إطلاق اسم الرخصة عليه أولى من الآخر وفيه نظر لأن كونه الشيء حقيقة في معنى لا يقبل التشكيك بمعنى يكون أقوى أو أولى فالصواب أن يجعل من حقك بضم الحاء بمعنى أن إطلاق اسم الرخصة على أحدهما أنسب من الآخر والتسمية توصف بالنسبة وعدمها (قوله أما الأول) أي الذي كان أحق وأنسب بكونه رخصة فما استبح مع قيام المحرم والحرمية وإنما كان هذا القسم أحق وأنسب لأن الحرمية لما كانت قائمة بسببها ومع ذلك يستباح الأقدام عليه من غير مؤاخذه كان في أعلى درجات الرخص لأن كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة في هذا القسم كاملة لا تسقط بحال كانت الرخصة في مقابلتها أيضا كذلك واعترض عليه بوجهين أحدهما لزوم اجتماع الضدين والجواب عنه أن معنى الاستباحة ههنا هو ترك المؤاخذه وذلك لا يوجب سقوط الحرمية لجواز العفو على ما ذكره رحمه الله عليه والثاني أن المحرم إذا كان قائما وحكمه كذلك فالعمل بالدليل المرخص عمل بالجرح مع وجود الراجح وهو غير جائز واجب عنه أنه يحرف بالسبب والتقسيم أن الرخصة الكاملة لا تتحقق إلا من هذا الوجه وذلك لأن العذر المرخص لا يخلو إما أن يكون راجحا أو مساويا أو مهزوما لا سبيل إلى الأول والألكن موجب عزيمة لا رخصة لاستلزام كونه رخصة أن يكون كل حكمك ثبت بدليل راجح مع وجود المعارض رخصة دفعا للحكم وهو خلاف الإجماع والى الثاني لأنه لا يخلو ما إن يقال بتساقط المتعارضين من كل وجه والرجوع إلى الأصل أولا والأول لا يكون رخصة

وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب أسهل الأمرين وهو إبقاء الفعل لصيانة أقوى الشئين وهو أنه صار لله تعالى فعلا أولى وإنما قال قصدنا احتراز عما إذا شرع في الصلاة الوقتية ظاننا أنه لم يصلها وقد صلها فيكون نفع لا مشروطا فيه ولا يجب إتمامها لأنه لم يشرع فيها قصدنا (والحرام يستوجب العقاب) أي يستحق فاعله العقاب على فعله (وهو)

اي الحرام (اما العينة ان كان منشأ الحرمة عنده) كالخمر والجزير والبيضة (اولغيره ان كان) منشأ الحرمة (غيره) اي غير ذلك الحرام كاكل مال الغير والفرق بينهما ان النص تعلق في الاول بعينه فاخرج المحل من قول الفعل فعدم محله كصب الماء وليس ذلك من قبيل اطلاق المحل على الحال او حذف التضاف وفي الثاني ﴿٣٩٤﴾ بلا في الحرمة الفعل والمحل قابل له

كالنوع عن الشرب وقد سبق زيادة بسطه في بحث الحقيقة والمجاز (والمكروه) نوعان الاول (تترهبي) وهو (الحل اقرب و) النوع الثاني (تحرهبي) وهو (الى الحرمة اقرب) والفرق بينهما من وجهين الاول انها بعد ان لا يعاقب فاعلها يعاتب بالثاني اكثر من الاول والثاني ان يتعلق بالثاني محذور دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي فان قلت كيف التوفيق بينه وبين قوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبار من امتي قلت المتنى بالاول استحقاق الشفاعة والمثبت بالثاني حقيقتها اذ من الجائز ان يستحق احد بسبب تقصيره الحرمان من الشفاعة ويشفعه الرسول عليه السلام بسبب كمال شفقته لآمنه العصاة اللهم لا تجعلنا من الحرورين من شفاعته (وهذا) اي المكروه التحريمي (حرام عند محمد ربه الله) اي حكمهما واحد وهو استحقاق العقاب على الترك (لكن) لا بد ليل قطعي بل (بظني فيقابل الواجب) كما يقابل الحرام الفرض (و) القسم (الثاني) رخصة وهي ما شرع ثانيا مبنيا على الاصدار وهي (انواع) (اربعة) نوعان من الحقيقة (اي رخصة حقيقة) لكن (احدهما) احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان من المجاز اي يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا

والالكان كل فعل بقينا فيه على التقي الاضلي قبل ورود الشرع رخصة لكونه عملا بالتقي الاضلي وهو متعمم والثاني اما ان يقال بالوقف عن الجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح كما هو مذهب بعض فذلك عن رخصة واما ان يقال بالتخيير بين الحكم بالجواز والتحريم كما هو مذهب آخرين فيستلزم ان لا يكون اكل الميتة حالة الاضطرار رخصة لعدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم بل متعين على ما صرحوا به وقد قيل انه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المباح وهو الاشبه بالرخصة لما فيها من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح واذا ثبت هذا دل على ان العمل بالمرجوح وترك الراجح غير جائز في العزائم اما الرخصة فليست الا ذلك والعمل بها مشروع بالاجماع فالعمل بالمرجوح مع وجود الراجح بطريق الرخصة جائز (قوله) مع قيام المحرم والحرمة (الاول) اشارة الى قيام سبب العزيمة فصارت الرخصة حقيقة والثاني اشارة الى عدم تراخي حكم السبب فصارت الحقيقة احق بكونه رخصة (قوله) فلان حق الغير (والمراد بالغير في مسئله الايمان هو الله تعالى وكذا في مسئلتنا افطار رمضان والجنابة على الاحرام (قوله) اما اذا علم بقتله (اي اذا علم الغازي بقتله من غير شي مما ذكر من طمع الظفر على الكفار او اصابة النكابة والاضرار عليهم او اضرار المسلمين عليهم لا يسعه الاقدام حتى او قتل لا يكون مثابا لعدم حصول المقصود وهو اعزاز الدين بل فيه مجرد القاء النفس في المهلكة من غير حصول المقصود بخلاف من بذل نفسه حتى قتل اقامة للمعروف من الامر بالصلاة مثلا والنهي عن المنكر فان المقصود من الامر بالمعروف وهو تفريق جمع الفسقة حاصل بقتله فيكون مثابا عليه فان الفسقة مسلمون معتقدون لما امرهم به من الصلاة مثلا فلا بد من ان ينكى فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيبذل نفسه لذلك بصير مجاهدا وهذا معنى قول فخر الاسلام الذي يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له في الترك لما فيه من مراعاة حقه كإرخص في المنكر على اجراء كلمة الكفر وان شاء صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى في حرمة المنكر باق وفي بذل نفسه اقامة للمعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه التفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصائر مجاهدا بخلاف الغازي اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لا يتفرق بسببه فيصير مضيعا لذمه لا تحسبا مجاهدا لله تعالى انتهى قال في السير الكبير لو ان رجلا حل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر

لكن (احدهما) اتم في المجازية) اي ابعده عن حقيقة الرخصة (من الآخر) وجه الضبط ان الرخصة ان حصلت مع قيام سبب العزيمة حقيقة والافجاز والحقيقة ان كانت مع عدم تراخي حكم السبب فاحق بكونها رخصة والافغيرها والمجاز ان لم يكن شبه حقيقة الرخصة بالنظر الى غير محلها بل كان نسخا قائما في المجازية والافغيره (اما الاول)

فما استبح مع قيام الحرم والحرمه فان قيل يلزم منه اجتماع الضدين وهما الحرمه والاباحه في شئ واحد اجب بان معنى الاستباحه ههنا ان يعامل معامله المباح بترك الواخذة وتركها لا يوجب سقوط الحرمه لجواز العقوبه كاجراء المكره ككلمه الكفر على اللسان وقلبه مطمئن ﴿٣٩٥﴾ بالامان وكافطار المكره في رمضان وجنابته على الاحرام وعلى اتلاف مال الغير وسائر الحقوق الحرمه كالدلالة

او ينكى فيهم فلا باس بذلك لانه قصد النيل من العدو وقد فعل ذلك بين يدي رسول الله عليه السلام غير واحد من الصحابة رضى الله تعالى عنهم ولم ينكر ذلك وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه على ما روى انه صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقه ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انالها يا رسول الله فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليهم وفرقهم وقتل وان لم يطمع في نكابة بكرة له ذلك لانه يبتل نفسه بالقائمها في التهلكة من غير نفع للمسلمين واعلم ان الشراح رحمه الله جعل الاكراه على اتلاف مال الغير مثل الاكراه على اجراء كلمة الكفر وافتطار الصوم وغيرهما في الحكم ولم يفرق بينهما وقد فرق محمد وقال في الاكراه على اتلاف مال الغير فان ابى ان يفعل ذلك حتى قتل كان ما جورا ان شاء الله انتهى قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه قالوا لانه لم يجد نصا معينيا فيه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وترك الصلاة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليست هي في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع عن اتلاف همتنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وقيل الصحيح انه لا يجوز بذل نفسه لانه ليس فيه اعزاز الدين وقال في التقرير انه ليس بصحيح لان فيه احترازا عن هتك حرمة محارم الله تعالى فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة والحق ان الاستثناء لكونها ثابتة بالقياس لالكونها ليست في معنى تلك المسائل من كل وجه لان ذلك ليس بلزوم في القياس على ما تقدم (قوله واما الثاني) اى الذى دون القسم الاول في كونه رخصة (قوله تراخي حكمه) صفة للسبب اى حكم بسبب العزيمة اعنى وجوب الاداء وحرمة الافطار فن حيث قيام السبب الموجب للعزيمة كانت الرخصة في هذا القسم حقيقة ومن حيث تراخي حكمه في الحال كان دون الاول فان الحكم في القسم الاول ثابت في الحال مع سبب غير مترخ فكان اقوى (قوله قلنا العمل الشرعية امارات اه) اقول هذا الجواب انما يتمنى في قيام الحرمه في اجراء كلمة الكفر فقط لاني غيرها من الامثلة المذكورة في القسم الاول فالوجه فيها ان المراد ببقاء الحرمه بقاؤها بمعنى انعدام دليل سقوطها بعد ثبوتها كيف ولو لم يتبق معنى لما شاب على ترك الافطار عند الاكراه حتى قتل والرخصة ثبتت ضرورة وهى تندفع بزوال الحرمه صورة بان لا يعاقب على فعله والحاصل ان الحرمه الافطار صورة وهى ان يعاقب على فعله وقد زالت تلك الصورة حتى كان لا يعاقب على فعله ومعنى وهو ان يثاب

على مال غيره وكفى ترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وكفى تناول مال الغير مضطرا (وحكمه ان يؤجر ان قتل باخذ الدرهم) اما الترخص فلان حق الغير لا يفوت الا صورة لبقاء التصديق معنى في الكفر اكرها والقضاء في الصوم والجزاء في الاحرام والصلوات في مال الغير والانكار بالقلب في ترك الامر بالمعروف وحق نفسه يفوت صورة بخراب النية ومعنى بزهوق الروح فله ان يقدم حقه واما الاجر ان قتل فلانه بذل نفسه حسبة في دينه لا قامة حقه تعالى وهذا مشروع كالجهاد على طمع الظفر على الاعداء او النكابة والاضرار عليهم او اغراء المسلمين عليهم وقد فعله غير واحد من الصحابة ولم ينكره الرسول عليه السلام بل بشر بعضهم بالشهادة اما اذا علم بقتله من غير شئ من ذلك لا يسعه الاقدام ولو قتل لا يكون مثابا لانه التى نفسه في المهلكة من غير اعزاز للدين وفي بذل النفس اقامة للمعروف تفريق جمع الفسقة ظاهر افان اسلامهم يدعوا الى ان ينكأ في قلوبهم وان لم يظهروه (واما الثاني) فما استبح مع قيام سبب العزيمة ومحرم للرخصة (تراخي حكمه) المراد بالاستباحه ههنا مطلق الاذن لاي معنى تساوى الطرفين لثاني حكمه الا ترى فان قيل المحرم

فان في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمه في الاول دون الثاني قلنا العمل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمل بخلاف ادلة وجوب الايمان فانها عقابية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمه بقيامها وتندوم بدوامها (كافطيار المسافر) فان السبب الموجب للصوم والمحرم للافطار

وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام قائم لغتوم قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اي حضر ولذا لو ادى كان فرضا والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله تعالى فعدة من ايام اخر (و) حكمه ان (العزيمة اولى) عندنا لقيام سبب العزيمة ولان الرخصة انما شرعت للسرو وهو حاصل في العزيمة ﴿٣٩٦﴾ ايضا فالأخذ بالعزيمة موصل

الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليس يختص بالرخصة فالأخذ بها اولى (الا ان تضعفه) العزيمة كالصوم فيكون الفطر اولى حتى لو صبر فبات كان أمما لفويت نفسه بمباشرة بلا حصول المقصود وهو حق الله تعالى بخلاف المقيم المكروه على الإفطار حتى لو قتل فانه ليس قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه انظام والمكروه في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر وانما كان الاول احق بكونه رخصة من هذا لان في هذا وجد سبب الصوم لكن تراخي حكمه بالنص فكان في الإفطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان الحكم الاصلى الذى هو الحرمة قائم فيه مع المحرم وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة من الثانى (واما الثالث) الذى هو رخصة مجازا وهو اتم في المجازية وابعده عن الحقيقة من الآخر (فا وضع عنا) اي ارتفع ولم يشرع علينا (من الاصر) هو الثقل الذى يا صر صاحبه اي يجسه من الحراك جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة التوبة (والاغلال) هي ايضا مثل ما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كعين القصاص في العمد والخطا وقطع الاعضاء الخاطئة وقطع موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم نجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة المذهب) فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فا سقط عنا مع عبته لنا في موضع

على تركه ولم يزل ذلك بالرخصة ولذا كان يثاب على ترك الإفطار عند الكره (قوله ولذا لو ادى كان فرضا) عند جمهور الفقهاء خلافا للظاهرية فان عندهم الصوم في السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء صام اول يوم بكونه معلقا بادراك العدة فيلزمه عند ادراك العدة لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط (قوله وقد تراخي) اي من غير ان يتعلق بشرط والا لما جاز صومه عن الفرض قبل وجود الشرط كما زعمه الظاهرية (قوله ومتضمن ليس يختص بالرخصة) لان البليدة اذا عمت طابت (قوله بخلاف المقيم المكروه) قيد به بالقيم فان المسافر وكذا المريض اذا اكره على الإفطار فامتنع حتى قتل قيل انه باثم كافي التلويح وقيل يثاب كما في الكشف نقلا عن شرح التأويلات (قوله قائم فيه مع المحرم) اي قائم معنى لا صورة كما ذكرنا (قوله جعل مثلا لثقل تكليفهم) وفي التقرير روى ان الاصر في بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت الطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم تحسين صلاة في اليوم والليلة وزكاتهم ربع المال ولا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء ولم تكن صلاتهم جائزة في غير المسجد ومحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم وحرم عليهم الجماع بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم احراقه بنا تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصيح وهو مكتوب على باب داره (قوله وكالحمر والميتة للمحضر والمكروه) واختلفوا في حكم الميتة والحمر والخنزير ونحوها في حالة الاضطرار والكره فقال بعضهم لا يحل في هذه الحالة ولكن برخص له في الفعل ابقاء الشهية كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قول الشافعى وقال بعضهم ترتفع في هذه الحالة واختاره فخر الاسلام والمصنف وفائدة الاختلاف نظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون أمما عند الفریق الاول ويأثم عند الثانى وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه الاشياء في هذه الحالة حث عندهم دون هؤلاء فعلى قول هؤلاء كان الاقدام على الفعل رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة فاذا سقطت العزيمة في محل الرخصة كان اطلاقها عليه مجازا واستدلوا على ما اختاره فخر الاسلام بوجهين اخدهما بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وجه الاستدلال انه استثنى حالة الضرورة وحكم المستثنى يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت ضدا لحرمة المذكورة في المستثنى منه وهو الحال كذا قيل واعترض عليه الشارح رحمه الله بانه قول مغموم الاستثناء وهو خلاف

المذهب) فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقا فالحكم غير مشروع اصلا لم يكن حقيقة بل مجازا (واما الرابع) الذى هو رخصة مجازا لكنه اقرب الى حقيقة الرخصة من الثالث (فا سقط عنا مع عبته لنا في موضع

آخر المراد السقوط عن بعض الامتع المشروعية بعض آخر من حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع لبعضنا كان
شبهها بحقيقة الرخصة بخلاف الثالث فانه ليس بمشروع في حقا اصلا فيكون ابعده عن الحقيقة (كالمسلم) فانه جمع
والاصل في البيع ان يلاقي الاعيان ﴿٣٩٧﴾ نهي عليه السلام عن بيع ماليس عند الانسان وهذا حكم مشروع في سائر

البياعات لكنه سقط في السلم حتى لم يبق
التعين مشروعا اصلا (وكالحرم والمينة
للمضطر والمكروه) فان حرمة تناولهما
ساقطة في حقهما خوفا الهلاك على
النفس حتى لم تبق مشروعة عندنا
وتبدلت بالاباحة حتى اذا صبرومات
اتم ان علم بالاباحة في هذه الحالة لان
في انكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهل
كذا ذكره الامام الاسيحياني قيل في وجه
سقوط الحرمة لنا الاستثناء المذكور في قوله
تعالى الاما اضطررت اليه وحكم المستثنى
يضاد حكم المستثنى منه فيقتضى ثبوت
ضد الحرمة المذكورة في المستثنى منه
وهو الحل اقول فيه بحث لانه قول بمفهوم
الاستثناء وهو ليس مذهبا كما سبق
فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء
يكون عبارة عما وراء المستثنى منه فيثبت
الحريم في حالة الاختيار وقد كانت
مباحة قبل الحريم فثبت في حالة
الضرورة على ما كانت عليه فان قيل
استثناء اجراء كلمة الكفر على اللسان حال
الضرورة فتحقق لقوله تعالى من كفر بالله
من بعد ايمانه الا من اكره وقلبه مطمئن
بالايمان مع انه لم يدل على اباحته اجيب
بانه ليس استثناء من الحظر بل هو استثناء
من الغضب من الله اذا التقدير من كفر
بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله
الا من اكره فيتبني الغضب بالاستثناء
ولا يدل اتفاقه على ثبوت الحل لجواز
ان يكون مستباحا ووجه آخر وهو ان

المذهب ثم قال فالصواب ان يقال الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت الحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل الحريم
فثبت في حالة الضرورة على ما كانت عليه ولا يخفى عليك ان هذا مبنى على
مذهب من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل التشريع اما على مذهب من قال
الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فانه يقول الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال انها محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبت الاباحة حالة
الاضطرار بانص ايثا وثانيهما ما ذكره فخر الاسلام وهو ان حرمة الحمر لصيانة
العقل وحرمة الميتة لصيانة بدنه عن سرابية الخبث ولا صيانة لهما عند خوف
فوات الكل لان في فوات الكل فوات البعض فيسقط المعنى المحرم بالضرورة
وهو صيانة العسل والنفس فلا حرمة للاشياء عنده واستدل الفرقة الاخرى
ايضا بوجهين احدهما بقوله تعالى من اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله
غفور رحيم اي غفور يغفر ما اكل مما حرم عليه رحيم بوليائه في الرخصة لهم
في ذلك فدل اطلاقه المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذه كما في الاكراه
على الكفر وثانيهما ان خبث هذه الاشياء باعتبار صفات فيها ولا تعدم
تلك الصفات في حالة الضرورة فثبت الحرمة ورخص الفعل للضرورة (قوله
على ثبوت الحل) اي حل اجراء كلمة الكفر على اللسان وانما تدل على عدم الغضب
عند الاكراه بناء على عدم الاصل وقوله لجواز ان يكون مستباحا حشو زائد
(قوله فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز) لانه حينئذ لا تكون الركعتان
الاخيرتان صلاة لعدم النية لان نية الظهر مقصورة على الاولين وضم غير
الصلاة الى الصلاة لا يجوز (قوله كاتمام الفجر) متعلق بالثني لا بالثني اعني الجواز
على ما ظن لكنه فيه ما فيه تأمل (قوله لما روى ان عمر رضي الله عنه آه) دليل
ثقل لكونه انقصر رخصة اسقاط وقوله ونحن آمنون من الامن من الخوف لامن
الايمان يعني ان الله تعالى علق قصر الصلاة بالخوف حيث قال ليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ونحو آمنون من الخوف فلم تقصر الصلاة
مع الامن فاجاب النبي عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته اي فاعملوا بها والتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا اسقاط محض على ما بينه
رحم الله توضيحه ان الخوف ليس بشرط لقصر ذات الصلاة بل يكون شرطا
انقصر الاوصاف من ترك القيام الى القعود والركوع والسجود الى الائمة عند
الخوف من العدو وذات الصلاة تقصر عند الخوف والا من لانه صدقة الله تعالى

حرمة الحمر لصيانة عقله ودينه والميتة لصيانة بدنه عن سرابية الخبث ولا صيانة للبعض عند فوات الكل (وكقصر للمسافر) فانه
رخصة اسقاط عندنا فاتمام المسافر بنية الظهر لا يجوز كاتمام الفجر وبنية الظهر والنقل اساءة وترك القعدة الاولى
مقتدا لما روى ان عمر رضي الله عنه قال رسول الله عليه السلام انقصر الصلاة ونحن آمنون فظن عليه السلام

ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والتصدق بما لا يحتمل التملك اصلا وان كان من لا يلزم طاعته اسقاط محض لا يرتد بازد كفو القصاص او هبته او تصدقه او تملكه من الولي ونحو ذلك فمن يلزم طاعته اولى بان لا يتوقف على القبول لان تملك الله تعالى في محل يقبله لا يرد مطلقا كالارث بخلاف ﴿٣٩٨﴾ تملكنا في الاعيان في محل لا يقبله

اذ لم يرد من العبد عن الله تعالى اولى ولان الخير ايمان ثبت للعبد اذا تضمن رقما ولا يرفق في هذا الخير لتعيين القصر له بخلاف الخير في انواع الكفارة وجزاء الصيد والخلق لا اختلاف اجناسها وبخلاف رخصة الصوم فان اليسر متعارض اذ مشقة السفر معارضة بخفة الشكر كدمع المسلمين ورفق الإقامة بمشقة الاتفراد فصار الصوم اولى لاصالته فان قيل اكمال الصلاة ان كان اشق فتوا به اكثر فقيده الخير اجيب بان الثواب الذي يكون باداء الفرض فيهما سواء (ومسح الخفيف) فان غسل الرجل الذي هو عزيمة سقط في مدة المسح رخصة لان استئثار القدم بالحف يمنع سرية الحدث الى القدم فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع للبسر ابتداء وكان من قبيل المجاز لا على معنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح اذ لو كان كذلك لما اشترط كون الرجل طاهرا وقت اللبس ولا كون اول الحدث بعد اللبس طاهرا على طهارة كاملة كما في المسح على الجبيرة لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث السازي الى القدم وان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون تاملا في الرجل مادامت مسرة بالحف وجعله مانعا من سريان الحدث الى القدم (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الرخصة (ان الزينة لا تتبع مشروعة فيه) وقد بينا ذلك في الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة ﴿على﴾

والدليل على هذا الحمل نفي الجناح لان نفي الجناح ظاهر في الاباحة عند الخوف مباح لا واجب (قوله والتصدق بما لا يحتمل التملك) احتج بقوله بما لا يحتمل التملك عن التصديق بالحق لانه يحتمل التملك لانه اثبات القوة الشرعية في المملوك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك من عليه الدين توضيحه ان التملك على نوعين ما هو مضاف الى محل يقبله وما هو مضاف الى محل لا يقبله والمملك ايضا على نوعين لازم الطاعة وغير لازم الطاعة فاذا كان المملك غير لازم الطاعة فان كان التملك من القسم الاول كهبة عين صدرت من شخص بقوله وهبت او تصدقت او ملكتك هذا العبد فانه يقبل الرد حتى لو قال لا قبل لم يثبت المالك وان كان من القسم الثاني كقول ولي القصاص للقاتل وهبت او تصدقت او ملكتك ملك القصاص وكقول الزوج لامرأته وهبتك الطلاق او تصدقت به عليك فانه لا يقبل الرد ولا يرتد بازد فيقع الطلاق ويسقط القصاص وان رد لانه اسقاط محض وان كان المملك لازم الطاعة فالتملك سواء كان من القسم الاول او من الثاني لا يقبل الرد سواء كان ذلك لنا كالارث فانه تملك منه لا يقبل الرد من العبد او علينا كما نحن فيه من سقوط شطر الصلاة لا يرتد بازد لكونه ممن يلزم طاعته (قوله ولان الخير) عطف على قوله لا يرد (قوله لتعين القصر له) اي للرفق ومن الظن الفاسد ان الضمير المجرور راجع الى المسافر وهذا لانه يلزم المصادرة على المطلوب لاخذ المدعى في الدليل (قوله لان استئثار القدم بالحف يمنع سرية الحدث الى القدم) اقول فعلى هذا ان الماسح او تكلف وغسل رجله في الحف من غير ان ينزل طاهر خفه ولم يمسح على خفه وصلى معه لم يجز صلاته لانه قد صلى مع الحدث لان الحدث حل ظاهر الحف ولم يسر الى القدم والقدم طاهر فالغسل لم يقع في محله اذ لا حدث في القدم فلا فائدة في غسله والحدث الذي حل ظاهر الحف لم يزل اذ لم يمسح عليه ولا يخفى عليك ان في قاضيتان والخلاصة رواية تخالف هذا فراجع (قوله لان المسح حينئذ) متعلق بقوله لما اشترط وتعليل للنفي وقوله حينئذ اي حين كون المعنى ان الواجب من غسل الرجل يتأدى بالمسح (قوله وان الشرع) عطف على قوله وان المسح شرع ابتداء (قوله ولما كان فيد نوع خفاء) يعني انه عرف مطلق الحكم في اول المقصد الثاني بتعريف يشمل الحكم التكليفي والوضعي ثم شرع في اقسام الحكم التكليفي ولم يعرف الحكم التكليفي بما يخص به وعرف هنا الوضع بتعريف يخص به لما فيه من الخفاء بالنسبة الى التكليفي (قوله وحصول صفة) عطف

ذلك في الصورة المذكورة فان قيل قد صرح الفقهاء بان من رأى المسح ولم يمسح اخذ بالعزيمة ﴿على﴾ يثاب ولا ثواب في غير المشروع قلنا العزيمة لم تبق مشروعة مادام مخفقا والثواب باعتبار النزاع والغسل (واما الوضعي) عطف على قوله في اول المقصد الثاني اما التكليفي ولما كان فيه نوع خفاء عرفه فقال (فاثر الخطاب بتعلق معنى بالحكم التكليفي

و حصول صفة له) اي لذلك الشيء (باعتباره) اي باعتبار الحكم التكليفي (فالمتعلق) اي الشيء الذي يتعلق بالحكم
التكليفي (ان دخل في الاخر) وهو الحكم التكليفي (فركن والا) اي وان لم يدخل فيه (فان اثر المتعلق) (فيه)
اي في الاخر (فعلة والا) * ٤٩٩ * اي وان لم يكن مؤثرا فيه (فان اوصل) المتعلق (اليه) اي الى الاخر (في الجملة) فسبب

والا) اي وان لم يوصل اليه (فان توقف
عليه) اي على المتعلق (وجوده) اي
وجود الاخر (فشرط والا) اي وان
لم يتوقف عليه وجوده (فلا اقل
من الدلالة عليه) اي على وجوده
(فعلمة اما الركن فالتوقف به الشيء)
اي يدخل في قوامه فيكون جزاءه وهذا
اولى من قول صاحب التنقيح ما يقوم به
الشيء لصدقه على المحل (وهو) اي
الركن قسمان الاول (اصلي ان لم يعتبر
حكم الشيء) الذي يتقوم بالركن (باقيا
عند انتفائه) اي انتفاء الركن كالتصديق
للايمان (و) الثاني (زائد ان اعتبر)
حكم ذلك الشيء باقيا عند انتفائه لعذر
وان اتنى ذلك الشخص بانتفائه
ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء
فان دفع ما يقال ان قولنا ركن زائد عن ركن
قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن
ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما يدخل
فيه بل يخرج عنه وذلك لاننا لنعني بالزائد
ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفي
الشيء بانتفائه بل نعني به ما لا ينتفي بانتفائه
حكم ذلك الشيء فنعني الركن الزائد
الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب
باقيا بحسب اعتبار الشارع فان الجزء
اذا كان من الصنف بحيث لا ينتفي حكم
المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارجي
يسمى زائدا بهذا الاعتبار (وهو) اي
اعتبار الزيادة (اما بحسب الكيفية

على اثر الخطاب والاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف (قوله ما يقوم به
الشيء لصدقه على المحل) ويرد عليه ايضا انه تفسير بالاخفى على ما في التلويح
وتركه الشارح لان كونه تعريفا بالاعم لصدقه على المحل يعني واجاب عنه
بعض الافاضل بان ما في قوله ما يقوم به الشيء عبارة عن الداخر الذي يقوم به الشيء
فليس تفسيره بالاخفى ولا يصدق على المحل على ما يصدق عليه ان لو كان
يقوم من القيام واما اذا كان من التفعيل بالتشديد فلا يصدق عليه اصلا وورد
بان كون يقوم من التثوية بالتشديد لا يلائم ذكر لفظة به لانه حينئذ ينبغي ان يكون
يقوم على صيغة المعلوم بمعنى يدخل في قوامه فلا يناسب ذكر لفظة به ويحتاج
ايضا الى ارتكاب تكلف حذف احد حروف المضارعة اعني الياء التختامية
ولم يسمع ذلك واقول ان جعل ما عبارة عن الامر الداخر تخصيص بلا مخصص
فيكون تعريفا بالاخفى (قوله اي اعتبار الزيادة) لا ينبغي عليك ان اعتبار الاصلية
في الجزء الاصلى الايمان بحسب الكيفية ايضا لانه عبارة عن التصديق
والتصديق من الكيفيات النسبانية كما ان الاقرار من الكيفيات المسموعة
ولقائل ان يقول ليس المراد بالكيفية ههنا ذلك المعنى كونه من مقولة
اللفظ الذي هو من مقولة الكيفيات المسموعة بل المراد معنى آخر اعني كونه
في حالة الاختيار والاضطرار لانه صفة عارضة له تأمل ثم كون الاقرار جزا زائدا
في الايمان مذهب بعض اصحابنا منهم فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي
وقال اكثر اصحابنا ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي والاقرار شرط خارجي
لاجراء الاحكام والكلام في هذا التصديق مذكور في محل آخر (قوله وهي لغة
المغير كالمرض) ومنه سمي المرض علة والمرضى عليلا (قوله المريض قد يولد
مريضيا) يعني ان الشخص اذا ولد مريضيا يسمى عليلا وما فيه من المرض علة
مع انه غير مغير لوصف الصحة وحاصل الجواب انه يسمى عليلا بالنظر الى الاصل
اذا الاصل في المولد الصحة (قوله العلة الشرعية) اعني الوصف المؤثر (قوله
وجوب الحكم) والمراد بالوجوب ههنا هو الثبوت على ما صرح في التقرير فان
قيل فعلى هذا ينتقض بالشرط لان الثبوت بمعنى الوجود والشرط مما يضاف
اليه وجود الشرط ايضا قلنا ان الشرط يوجد عند الشرط لانه يوجد به كما
هو كذلك في العلة ولعل مراده بقوله ما يضاف اليه وجوده وهو هذا ولو جعل
الوجوب على ظاهره اعني الزموم لم يرد هذا ابتداء (قوله ودخل فيه العلة الوضعية)
كالمسبب للملك والنكاح للمحل والطلاق للمرمة والقتل للقصاص (قوله والمستندطة

كالاقرار في الايمان) فانه كيفية معتبرة في الايمان بالركنية فانه لا يسقط حالة الاختيار اصلا لكنه ركن زائد حتى يسقط
يعذر الاكراه (او) بحسب (الكمية) كالاقل في المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وما جعل الاعمال داخلة
في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لاني حقيقة الايمان

واما عند المعتزلة فداخلية في حقيقتها حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا عندهم (واما العلة) وهي لغة الغير كالتراض ليقال
المرضى قد يولد من ايضا لانقول انه متغير ايضا من اصله النوعي سمي بها العلة الشرعية لتغيرها الحكم من العدم الى الوجود
او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لكرر الحكم (فما يضاف) (٤٠٠) اليه وجوب الحكم) خرج به ما يضاف

اليه وجوده كالشرط (ابتداء) خرج به ما يضاف اليه وجوبه لكن بواسطة كالسبب وعلته العلة ونحوها ودخل فيه العلة الوضعية شرعا والمستنبطة اجتهادا (وهي) اي العلة الشرعية (مقارنة للمعلول) بالزمان (كالعقلية) من العلة وعليه الجمهور اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ولطل غرض الشارع من وضع العلة للاحكام (ومتامن) ففرق بينهما (جوز التراخي) اي تراخي الحكم عن العلة اعلم ان بعض مشايخنا فرقوا بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يجب ان يقارن العقلية دون الشرعية لان ايجاب العلة بعد وجودها والا كان المعدوم مؤثرا فاذا اجاز تقدمها بزمان جاز بالاكثر لان الشرعية منزلة منزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطوالة كفسخ البيع والاجارة مثلا فجاز بقاؤها بخلاف الاستطاعة التي هي العلة العقلية فانها عرض لا يثبت زماني فلولا يمكن الفعل معها زما وجود المعلول بلا علة وخلو العلة عن المعلول قلنا اولا بعدية الايجاب رتبة مسئلة وليس محل النزاع فان كل علة كذلك اتفاقا وزمانا ممنوعة ومع المقارنة لا يكون المؤثر معدوما كما بين حركتي الاصبع والحاتم وثانيا منقوض بالعلل العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا وثالثا قبول الفسخ يستدعي وجود الحكم لانه المورد له لا وجود العلة حتى تبقى كيف

اجتهادا) كالاوصاف المؤثرة في الاقيسة (قوله ولطل غرض الشارع آه) وذلك لان غرضه نسبة الاحكام الى العلة وذلك لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى ولكن ايجابه لما كان خفيا لنا لمجرتنا عن دركه شرع العلة ونسب الاحكام اليها فصارت موجبة للاحكام في حق العباد ولو جاز التخلف لطل هذا الغرض وفي قوله من وضع العلة اشارة الى ما قالوا ان العلة الشرعية غير موجبة لذواتها بل يجعل الله تعالى ووضعه مثل افعال العباد من الطاعات فانها ليست بموجبة للثواب بذواتها لان العبد بعمله لا يستحق على مولاه شيئا الا ان الله تعالى جعلها فضله موجبة للثواب وكذا الكفر والمعاصي لا توجب العقاب بذواتها بل يجعل الله تعالى اياها سببا موجبا للعقاب بعده فصارت نسبة الثواب الى الطاعات ونسبة العقاب الى الكفر والمعاصي يجعل الله تعالى لا بذواتها هذا في التفرير وغيره وقال العلامة جيد الدين هذا يوزع الى مذهب الاشعري فان عنده ان العقوض الكفر جائز عقلا وان ورد السمع بخلافه واما على اصل اصحابنا فلا يستقيم هذا الكلام فان عندهم ان الحكمة تقتضي تعذيب الكافر بكفره وترك تعذيبه ليس بحكمة هذا ذكره الشيخ ابو منصور الماتريدي واجيب بان الكفر وان كان سببا بنفسه عقلا الا انه ليس سببا بذاته للعقوبات المنصوص عليها بل ذلك بالشرع لان العقل لا يهتدى اليه ولهذا جاز التخصيص في حق بعض الكفار دون بعض (قوله وزمانا ممنوعة) فيه ان العلة الفاعلية لا بد وان تكون مقدما على المعلول في زمان تاثيره تقدما زمانيا والا لزم تحصيل الحاصل وان حركتي الاصبع والحاتم لا يردنقضا لان التازعة في حركة الاصبع زمانا وهي الحركة الضمنية للحاتم التي هي معلولة في الحركة لعله حركته الاصبع لا الحركة التصديقية (قوله اي العلة سبعة) اي ما يطلق عليه لفظ العلة سبعة وذلك لان مورد القسمة لا بد ان يكون صادقا على الاقسام حقيقة فلو كان مورد القسمة نفس العلة لما صح هذا التقسيم لان العلة حقيقة لا تصدق الاعلى قسم واحد وهو القسم الاول (قوله وهي العلة الحقيقية) يعني ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسميا ان تكون في الشرع موضوعة لها و يضاف ذلك الحكم اليها بلا واسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات الحكم والمزاد بالتعني ههنا هو الاثر والمعنى اللغوي ولا المعنى الاصطلاحي المشهور وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم متصلا بها بلا تراخ فان لم يوجد في بعض هذه الاوصاف الثلاثة كان حقيقة قاصرة عند بعض مشايخنا منهم فجر الاسلام ومجاز عند

وهو حروف واصوات ولوسم ان مورد الفسخ العلة فكونها بمنزلة الاعيان لضرورة جواز الفسخ **آخرين**
فلا يثبت فيما وراءها (وهي) اي العلة سبعة لانه ان لم توجد الاضافة والاثاير والترتب لا توجد العلية اصلا وان وجد احدها منفردا يحصل ثلاثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة اقسام اخرى وان وجد الاجتماع بين الثلاثة

قسم آخر فصل سبعة ولذا قال (اما علة اسما ومعنى وحكما) وهي العلة الحقيقية (بان توضع على العلة (هـ) اي الحكم
هذا تفسير العلة اسما ويلزمه ان يضاف الحكم اليها (وتؤثر) اي العلة (فيه) اي الحكم هذا تفسير العلة معنى (ولا يترأخي)
الحكم (عنها) اي عن العلة ﴿ ٤٠١ ﴾ هذا تفسير العلة حكما (كالبيع) المطلق فانه علة اسما ومعنى وحكما

(المالك) وكذا النكاح علة كذلك
الرجل والقتل للقصاص (واما) علة
(اسما ومعنى) للوضع والتأثير لاحكامها
لتراخي للعلول اعني لا يترتب ابتداء
بل بواسطة اعم من ان يكون التراخي
حقيقا زمانيا او ترتيبيا بالتوسط وهذا
جنس تحته انواع اربعة لان التراخي
اما حقيق او ترتيبي فعلى الاول اما ان يستند
الحكم الى اول الوقت او يقتصر
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية فان استند فاما ان يترأخي
الحكم الى ما لا يحدث بالعلة فيسمى
ببيع الجنس اعني علة اسما ومعنى
لاحكامها او الى ما يحدث بها فيسمى علة
في حيز السبب وعلة بمنزلة علة العلة
وان اقتصر سميت علة تشبه السبب
وعلى الثاني وهو ان يكون التراخي
رتيبا يسمى علة العلة وقد اشير الى
الاقسام الاربعة بالأمثلة والى مثال
كل قسم منها باعادة الكاف فالاول
وهو ان يكون التراخي حقيقا ويستند
الحكم الى الاول ويكون التراخي الى
ما لا يحدث بالعلة (كالبيع الموقوف)
فانه علة اسما للوضع ومعنى للتأثير
ولذا يعنى باعتناق المشتري موقوفا لا
كما قبل البيع ويبحث به من حلف لا يبيع
لاحكام التراخي الى اجازة المالك وعندها
يثبت المالك من وقت البيع مستندا
فيملك زوائده المتصلة والمنفصلة
لامقتصر فيظهر كونه علة لاسباب اذا

آخرين وبهذه الاوصاف الثلاثة تنقسم الى سبعة اقسام لانه ان اجتمع فيه
الاصناف الثلاثة فهي حقيقية والا فاما ان يكون المنفي هو الحكم او الاسم
او المعنى وذلك ثلاثة اقسام والاسم والحكم والمعنى او الاسم والمعنى
وذلك ايضا ثلاثة اقسام فلبت الجملة سبعة (قوله كالبيع المطلق) اي الخالي
عن شرط الخيار (قوله كالبيع الموقوف) اي بيع الفضولي مال غيره (قوله
لوضع) فانه وضع لحكمه وهو المالك (قوله ومعنى للتأثير) فانه يؤثر في المالك
ويظهر اثره في الحال فان المشتري من الفضولي يملك البيع ملكا موقوفا على
اجازة المالك حتى لو اعتمقه المشتري ينفذ عتقه موقوفا ولم يطل ولو لم يثبت المالك
للمشتري بطل عتقه كالمعتاد قبل العقد (قوله ويبحث به) اي بالبيع الفضولي
وكذا بالبراءة الفضولي لو حلف لا يشتري (قوله لتراخيه الى اجازة المالك)
لان حق المالك مانع عن ترتيب الحكم في الحال لان حقه محترم لا يجوز ابطاله عليه
بلاذنه فيترأخي الى زمان اذنه فاذا زال المانع بالاجازة يثبت الحكم بهذا البيع
مستندا الى وقت العقد حتى يملكه المشتري بجميع زوائده متصلة ومنفصلة
(قوله في العلة المستنبطة) اعني الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلة
الوضعية الشرعية كالاعتود والفسوخ وقد يجاب عنه بان الخلاف في العلة
الحقيقية اعني العلة اسما ومعنى وحكما وما نحن فيه ليست علة حقيقية بل هي علة
اسما ومعنى فالخلاف عنها ليس بتخصيص بل جائز بالاتفاق وردها بانه يستلزم
ان لا يتصور تخصيص العلة اصلا لان الحكم لو تخلف لم يبق علة حقيقية
فحينئذ يرتفع الخلاف والامر ليس كذلك (قوله لما سبق في بحث مفهوم المخالفة)
اعني في بحث التعليق بالشرط من اواخر البحث (قوله باسقاطه) اي باسقاط
الخيار يعني لو باع عنده بشرط الخيار فاعتقه المشتري في مدة خيار البائع ثم اسقط
البائع خياره لا ينفذ اعتناق المشتري لعدم ملكه لان خيار البائع يمنع ملك المشتري
ولو كان المشتري مخيرا فاعتقه البائع لا ينفذ عتقه لما ذكر (قوله لتغير
الاحكام) من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف اي الاحكام المتغيرة فان كلامنا
يعني حق الورثة بالمال والحجر من الاحكام المتغيرة التي كان مرض الموت علة لها
وتراخي تلك الاحكام الى وصف اتصال المرض بالموت فان اتصل به ثبت التعليق
والحجر المذكوران من اول وقته والافلا والموت يحدث بالمرض (قوله الا ان)
اي الترتيبية (قوله واما عدم لزوم القصاص) اي قصاص المترك او الشهود (قوله
عند رجوع الفريقين) اي المترك والشهود (قوله ظهر ان) اي الترتيبية تعدي

السبب لا يستند اليه الحكم فان قيل (٢٦) (في) هذا قول بتخصيص العلة وهو تأخر الحكم عنها لانها مانع قلنا
ذلك الخلاف في العلة المستنبطة لا الوضعية شرعا (والبيع بالخيار) فانه علة اسما ومعنى للوضع والتأثير لاحكامها
لما سبق في بحث مفهوم المخالفة ان الخيار داخل على الحكم لكونه ادنى اذ لو دخل على السبب لاستلزمه ودليل انه علة

لا سبب ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب كما في الموقوف ولهذا قلنا انه مؤثر الا ان الاعناق ههنا لا ينفذ
ياسقاطه لعدم الملك مع التعليق بخلاف الموقوف (و) الثاني وهو ان يكون التراخي حقيقيا ويستند الحكم الى الاول
ويكون التراخي الى ما يحدث بالعلة (كمرض الموت) فانه موضوع ﴿٤٠٢﴾ لتغير الاحكام من تعلق حق الورثة

بالمال وحجر المريض عن التبرع فيما
تعلق به حقهم كالهبسة والصدقة
والوصية والمحاباة ومؤثر فيه شرعا
ومتراخ الى اتصال الموت به حتى يملكه
الموهوب له وتنفذ تصرفاته لولا الموت
ونا كان علة لتزادف الالام المفضى الى
الموت صار بمنزلة علة العلة (والجرح)
المفضى الى الهلاك بواسطة السراية
فانه كمرض الموت بعينه (والرمي)
المفضى اليه بواسطة المضى في الهواء
والنفوذ في الرمي والسراية ولكون
هذين الامرين بمنزلة علة العلة لم يورثا
شبهة في وجوب القصاص (والتركية
عند الامام) ابي حنيفة رحمه الله فانها
موجبة لايجاب الشهادة بزنا المحسن
الحكم بالرحم فيضمن الرمي عند الرجوع
الا انها لكونها صفة للشهادة كانت
تابعة لها من هذا الوجه فضمن الشهود
ايضا اذ ارجعوا واما عدم لزوم
القصاص فلشبهة تخلل قضاء القاضي
وقالوا التركية ثناء ليس بتعد ولا ضمان
الا بالتعدي ولذا لا ضمان الاعلى الشهود
حتد رجوع الفريقين قلنا عند الرجوع
ظهر انها تعدي معنى والاعتبار للمعاني
(و) الثالث وهو ان يقتصر الحكم
على وقت الاضافة الحقيقية
او التقديرية وهو المسمى علة تشبه
السبب (كالايجاب المضاف الى وقت)
تحو انت طالق خدا فانه علة اسما
ومعنى للوضع والتأثير لكن الحكم متراخ
للاضافة الحقيقية ومقتصر وللاولين
بعينه التجلي قبله فان المتراخي وجوب
الاداء كصوم المسافر وللآخرين لم يجوزه
محمد اعشارا لايجاب العبد
بإيجاب الله تعالى وشيئه بالسبب لان
السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه
وبين الحكم العلة فاعلة التي اخرعتها
الحكم لكن

معنى وذلك لانهم بالتركية جعلوا ما لم يكن
موجبا موجبا اذ الشهادة بدون
التركية لا توجب شيئا فهذا عين التعدي
(قوله ومقتصر) اي على ذلك الوقت
المضاف اليه الامستندا الى اول وقت التكلم
(قوله وللاولين) اي الوضوح والتأثير
(قوله جوز ابو يوسف) وابو حنيفة معه
على ما في كتب الفروع (قوله وللآخرين)
اي التراخي والقصر (قوله اعتبار الايجاب
العبداء) علة لعلة العلة اعني قوله
واللاخيرين (قوله لان السبب الحقيقي)
علة لعدم كونه علة حقيقية وفيه ما فيه
وعلة مشابهته بالسبب هي قوله الا ترى
لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم
واعلم انه رحمه الله بنى مشابهة العلة
للسبب على ان تخلل بين العلة والحكم زمان
ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين
وجود العلة كما ترى وهو المذكور
في التوضيح ايضا واما فخر الاسلام
فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة
وتراخي عنه وصفه فتراخي الحكم الى
وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون
الوجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف
تابع فلا يتقدم الاصل بعدمه ومن
حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المتظر
كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول
الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة
هي الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب
بهذا الاعتبار هذا ولكل وجهة هو مواليها
(قوله والاجارة كذلك) الظاهر ان قوله
كذلك تقييد للاجارة لا خبر عن كونها
مثل الايجاب المضاف الى وقت في كونها
علة تشبه الاسباب والالكني ان يقال
والاجارة عطفها على الايجاب المضاف
بدون ذكر لفظة كذلك فعلى تقدير كونه
تقييدا لها يرد عليه ان كون الاجارة
مضممة لاضافة الحكم الى المستقبل وكون
الحكم متراخيا عنها وكونها شبيهة بالاسباب
انما يكون اذا صرح بالاضافة الى الوقت
كما اذا قال في رجب مثلا آجرتك الدار من
غرة رمضان حيث ثبت الحكم في مثل
هذه الصورة من غرة رمضان لاقبله على
ما هو الظاهر من التوضيح ايضا واما
لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة ثبت
الحكم في الحال ولا يكون فيه تراخي الحكم
ولا الاضافة الى المستقبل ويلزم منه ان
تكون هذه الصورة مشابهة للاسباب والذي
ذهب اليه المحققون وهو المصرح في البردوي
وشروحه هو ان في الاجارة معنى الاضافة
الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك
اولا يصرح ويدل عليه ايضا ما ذكره بقوله
فان الاجارة وان صحت في الحال الى قوله
وشيئه بالسبب للاضافة التقديرية فان
الظاهر منه كون الاجارة مطلقا ضيقت
الى الوقت المستقبل صريحا او علة تشبه
الاسباب بل الظاهر من قوله الاضافة
التقديرية

﴿ان﴾ في النذر بالصلاة والصوم في وقت
بعينه التجلي قبله فان المتراخي وجوب
الاداء كصوم المسافر وللآخرين لم يجوزه
محمد اعشارا لايجاب العبد
بإيجاب الله تعالى وشيئه بالسبب لان
السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه
وبين الحكم العلة فاعلة التي اخرعتها
الحكم لكن

إذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لو فوج نقصل الزمان بينهما وبين الحكم والتي إذا ثبت حكمها ثبت من قوله اولم ينحلل بينهما زمان لا تكون مشابهة لسبب (والاجارة كذلك) اي المضافة الى الوقف فان صدق الاجارة علة اسما ومعنى لوضعه وتأثيره (٤٠٣) في ملك المنفعة ولذا صح تعجيل الاجرة لاحكامها التراخي حكمه فان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كما انها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يحدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب الاضافة التقديرية كما سبق تحققة آتفا (والتصا قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما

ان الاضافة في جميع الاجارة حتى في نحو قوله في رجب آجرتك الدار من فرة رمضان تقديرية فالاول ان يقول والاجارة بدون كذلك (قوله والتصا قبل الحول) واعلم ان التصا قبل تمام الحول علة اسما ومعنى لاحكاما وشبهه بالسبب اما انه علة اسما فلانه وضع شرعا لايجاب الزكاة ولهذا يضاف للزكاة ويقال وجب الزكاة للتصا واما انه علة معنى فلثأثيره في الحكم اعني وجوب الزكاة لان الغنى يوجب المواسة والاحسان الى الفقير لقوله تعالى واحسنوا وانفقوا مما رزقناكم والغنى في التصا لاق وصفه وهو الغناء واما انه لاحكاما فلعدم ظهور تأثيره بدون الغناء بل يتأخر حكمه الى الغناء بالحولان لقوله عليه السلام لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول واما انه يشبه السبب فبوجهين على ما ذكره فخر الاسلام احدهما ان الحكم وهو وجوب الاداء تراخي عن اصل التصا الى ما ليس بمحدث بالتصا وهو الغناء فان الغناء الحقيقي وهو الدر والتسل في الاسامة وزيادة المال في التجارة والغناء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالتصا بل بسوم السلعة في المرحى وبكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو الغناء حادثا بالتصا تأكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوى شبهته بالسبب وثانيهما ان الحكم تراخي الى ما هو شبهه بالعلل وهو الغناء فاذا تراخي حكمه الى ما هو شبهه بالعلل كان له شبه بالسبب من هذا الوجه ثم وجه مشابهة الغناء بالعلل انه حقيقيا كان او حكيميا فضل على الغنى بوجوب الاحسان الى الفقير كاصله اعني الغنى نفسه ويزاد به اليسر في الواجب فكان له اثر في وجوب الزكاة من هذا الوجه فاشبه العلة والشارح رحمه الله اشار الى وجه مشابهة الغناء بالعلل مع الوجه الثاني من وجهي مشابهة التصا بالسبب بقوله ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والتصا بالسبب ثم بين وجه عدم كون الغناء علة حقيقية بقوله ولو كان الغناء علة حقيقية لكان التصا سببا حقيقيا لكن اللازم باطل اذ لو كان حقا لم يجر اجازة الاداء قبل الحول وهو باطل فكذا المزموم ثم بين جهة العلية في التصا وجهة ترجح علية على سببته حتى قالوا انه علة تشبه السبب ولم يقولوا انه يشبه العلة فقال ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه التصا بالعلل كما اشبه السبب يعني ان الحكم لما تراخي الى وصف لا يستقل بنفسه ويحتاج في وجوده الى التصا وهو الغناء لم يكن التصا سببا حقيقيا لان السبب الحقيقي ما تراخي الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه

مضافة الى زمان وجود المنفعة كما انها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يحدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة وشبهه بالسبب الاضافة التقديرية كما سبق تحققة آتفا (والتصا قبل الحول) فانه علة لوجوب اداء الزكاة اسما للوضع ولذا يضاف اليه ومعنى لتأثيره فيه لان الغنى يوجب المواسة لاحكامها لتراخي حكمه الى وصف الغناء بالحولان وشبهه بالسبب لاضافة حكمه وهو الوجوب الى حصول وصف الغناء ولما اقتصر الوجوب على حصول الوصف وانه مؤثر كاصله ومحصل لليسر اشبه العلة والتصا بالسبب ولو كان الغناء علة حقيقية لكان التصا سببا حقيقيا وليس كذلك والالم يجوز الاداء قبل الحول ولما لم يكن الوصف مستقلا في الوجود اشبه التصا بالعلل ايضا ولاصاته غلب شبهه بالعلل فصار علة تشبه السبب (و) الرابع وهو ان يكون التراخي رتبيا وهو السببي علة العلة (كشراء القريب) علة العلق بواسطة الملك اسما لان المضاف الى المضاف الى الشيء مضاف الى ذلك الشيء كحكم القضي الى المنقضي ولا شك ان مطلق الشراء او الملك وان لم يوضع العلق لكن شراء القريب او ملكه وضع شرطه ومعنى لان المؤثر في المؤثر مؤثر لاحكامها كما ظن والا كانت علة حقيقية وليس كذلك اذ التوسط بنى الاضافة الابتدائية (واما) علة (معنى وحكما) لا اسما (كآخر جزئياتها) اي العلة (كالقربة والملك) فان المجموع علة (للعنق فليهما تأخر كان علة لذلك) اي معنى لتأثير كل منهما في العنق

اما القرابة فلا انها مؤثرة في الصلة والرق يقطعها ولذا صان الله تعالى هذه القرابة عن القطع بادنى الرقين وهو النكاح
 فيا علاهما اولى واما الملك فلان ملك العتق يستفاد منه وحكما لوجود الحكم معه وعدم تراخيه عنه لا سيما لان
 قدرة العتق لما كانت من احدهما ونفسه من الآخر كان الموضوع ﴿٤٠٤﴾ للعتق الكل لا لكل واحد

فان الموضوع للعتق شرطا ملك القريب
 لا مطلق الملك كما سبق امانا آخر الملك
 فكثيره الثابت قرابته فالمشترى معتق
 حتى يصح نيته الكفارة عند الشراء
 لابعده اذ لا يترسخ الحكم عنه واما آخر
 القرابة فكذلك عوي احد الشخصين
 بنوة عبد مجهول النسب ورثه او اشتريه
 فالدعي معتق وغارم نصاب الآخر
 (بخلاف آخر الشاهدين) فان العمل
 بالقضاء وهو بمجموع الشاهدين بلا
 اعتبار الترتيب (واما) علة (اسما
 وحكما) لامعنى (كالسبب) الداعى
 (القائم مقام السبب) المدعوا اليه كالسفر
 المطلق والمرض المشق لخصهما والنوم
 الموجب لاسترخاء الفاصل للحدث
 ودواعى الوطى لحرمة المناهضة وفساد
 الاحرام والاعتكاف والنكاح ثبوت
 التمسك والتقاء الختانين اوجوب
 الاغتسال والمباشرة الفاحشة مع الانتشار
 وعدم الفاصل للحدث الا عند محمد فان
 كلامها علة اسما للوضع والاضافة
 الشرعيين وحكما لعدم التراخي لامعنى
 لان المؤثر هو المشقة وخروج النجس
 والوطى وخروج المنى والحدث
 (والدليل) اى سبب العلم (القائم مقام
 المدلول) كالتخبر عن المحبة والبغض فان
 احببني او بغضتني فانت كذا لوقوع
 الجزء باخبارها وبقصر على المجلس
 لانه بمنزلة تخبيرها فان كلامها علة اسما
 للوضع والاضافة الشرعيين وحكما

كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقة فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة
 اصلا لالتراخي حكم القطع الى ما هو مستقل بنفسه اعنى سرقة السارق واذ لم يكن
 النصاب سببا حقيقيا اشبه العلة كما شبه السبب ثم بين جهة ترجيح علية على
 سببته بقوله ولاصاته غلب اه يعنى ان النصاب يشبه العلة من جهة نفسه
 ويشبه السبب من حيث توقف الحكم وهذا وصف تابع فيرجح الشبه الذى له من
 جهة نفسه لاصاته على الشبه الذى له من جهة وصفه هذا كله عندنا وقال
 مالك ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة اصلا بل كونه ناميا بالحول بمنزلة
 الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكاة قبل الحول عند
 كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الخنث وتعجيل الصلاة قبل الوقت وقال الشافعى
 النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكاة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول
 اجل آخر المطالبة من صاحب المال يسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح
 التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل بها ولو عجل
 قبل تمام النصاب وقبل ان يجعل الابل سائمة واذ اكان كذلك وقع المؤدى زكاة
 غير موقوف على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالسافر اذا اصام
 صح فرضا وكالقيم اذا صلى في اول الوقت واذ وقع المؤدى زكاة لم يكن له ان
 يسترد من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه
 عند الحول كذا في الاسرار وقال في الكشف المذكور في المسوط وكتب
 اصحاب الشافعى ان النصاب اذا هلك قبل تمام الحول له ان يسترد النجمل الى
 الفقير اذا بين له انه يعطيه نجلا وان اطلق الاداء لم يكن له ان يرجع عليه وقال
 فعلى هذا يجوز ان يكون المذكور في الاسرار بعض اقواله (قوله واما علة معنى
 وحكما لا اسما) عرفه فخر الاسلام بقوله كل حكم تعلق بعلة ذات وصفين مؤثرين
 فان آخرهما وجودا علة حكما لاضافة الحكم اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما
 لان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك احدهما انتهى واعترض عليه بان الحكم
 لا يكون علة ولا صادقا عليها فلا يجوز اخذها في تعريفها واجيب بانه من قبيل
 حذف المضافى اى علة كل حكم تعلق بعلة اه ولهذا عدل عنه المصنف الى
 تمثيله بانها الجزء الاخير من العلة ولم يذكر التعريف الذى ذكره فخر الاسلام

لعدم التراخي لامعنى لان المؤثر هو المحبة والبغض (والداعى اليهما) اى السبب المتضمنى لاقامة الداعى
 مقام المتحموليه واقامة الدليل مقام المدلول احد امور ثلاثة (اما دفع ضرورة) لتعذر الوقوف على حقيقة العلة مع عدم
 إمكانه كما في الصوم والنكاح والالتقاء والتخبر عما في القلب (او) دفع (حرج) لتعسر الوقوف على حقيقة العلة (مع امكانه)

كافي السفر والمرض والمباشرة (او الاحتياط) كافي العبادات ودواعي الوطئ في الحرمان (واما) علة (اسما فقط كالتعلق بالشرط) على ما أتى في مباحث الشرط ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتعلق السابق ومضاف اليه فيكون علة له أيضا لكنه ليس مؤثرا في وقوع ٤٠٥ الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم مفرغ عنه فلا يكون علة بمعنى وحكمة (واما) علة (معنى فقط) ويسمى وصفه

شبهة العلة (كاحد وصفين تركبت منهما العلة) كتركب علة الراب من الصدر والجنس عندنا والعقود من الايجاب والتبول فكل من الجزئين علة معنى لان له مدخلا في التأثير لكونه مقوما للمؤثر التام لاسما لعدم الاضافة اليه ولا حكم العدم للترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير واحد الجزئين الغير المترتبين كالقدر والجنس فلي هذا كان لكل من القدر والجنس شبهة العلة فثبت به ربا التسيئة لانه شبهة الفضل لما في التقدم من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطه في شعر وهذا بخلاف ربا الفضل فانه اقوى الجزئين فلا يثبت شبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اعني القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه السلام اذا اختلف الثوبان فيبعضهما كيف شتم بعد ان يكون يتايد وهو عند الامام السرخسي شبهة محض لان احد الجزئين طريق يقضي الى المقصود ولاتأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر وذهب فخر الاسلام الى انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر والسبب المحض غيره مؤثر واعترض عليه بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لاتأثير لاجزاء العلة في اجزاء العلول وانما المؤثر هو تمام العلة في تمام العلول واجيب بان معنى ما تقرر لاتأثير تاما او بلا واسطة ولو سلم ان له تأثيرا لكن

(قوله كالتقربة والملك) الاولى او الملك يدل واوالجمع لانه مشال الجزء الاخير وذلك اما التقربة او الملك على ما سيظهر لك (قوله فان المجموع علة) يعني ان مجموع التقربة والملك علة للتعلق في القرب فان التقربة مؤثرة في ايجاب الصلة حتى وجب عليه نفقة القرب عند الاحتياج والتعلق صلة لان الرق يوجب قطع الصلة لاستلزامه ذلك فوجب صيانة التقربة مما يوجب القطع الا ترى ان الله تعالى صان هذه التقربة عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فحرم نكاح القرب فلان يضان عن اعلاها ذلك اولى واما الملك فلان ملك العتق مستفاد من الملك لان من لا يملك لا يقدر على الاعتراف بملك الطلاق مستفاد من النكاح ولانه مؤثر في ايجاب الصلة ايضا يستحق العبد بسبب الملك النفقة على مولاه ومن المعلوم ان كلا منهما على حدة ليس علة مستقلة في العتق فظهر ان المجموع علة حقيقة لتحقق التأثير فياتفاه احدهما ينفي الحكم ثم ان ايهما تأخر كان علة معنى وحكما لاسما امام معنى فلما ذكرناه من التأثير واما حكمها فلترتب الحكم عليه بلا تراخ واما انه لاسما فلان قدرة العتق من الملك ونفس العتق من التقربة فكان الموضوع للعتق هو المجموع لا احدهما وهذا معنى قول فخر الاسلام ان الركن يتم بهما فلا يسمى بذلك اى بالعلة احدهما ثم بين تأخر كل من الملك والتقربة بتجارتى (قوله كالسفر والمطلق) على صيغة اسم الفاعل اى يجوز للخص وكذا لفظ المشق اسم فاعل فان كلا منهما سبب داع الى المشقة وقائم مقامها في ايجاب الرخصة شرعا وكذا التوم الدلعي الى استرخاء المقاصل قائم مقامه في ايجاب الحدوث وكذا دواعي الوطئ من المس بشهوة قائم مقام الوطئ في ايجاب حرمة المصاهرة وفساد الاحرام والاعتكاف لكنه بشرط الازال في افساد الاعتكاف (قوله وعدم الفاصل) اى الحائل بينهما (قوله وخروج المتني والحدث) لا ينبغي تحريك اى ذكر لفظ الحدوث مما لا وجه له ههنا لانه ليس بمؤثر بل هو الحكم على ما ذكره آنفا (قوله فان كلا منهما) اى من الخبر عن المحبة وعن البغض (قوله والداعي اليهما) لما ذكر ان وضع الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي مقام السبب المدعو اليه مثل السفر والمرض والتوم والمس بشهوة

ليس في جزء العلول بل في نفسه فالخفق مع فخر الاسلام اذ كل سبب يتخلل بينه وبين العلول علة ولا يتخلل بها لانه بعض العلة (واما) علة (حكما فقط كشرط في حكم العلة) كما سيجي امثله فان الحكم مترتب عليه من غير وضع ولا تأثير (واما للسبب) وهو في اللغة الطريق نحو فاتبع سببا والجل نحو فليندد بسبب والباب نحو اسباب السموات والكل مشتركة

في الإيصال فاصطلح لعنيين أشار الى الاول بقوله (فأينكون) ﴿٤٠٦﴾ طريقا الى الحكم فقط) أي بلا وضعه

والنكاح والثاني إقامة الدليل مقام المدلول مثل الخبر عن المحبة والبغض بتمام
مقام المحبة والبغض في قول المرأة أحب أو ابغض جوابا لقول الزوج إن أحببتني
فأنت طالق فيقع الطلاق بقولها أحب وإن كانت كاذبة لأن قولها دليل على
ذلك فأقيم مقامه كالسفر مقام المشقة أراد أن يذكر المعنى الذي جوز لاجله ذلك
أي إقامة الشيء مقام غيره باحد الطريقين وذلك بثلاثة أوجه الاول دفع الضرورة
والعجز عن الوقوف على حقيقة العلة كما في النوم والنكاح والالتقاء والخبر عما
في القلب من المحبة والبغض وغيرهما الثاني دفع الحرج لتعسر الوقوف على
حقيقة العلة في أمكانه كما في السفر والمرض والمباشرة والطهر القائم مقام
الحاجة في الطلاق وقد عد فخر الاسلام آتقاء الحناتين من هذا القبيل على
خلاف ما ذكره الشارح الثالث الاحتياط كما في العبادات حيث أقيمت الدعاوى
مقام الوطى في العبادات حتى حرم الجماع على المعتكف والحرم وحرم دواعيه
للاحتياط وأقيمت الصلاة بالجماعة مقام الاسلام وإن لم يعرف منه تضديق وأقيم
الإقرار المجرد مقام الاسلام في أحكام الدنيا وكما في دواعي الوطى في الحرمات
فإن الزنا حرم صوتا للفراش عن الفساد حفظا للنسل ثم أقيمت الدواعي من المس
والقبلة والنظر بشهوة مقامه في الحرمة حتى حرمت هذه الأمور (قوله كأحد
وصفين) أي مؤثرين لا بد من ذكر هذا القيد على ما وقع في عبارة فخر الاسلام لأن
الحكم متى توقف على وصفين أحدهما مؤثر دون الآخر فالنكاح والآخر
شروط لا دخل له في التأثير وما نحن فيه ليس كذلك بل لكل من الجزئين تأثير
توضيحه أن الحكم إذا تعلق بوصفين مؤثرين لا يتم نصاب العلة إلا بهما فكل
وصف منهما على حدة ليس علة استعماله في الوضع والإضافة ولا حكما لتأخر
الحكم عن أحدهما إلى وجود الآخر لأن المراد هو الجزء الغير الأخير واحد
الجزئين الغير المرتين كالقدر والجنس وحكم الجزء الأخير قد سبق في العلة بمعنى
وحكما لكنه علة بمعنى لأن الفرض إن لكل منهما تأثيرا ولهذا قالوا إن لكل
من القدر والجنس شبهة العلية فيثبت بهما النسبة لما فيه من شبهة الفضل لأن في التقيد
منية على النسبة فلا يجوز أن يسلم قوهيا في قوهي الجنس ولأن يسلم حططة في شعير

ولا تأثير فيه وهذا يتناول ما ليس
تعلق الفعل به بصنع المكلف كالوقت
وما هو بصنعه لكن لا يكون الفرض
من وضعه ذلك كالشراء للملك المتعة فإنه
بالنسبة إليه سبب وإن كان بالتسوية
ملك الرقبة علة ويخرج ما يدرك تأثيره
فيما هو الفرض من وضعه كالشراء للملك
الرقبة فإنه علة وإلى الثاني بقوله
(وقد يطلق) أي السبب (على) كل
(مادل السمع على كونه معرفا لحكم
شرعي) وهذا أعم لتناوله كل ما يدل
على الحكم من العلة وغيرها فاستدرك
من أسباب الشرائع حقيقة الثاني لا الاول
لأن كلها أو بعضها علة كما للعقوبات
(وهو) أي السبب أربعة لأن إفضاءه أما
في الحال أو في المال والثاني سبب مجازي
والاول أما أن يضاف إليه العلة المتخللة
بينه وبين الحكم فإن كل سبب لا بد أن
يتخلل بينهما علة اولا والثاني سبب
حقيقي والاول أن ثبت الحكم به غير
موضوع له والا كان علة أو ثبت بعده
بلا تراخ فسبب في حكم العلة وإن ثبت
عنده مع التراخي أو به غير موضوع يتخلل
لم يوضع له فسبب له شبهة العلة فيبين
الأقسام الأربعة بقوله (أما) سبب
(حقيقي) وهو طريق الحكم بلا انضمام
وجوب أو وجود إليه) أي وجوب الحكم
أو وجوده (وضعا) متعلق بالانضمام
(وبلا تعقل التأثير) في الحكم كما يعقل
في سائر أقسام السبب أحترز بقوله طريق
الحكم عن العلامة وأخرج بقوله

والقيد

بلا انضياف وجوب اليه وضما العلة
 او جوب الحكم بهما وضما وبقوله
 او وجود اليه وضما الشرط لثبوته عنده
 وضما وقيد الوضع ليدخل فيه مثل
 انضياف ملك المتعة الى الشراء فانه سبب
 لاعلة وبقوله وبلا تعقل التأثير الاقسام
 الباقية من السبب لتعقل حقيقة التأثير
 او شبهته فيها اما الحقيقة ففي السبب الذي
 في حكم العلة والذي له شبهة العلة اما
 الاول فلا نضياف العلة التخيالة اليه
 وان لم يوضع له والا كان علة العلة كما
 سيجي تحقيقه واما الثاني فلا نضياف
 العلة ايضا لكنه امتاز عن الاول لقصور
 معنى العلة في هذا فان في رفع المانع
 يتراخي وجود العلة ظاهرا كحفر البئر
 بخلاف قطع الجبل وشق الزق وفي الفعل
 المفضي يتوسط عدم الوضع مرتين
 كارضاع الكبيرة ضررتها بخلاف شهادة
 القود ووضع الحجر واشراع الجناح
 ونحوها ولذلك اشترط فيه التعدي
 دون الاول واما الشبهة في المجازي لان
 شبهة العلة المألوية تقتضي شبهة التأثير
 بلا مرتبة وسيأتي تحقيق جميع ذلك
 ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم
 السبب الحقيقي (ان لا يضاف اثر الفعل
 اليه) بل الى العلة المتوسطة بين الحكم
 والسبب (فلا يضمن الدال على السرقة
 او القتل او قطع الطريق ولا يشترك
 في الغنيمية الدال على حصن حربي
 بوصف طريقه) الا اذا ذهب معهم

لقد ران لكل من الجنس والقدر شبهة العلية فيحرم بهما شبهة الفضل في محلها
 بخلاف ربا الفضل حقيقة حيث لا يثبت بكل من الجنس والقدر على حدة لان
 ربا الفضل اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل لا بد له من ثبوت حقيقة
 العلة اعني مجموع القدر والجنس واعلم ان هذا اعني ما سماه المصنف علة معنى
 لاسما ولا حكما مما اختلف فيه المشايخ فقال الامام القاضي ابو زيد وشمس
 الأئمة السرخسي ومن تابعهما ان هذا الوصف سبب محض ليس فيه معنى العلية
 اصلا مستدلين بان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان المبدأ معتبرا التمامه وكان
 كالطريق الى الغير وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا على ما هو
 شأن السبب وقال فخر الاسلام انه وصف له شبهة العلة لانه مؤثر في الجملة
 والسبب المحض غير مؤثر واختار المصنف قول فخر الاسلام ورجحه بما ترى وقالوا
 هذا الخلاف في الحقيقة راجع الى ان العلة اذا تركت كان مجموع الاوصاف
 علة عند بعض وصفة الاجتماع عند بعض آخر والوصف الزائد المجهول عند
 بعض حتى قالوا في سفينة لا تغرق بوضع كرونغ في زيادة فقير على الكرو لوضع
 فيها كرونغ فقير ففرقت كان الكرو والفقير جميعا علة التلف عند الفريق الاول
 وصفة الاجتماع عند الفريق الثاني وفقير واحد غير عين من الجملة عند الفريق
 الثالث والقاضي ابو زيد وشمس الأئمة اختار المذهب او الثالث فكان الوصف
 الاول عند وجوده قبل وجود الوصف الآخر خالبا عن صفة الاجتماع وعن كونه
 واحدا من الجملة غير عين لكونه عينا فلم يكن له اثر في الحكم فكان سببا محضا واختار
 فخر الاسلام المذهب الاول ولكل وجهة واعترض على ما اختاره فخر الاسلام
 بانه مخالف لما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء العلول وانما
 المؤثر وهو تمام العلة في تمام العلول واجب بما حاصله اتا لا نسلم انه مخالف لما تقرر
 وكيف وان معنى ما تقرر انه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء العلول تأثيرا تاما
 او بلا واسطة ونحن لا نكره بل نقول به لكن لا يلزم من نفي التأثير التمام
 وبلا واسطة نفي التأثير المطابق ولان في التأثير الناقص وبلا واسطة والذي اثبتناه
 في الاجزاء هو التأثير الناقص فلا يخالفه ولو سلم ان الاجزاء تأثيرا تاما ولكن لا يلزم

فصار صاحب علة وذلك لان الدلالة له طريق الوصول وقد تخلل بينها وبين الحصول فعل مختار لم يصفق اليها وان
 ضمن محرم دل على الصيد لان ازالة الامن جناية في حقه لالتزامه اياه فدلالته مباشرة لاسبب كقولهم دل سارقا على السرقة
 لكن لما كانت الدلالة في معرض الزوال لم يضمن بها والاضار كما اخذه فارسه اورماه فلم يصيبه
 وانتم لم يضمن خلال دل على صيد الحرم لانه كالدال على الاموال المملوكة ومتاع
 المسجد والاموال المحترمة لله تعالى كالموقوفه وانما اوجبوا الضمان على الساعي استحسانا على خلاف
 القياس لطلبه السعاة (ولا) يضمن (من دفع الى صبي سلاحا يسبكه له) اى
 للدافع (فقتل به نفسه) لان ضربه نفسه صادر باختياره غير مضاف اليه بخلاف
 ما اذا سقط فهلك لانه غير مختار فيضاف الى الدافع لكونه تعديا فيكون في حكم
 العلة (ولا) يضمن (من قال له) اى للصبي (اصعد الشجرة وانقض ثم بها تأكل)
 انت (او تأكل) نحن (فقطل فعضب) لان صعوده حينئذ باختياره لمنفعة نفسه
 من كل وجه في الاول ومن وجه في الثاني فلا ينقطع الحكم عن علته بالشك لان
 الاصل الاضافة الى العلة دون السبب بخلاف ما اذا قال لا تأكل فيضمن عاقلته
 لانه صار مستملا له بمنزلة الالة فتلفه يضاف اليه وعلى هذا حل قيد العبد
 وقمع باب القفص والاصطبل ونحو ذلك (واما) سبب (في حكم العلة وهو
 ما يضاف اليه العلة المتخللة) بينه وبين الحكم (بلا وضع حكمها) اى من غير ان
 يكون ذلك السبب موضوعا لحكم تلك العلة والا كان علة لاسبابها (وخكمه
 ان يضاف اثر الفعل اليه) لاضافة

منه المخالفة المذكورة وانما يلزم ان لو كان تأثيرها في اجزاء المعلوم وليس كذلك
 بل انما تؤثر في نفس المعلوم اقول لا نسلم ان للاجزاء تأثيرا تاما في المعلوم بقدر
 والالزم توارد العلتين المستقلتين في التأثير على معلول واحد لان الجزء على التمام
 مستقل في التأثير مثل الكل وان لم يستقل في الوجود فالاولى في الجواب القصص
 على الاول (قوله وما هو بصنعه) كلمة ما عبارة عن السبب والضمير المر فوج
 راجع الى تعلق الفعل بذلك السبب اى يتناول ما يكون تعلق الفعل بالسبب بصنعه
 المكلف في ذلك السبب (قوله ويخرج ما يدرك تأثيره) وهذا بناء على ان لفظ
 فقط قيد للطريق المذكور في التعريف لا الحكم تأمل (قوله اى السبب اربعة
 اى ما يطلق عليه اسمه اذ لو كان موردا لقسمه حقيقة السبب لما صح
 التقسيم على ما قدمناه في تقسيم العلة (قوله لا بد ان يتخلل بينهما) اى لا بد
 ان يتخلل العلة بين السبب والحكم (قوله والا) اى وان كان موضوعا له (قوله
 فسيب في حكم العلة) خبر للاول (قوله احتترز بقوله طريق الحكم) اى
 اى احتترز عن دخولها لانه بمنزلة جنس التعريف فيصلح قيدها احتريزا
 عن دخول الاغيار وان لم يصلح قيدها مخرجا لما دخل فيه من الاغيار (قوله
 انضياف ملاك المتعة الى الشراء) قال ملاك المتعة احتريزا عن انضياف ملاك الشراء
 الى الشراء لانه علة له لاسبب على ما سبق من قبل (قوله الاقسام السابقة
 من السبب) يعنى السبب المجازى والسبب الذى في حكم العلة بكلاهما
 والسبب الذى له شبهة العلة بكلا شقيه ايضا على ما تقدم واخرج بعض
 السبب المجازى بقوله هو طريق الحكم تخصيصا للطريق بطريق الاضافة
 لان السبب المجازى هو الطريق المفضى مالا (قوله اما الحقيقة) اى التى تتصل
 فيها حقيقة التأثير (قوله وان لم يوضع له) والذى يقتضيه سياق عبارة
 وسيافه ارجاع الضمير المجرور الى العلة المتخللة بتأويل كونها وصفات
 الحكم لكن المصرح فيما سياتى ارجاعه الى الحكم اما سابقه فلانه في صدر
 اضافة العلة المتخللة الى السبب وعدم وضعها الا فى صدر عدم وضع الحكم
 ذكره واما سابقه فلانه قال والا كان علة العلة ولو كان المقصود عدم وضع الحكم

العلة اليه فان المضاف الى المضاف مضاف (كسوق الدابة وقودها) فانها تسمى على طبع
 السابق والقائد فيضاد فعلها اليهما بالضرورة لكن السوق والقود لم يوضعا للتلف فيضاد ما تلف اليهما في ذلك

له حكم السبب لا في جزاءه المباشرة كالقبضاص والكفارة وحرمان الميراث (وقطع خيل القنديل ونحوها) كسحق الزرق
وقد مانع واشراع الجناح الى الطريق ووضع الحجر فيه وترك الحائط المائل بعد التقدم اليه وادخال الدابة في زرع الغير
في اكلته والشهادة بالقود ﴿ ٤٠٩ ﴾ فلاضافته اليها صارت في حكم العلة ولعدم وضعها له لم تكن علة

للعلم لكان المناسب ان يقول والالكان علة كما قال كذلك فيما سبق لكن قوله
كاسيحي تحقيقه لا يناسب هذا لان ماسيحي كونه علة على تقدير وضعه له لاعلة العلة
كما سيصح (قوله كحفر البئر) فان الحافر رفع المانع بحفره اعنى مسكة الارض
لكن العلة اعنى سقوط الثقل يتراخي عنه اذ لا يتحقق عقيب الرفع كما يتحقق البنية
في قطع الجبل وسحق الزرق فكان هذا سببا في حكم العلة وذلك سبب له شبهة
العلة (قوله وفي الفعل المفضي) عطف على قوله في رفع المانع (قوله كارضاع
الكبيرة ضررتها) فان الارضاع ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل وضع
لترية الولد وافساد النكاح متخلل بينهما ثبت به لزوم المهر ولم يوضع بخلاف
نحو شهادة القود ووضع الحجر فان عدم الوضع فيه يتوسط مرة كما سيحيي (قوله
لالتزامه لياها) لانه التزم بعقد الاحرام ان لا يزيل امن الصيد وقد ازاله بالدلالة
وكان ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة
وليكنه انما يضمن بازالة الامن اذا تفررت الدلالة بكونها مفضية الى
القتل اذ قبل الافضاء اليه في معرض الزوال فلا يتقرر الهلاك (قوله لان
الدلالة طريق الوصول) اعترض عليه بطريق المعارضين ما ذكرتم وان دل
على ان العلة غير مضافة الى الدلالة ولكن عندنا ما يتبعه وهو ان الاختيار
لم ينشأ الامن الدلالة فكان الدلالة باعنا مستعملا كما في الامر بايق
عيد الغير فانه اذا ابق ضمن الامر بالاتفاق بل هذا اولي لان الدلالة اقوى تأثيرا
في السرقة من الامر بالابق واجيب بانا لانسل ان الاختيار نشأ من الدلالة بل
هو مخلوق الله تعالى كسائر الافعال وانما الناسي منها حصول العلم بالمال
ومحله وقد يفضي ذلك الى المقصود فصار سببا لم يكن فيه معنى العلة قلت كون
الاختيار مخلوقا لله تعالى مخالف لمذهبنا لانه امر اعتباري غير مخلوق على ما بين
في الكلام (قوله وانما اوجبا الضمان على الساعي) دفع لما يقال ان الساعي
الى اهل العسف بغير خفي ضمان مع انه صاحب سبب محض كالديال ووجه
الدفع انه استحسن على خلاف القياس لعلبة السعاة في هذا الزمان
والقياس عدم الضمان فيه ايضا قال ابو اليسر في اصوله بعض مشايخنا يفتون

الزواج بغيرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعد فلا يرجع والارضاع
ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للترية وافساد النكاح متخلل ثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة
الزواج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا يشاع في كون الواحد شرطا وسببا

الزواج بغيرم للصغيرة نصف صداقها ثم يرجع على الكبيرة ان تعدت الفساد بعد علمها بالنكاح وان لم تعد فلا يرجع والارضاع
ثبت به افساد النكاح ولم يوضع له بل للترية وافساد النكاح متخلل ثبت به لزوم المهر ولم يوضع له لما تقرر ان البضع غير متقوم حالة
الزواج كذا قالوا واعترض بان ما ذكر من اقسام الشروط التي في حكم العلة واجيب بانه لا يشاع في كون الواحد شرطا وسببا

باعتبار رفع المانع والافضاء كما في كونه سببا وعلية باعتبارين او شرطا وعلامة او سببا وعلية وشرطا بالاعتبارات نعم الفرق بين هذا القسم وبين الثاني غير واضح فانه وان امكن في الحفر ان لا يكون كسق الزق حيث تخلل في الحفر سبب آخر اختياري صاح هو المشي دونه في الزق لكن ارضاع الكبيرة كشهادة القتل في ان الحكم مضاف اليه ﴿٤١٠﴾ ولم يوضع بل اولى لان ارضاع

الصغيرة غير معتبر فهو كالطبيعي ولذا اذا قل صغير مورثه لا يحرم من الميراث اللهم الا ان يفرق باعتبار ان السبب هنا في موضعين اذ لبس الارضاع موضوعا لافساد النكاح بل للتربية ولا الافساد لان ام المهر لم يعرف ان البضع حال خروجه غير متقوم واما الشهادة فوضوعة لحكم القاضي بالقيود وان لم يوضع ذلك الحكم للقيود لاحتمال ان لا يباشره الولي باختياره وما يقال ان الشهادة لم توضع للقيود انما هو بهذا الاعتبار (واما) سبب مجازي وهو طريق للحكم (بفضي اليه) لافي الحال بل (في المال) وخص باسم المجاز وان كان السبب مع التأثير كما في القسمين السابقين مجازا ايضا لان التجوز بنفسان الحقيقة اولى من التجوز بالزيادة المكتملة عليها (كالطلاق والاعتاق والنذر المعلقة) صفة الكل فان كل واحد اذا علق بشرط لا يراد او يراد (للجزاء) يكون سببا مجازيا للجزاء (و) نحو (اليمين بالله و) انها ايضا سبب مجازي (للكفارة) لاحققي اما التعليقات فاعدم الافضاء فيها الى الاجزئية الاعتد وجود الشرط فعند وجوده تكون التعليقات اسبابا مفضية بالفعل فان وضعها ثلثا يقع الجزاء الاعتد الشرط المانع عن وقوعه قبله واما اليمين فعدم الافضاء فيها ايضا الى الكفارة الاعلى تقدير الحث فعنده يكون اليمين سببا مفضيا بالفعل فان وضعها للبر المانع عن الحث وان سلم ان المعلق ونفس الحث يكون عللا حيث قد كان يجوز ان تسمية الشيء عميا واول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر فارتبين الخطر ﴿الحكم﴾ والباسحة كاليمين التعمدة بخلاف العموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البروع على هذا تحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عند نا الوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم

بالضمان في الساعي بغير حق مطلقا وببعضهم قال ان كان السلطان معروفا بالظلم وتفرغ من سعي به السنة يضمن والا لا ونحن لانفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا ولكن لورأى القاضي تضمن الساعي له ذلك لان الموضوع موضع اجتهاد فنكل الى رأيه ليتجز السعاة وهذه المسئلة مبسطة في الفروع (قوله بخلاف ما اذا سقط) اي سقط السكين من يد الصبي فخرجه فهلاك (قوله بخلاف ما اذا قال) اي للصبي لاكل بصيغة التكلم وحده فتضمن ما قلته لانه حيثما سار مستعملا للصبي لنفسه بمنزلة الآكة (قوله وعلى هذا حل قيد العبد وقبح باب القفص والاصطبل) واعلم انهم اختلفوا في هذه المسائل قال بعضهم انه يضمن وقال بعضهم لا يضمن في العمادية كل ما كان الغالب فيه ان يلبث فانه لا يضمن كفتح باب القفص وحل قيد العبد وما كان الغالب فيه ان لا يلبث كسق الزق وحل حبل القنديل فانه يضمن وكان ابو القاسم الصغار يقول يضمن في الكل وفي مختلفات المشايخ القديمة قال ابو حنيفة اذا فتح باب القفص او الاصطبل حتى طار الطير او خرج الجمار او حل قيد العبد فهو يضمن وقبح اوله يقف وقال محمد يضمن وقال الشافعي ان وقف ساعة ثم ذهب لا يضمن وان ذهب من ساعته يضمن ولو فتح باب دار فسرق آخرتها متاعا لا يضمن الفانح سواء سرق عقيب الفتح او بعده وكذا اذا حل رباط دابة فسرقها انسان او فتح باب القفص فاخذ الطير انسان آخر لا ضمان على الذي حل وقبح بالاتفاق والمودع اذا فعل هذه الافعال من الحل والفتح يضمن لانه التزم الحفظ فعمدى بذلك كالودع عليها اذا صرفت هذا الكلام الشارح يحتمل الحمل على المذهبين (قوله تثنى على طبع السائق والقائد) فتكون بمنزلة المكره من المكره فيضاد فعلها اي فعل الدابة اليه كما كاضافة فعل المكره الى المكره (قوله فيضاد ما تلف) اي ما تلف بفعل الدابة (قوله في بدل المحل) اعني التلف من المال او النفس (قوله لانه) اي بدل المحل (قوله فلاضافته) اي لاضافة الاثر الى التلف (قوله على صحة التراخي) اي تراخي وجود العلة كما صرح به سابقا في بيان السبب الحقيقي ويجوز اضافة التراخي الى وجود الحكم لان تراخي العلة يستلزم تراخي

الحث يكون عللا حيث قد كان يجوز ان تسمية الشيء عميا واول اليه على ان قول المشايخ سبب الكفارة امر فارتبين الخطر ﴿الحكم﴾ والباسحة كاليمين التعمدة بخلاف العموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البروع على هذا تحمل عبارة المشايخ (وله) اي لهذا السبب المجازي (شبهة الحقيقة) عند نا الوجهين الاول ان اليمين بالله وبغيره شرعت لتأكيد البر وذلك بان يكون مضمونا بلزوم

الكفارة في الأول والجزاء في الثاني وكل شيء يكون الثابت بسببه مضمونا بذلك الشيء عند فوات ذلك الثابت يكون له شبهة الثبوت
قبل فوات ذلك الثابت فكذا سببه كالغصب يوجب رد عين الغصب مضمونا بالقيمة عند فواته ولها شبهة الثبوت قبله حتى
يصح الإبراء عن القيمة والعين (٤١٠) والكفالة والرهن حال قيام العين ولذا تملكه بأصمان من وقت الغصب الثاني ان

وجوب البرخوف لزوم الكفارة او الجزاء
وكل واجب لغيره يكون ثابتا من وجه
دون اخر واذا كان له عرضية الفوات
حيث لم يثبت من وجه كان له ما عرضية
الثبوت فكذا الدببية ليكون المسبب ثابتا
على قدر سببه وشبهة الشيء معتبرة بجهة
فلا يستغنى عن المحل كحقيقته اذ كل حكم
عائد الى المحل فشبته كالحقيقة وبقاؤه
كالابتداء في استثناء المحل ولذا لا يثبت
شبهة النكاح في المحارم وشبهة البيع في الحر
لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف
المدلول لما منع فيمتنع في غير المحل فاذا فات
المحل بزوال المحل بطل اليمين (فتنجيز
الثلاث يبطل التعليق) اي تعليقها
وتعليق ما دونها (قال زفر) هذا القسم
من السبب (مجاز محض) ليس فيه شبهة
الحقيقة لانه فرض للتعليق مثلا وفرض
الشيء غيره فلا يستدعي محلا ولا حلا
(فلا يبطله) اي تخيضا لا يبطل تجزير
الثلاث التعليق ولعدم استدعائه شيئا
منها صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث
بزوجها فيقع لو تزوجها بعد التحليل فلم
يستدع ابتدائه المحل فبقاؤه وهو سهل
اولى واشترط الملك عند ابتداء التعليق
بغيره ليكون الجزاء الموقوف على الملك
غالب الوجود بالاستصحاب ويحصل
تأكيد البر المقصود من اليمين ولا حاجة
للتعليق بالملك الى ذلك ليقين وجوده عند
فوات البر بالزوج مثلا ومع هذا
لا يشترط عند بقائه فلا يبطل التعليق
بزوال الملك اتفاقا بان يطلقها ما دون

الحكم (قوله ككونه ايجادا للشرط العلة) تمثيل للسبب المذكور
واشارته الى جواز كون هذا القسم شرطا باعتبار وسببا باعتبار كحرف البر ك
سيصح به (قوله والسبب مشبه) اي السبب المحض لا سبب له شبهة
العلة تأمل (قوله فاما الحرفاء) لا يخفى عليك ان الظاهر منه بيان كون
الحرف شرطا فيه شبهة العلية والمقصود بيان كونه سببا فيه شبهة العلية لكنه
لا ضمير فيه لجواز اجتماعهما فيه باعتبارين كما سأتى في صرحا (قوله بطريق
التعدي) وهو الحرف في ملك الغير وكذا في طريق العامة (قوله حتى
حرمانا عليه) اي جمعا وانفرادا اما جمعا فلانه جمع بين الام والنت واما انفرادا
فلان الام صارت ام زوجته الصغيرة المدخول بها ونكاح ام زوجته حرام
والنت صارت منه الرضاعية (قوله باعتبار رفع المانع والافضاء) حفر البر بشرط
التلف باعتبار كونه رعا للمانع اعني مسكة الارض وسبب باعتبار الافضاء الى
التلف اي كونه طريقا اليه وارضاع الكبيرة شرط الجريمة باعتبار رفع المانع
اعني النكاح وسبب باعتبار الافضاء (قوله لان ارتضاع الصغيرة غير
معتبر) بخلاف حكم القاضي بالنسبة الى الشهادة فانه وان كان امرا
لازما بعد الشهادة لكنه لا يصح ان يقال انه غير معتبر فهو كالطبيعي للقاضي
(قوله وخص باسم المجاز) الباء داخله على المقصور (قوله لان الجوز
ينقصان الحقيقة) وذلك لان حقيقة السبب هو الافضاء حالا ولما اتنى
هذا المجموع بانتفاء الجزء الاخير اعني الحال انتقصت الحقيقة (قوله
بالزيادة المكمل) وهو التأثير الزائد على الافضاء الحالي (قوله يكون سببا
مجازيا بالجزاء) اشارة الى ان قوله للجزاء حال من التعليق وما عطف عليه
(قوله اسبابا مفضية بالفعل) اي تكون اسبابا حقيقية (قوله وان سببا)
كلمة ان وصلية لاشروطية يعني ان التعليقات المذكورة واليمين بالله اسباب
مجازية قبل وجود الشرط والحث وعند وجودهما تكون اسبابا حقيقية
واما الشرط والحث شرط لكونه تلك التعليقات واليمين اسبابا حقيقية لا سبب
ولا علل ولوسم انهما علل عند وجودهما لكن لا يضر كون التعليقات واليمين

الثلاث فكذا بزوال المحل بان يطلقها ثلاثا قلنا بعد ما مر ان شبهة العلية تستدعي المحل كل من قياس التعليق بغير التزوج
على التعليق بالتزوج ليلزم من عدم اقتضاء الثاني المحل عدم اقتضاء الاول اياه وقياس المحل على الملك في ان لا يشترط عند البقاء
فاسد اما الاول فلان شبهة الثبوت للمعلق بالنكاح مشبهة لان ملك النكاح على الملك الاطلاق وصحته وليس للشيء قبله صحته

حقيقة الثبوت فكذلك شبهته في اشتراط المعلق بالنكاح قيام المحل بخلاف المعلق بغيره واما الثاني فلان ملك المطلق مستفاد من ملك النكاح ولما استدعى صحة ملك النكاح الحل للملك استدعى صحة ملك المطلق انه ايضا فالنكاح لها زوال الحل للملك (وقال (الشافعي) هذا القسم من السبب (سبب بمعنى العلة) لانه الموجب في المال (٤١٢هـ) (لاهي) لتأخير الحكم اليه فاستدعى المحل (فلم يجوز التعليق) للطلاق

واعتاق (بالملك) بان قال ان تزوجتك فانت طالق او قال ان ملكتك فانت حر فانه باطل عنده لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير) بالمال (قبل الخث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كان كاه يجوز اذا وها قبل الخول اذا وجد النصاب قلنا اولان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزئه السبب لان مجموع الشرط والجزء كلام واحد والى ر بعد الشيء بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المبدأ والخبر وجزءه الذيب لا يكون سببا واعترض عليه بان الاضافة ايضا ينبغي ان تكون مانعة مثل انت طالق غدا واجيب بان التعليق يمين وهي لتحقيق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها الثبوت الحكم بالايجاب في وقته لانع الحكم فيحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذا الزمان من لوازم الوقوع وثانيا ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تنصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه واعترض عليه بانه لما لم يصل الى المحل كان ينبغي ان يلغو كما اذا قال لاجنية انت طالق واجيب بانه لما كان مرجو الوصول لوجود الشرط

اسبابا مجازية قبل وجود الشرط والخث وهو المطلوب لكن في كونه من قبيل تسمية الشيء بما يؤول اليه على تسليم كونه عللا نظر واعلم انهم اختلفوا في ان السبب المجزئ ههنا هل هو التعليق اعني ان دخلت الدار فانت طالق او المعلق اعني فانت طالق فذهب صاحب المنخب الى الاول وهو الظاهر من قول الشارح اما التعليقات اه وذهب صاحب الكشف الى الثاني معللا بان احتمال السببية عند وجود الشرط للمعلق لا للتعليق وهو الظاهر من قوله رحمه الله كالتعليق والاعتاق والتذر المتعلقة ومن قوله ايضا وان سلم ان المعلق ونفس الخث لكن قوله ونفس الخث خطأ والصواب ان يقول واليمين بدله (قوله وعلى هذا تحمل عبارة المشايخ) لو قال فيجعل عليه عبارتهم لكان اولي واخصر اى اذا كان قول المشايخ ظاهرا فيما ذكرنا فيجعل عليه لان حل العبارة على الظاهر منها اولي (قوله وله شبهة الحقيقة) اى حقيقة السبب ما يقابل الافضاء (قوله وكل شيء) المراد بالشيء ههنا هو الكفارة في اليمين بالله والجزء في اليمين بغيره والمراد بالسبب هو اليمين وبالثبت بالسبب هو البر في اليمين بالله والمنع عن الدخول مثلا في نحو ان دخلت الدار فانت كذا (قوله يكون له) اى بذلك الشيء (قوله فكذا سببه) اقول هذا مما لا حاجة اليه في اثبات المقصود بل يكفي ببيان ان يكون لذلك الثابت سبب شبهة الثبوت تأمل (قوله حتى يصح البراءة عن القيمة والعين) معنى البراءة عن العين هو البراءة عن الضمان والافاء لبراءة عن الاعيان لا يصح (قوله ولها) اى للقيمة (قوله قبله) اى قبل فوات العين (قوله حال قيام العين) قيد لكل من ابراء للقيمة والمعين والكفالة والرهن يعني اولم تكن للقيمة شبهة الثبوت حال قيام عين التصويب لما صح البراءة عن القيمة والكفالة والرهن عنها حال قيام العين لان البراءة والكفالة والرهن من المعلوم المحض لا يجوز فصحة هذه العقود حال قيام العين صار دليلا على شبهة ثبوتها (قوله يكون ثابتا من وجه) اى من جهة الغير (قوله دون وجه) اى من جهته نفسه (قوله كان لهما) اى للكفارة والجزء لانهما حكم يلزم عند فوات البر البرائة فاذا كان للبر عرضية الفوات

واختلال التعليق جعل كلاما صحيحا له صلاحية ان يصير سببا كشرط البيع حتى لو علق بشرط لا يرجي الوقوف على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله تعالى (اعلم ان لكل من الاحكام) لما ذكر مباحث الاسباب اوردها هذا البحث بعد ما صدره بكلمة اعلم تنبيه على جلاله قدره هذا الباب في فن الاصول وانه يجب ضبطه وعلمه لا يكابر بعضهم من انه لا عبرة

بالاساليب اصلا والاحكام انما ثبتت بايجاب الله تعالى صريحها اودلالة بتخصب الأدلة والعلم لنا انما حصل من الأدلة وذلك لانه لا كلام في ان شارع الشرايع هو الله تعالى وحده وانه المفرد بايجاب الاحكام الا انما يضيف ذلك الى ما هو سببه في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام ﴿٤١٣﴾ مرتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمنزلة

الاسباب الظاهرة على انها علامات وامارات لا مؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كبيع المالك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ذلك اشار بقوله (سببا ظاهرا) يرتب عليه الحكم على ما مر في مباحث الامر (فلايمان) اي فالسبب للتصديق والافرار بوجوده ووحدايته وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهد به العقل هو (حدوث العالم) اي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمي عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا شك ان وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا للعباد وقطعا للحجج اهل العناد اذ لا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببته للايمان سببته نفس وجوب الايمان الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع او وحدايته او غير ذلك مما هو انلي ومؤمن به فان الحادث يدل على ان له محدثا صانعا قدما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعيا للتسلسل ثم وجوب الوجود بنبى عن جميع الكمالات وينبى جميع القانص (فيصح) الايمان (من الصبي) المميز لتحقق سببه وهو الافاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والافرار الصادر عن النظر والامل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو اهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلوا امتنع صحته لم يكن الا

من وجه اى من جهة نفسه يكون لكل من الكفارة والجزاء عرضية الثبوت حتى لو تحقق قوات البر بتحقق ثبوتها واذا كان لكل منهما عرضية الثبوت ثبت المطلوب وهو اثبات كون اليقين والتعليقات سببها شبهة الحقيقة وقوله فكذا السببية اه حشوزايد لاحاجة اليه كما مر مثله فان قيل عرضية قوات البر من جهة نفسه مسلم لكن لانسلم لزوم عرضية الثبوت للكفارة والجزاء بهذه العرضية لان ثبوت الجزاء والكفارة متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف المتقدمة وعرضية القوات للبر لو ثبتت انما ثبتت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضى ان تكون عرضية العدم له من الاصل لا بعد الوجود اجيب عنه بان ذلك مسلم في اليقين بالله تعالى ولكنه في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما ثبتت عند قوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امش كذا فامر انه او عبده كذا وقد كان فعل ووقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية عدم البر على اى وجه كان توجب عرضية ثبوت الجزاء بقدرها ورد بان في هذا الجواب تخصص بعض افراد هذا المجاز بشبهة الحقيقة وهو المعلق بالشرط بلا تخصص بل الصحيح في الجواب عنه ان كون ثبوت الجزاء متعلقا بقوات البر لا بالعدم الاصلى مسلم لكن كلامنا ليس في ثبوت بل في عرضية ثبوت ولا بعد في ان يكون ثبوت شى متعلقا بامر وعرضية ثبوت بامر آخر وامامسئلة الغموس فلانها لا تصلح للسببية للكفارة والسببية وشبهتها تستلزم الصلاحية (قوله وشبهة الشى معبرة بحقيقته اه) كلام مبتدأ لاتعلق له بمبا قبله بل توطئة لتفريع قوله الا ترى فتجيز الثلاث (قوله ولذا لا تثبت شبهة النكاح في المحارم) وكذا لا تثبت في الرجال والبهائم لعدم ثبوت حقيقته (قوله فاذا فات المحل بزوال الخلق) والمراد بالخلق المالك اى اذا فاته المالك بتجيز الثلاث بطل اليقين اى التعليق لان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم (قوله مجاز محض ليس فيه شبهة الحقيقة) يعنى ان التعليق ليس تطليقا ولا سببا للإطلاق في الحال بالاتفاق بل هو فرض للتطبيق والاعتناق مثلا وفرض الشى غيره وليس له شبهة الحقيقة

بجحر شرعي وذلك في الايمان بحال لانه لا يمحتمل عدم مشروعيته اصلا (وان لم يخاطب) الصبي (به) اى بالايمان لعدم التكليف في حقه فيسقط عنه الاداء الذى يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا اراد الكافر ان يؤمن فآكره على السكوت من كلمة الاسلام (و) السبب (للصلاة الوقت) وقد سبق تحقيقه في مباحث الامر (و) الملف (لان كاة النصاب) لاضافتها

ليه مثل قوله عليه السلام هو اربع عشر امواكلم وتضاعف الوجوب تضاعف النصب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة
لا عن ظهر غنى واجوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الان تكامل الغنى يكون بالتملأ لينصرف الى الخلفيات
المجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وينسب الاداء (والتماء) على هذا ٤١٤ التقدير (شرط لوجوب الاداء) تحقيقاً

للغنى والبسر لانه امر باطن فاقم مقامه
السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع
للفصول الاربعة التي لها تأثير في التماء
بالدر والتسل وزيادة القيمة بتفاوت
الرضبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار
الحول شرطاً وتجدده تجدد للتماء
وتجدد التماء تجدد للمال الذي هو
السبب فيكون تكرر الوجوب بتكرر
الحول تكرر بالحكم بتكرر السبب لا بتكرر
الشرط (و) السبب (للاصوم قيل اليوم)
اي كل يوم سبب اصومه (وقيل الشهود)
اي شهراً والشهر وقد سبق تحقيقه
في مباحث المفيد بالوقت (و) السبب
(اصدقة الفطر رأس يمونه) اي يحمل
ماؤنته ونفقته (ويلى عليه) اي ينفذ
عليه قوله شاه او ابى لقوله عليه السلام
ادوا عن تمونون فان عن الانتراعية ههنا
داخلة اما على السبب او على محل يكون
الوجوب عليه ثم يسرى منه الى غيره
كسراية الدية من القاتل الى العاقلة
والثاني محال لان العبد لا مال له فلا يكلف
بوجوب مالي والكافر ليس من اهل القرية
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه
اذ لاخراج على الخراب واعتراض بان
العبد من حيث انه افسان مخاطب وهذه
صدقة فالظاهر انها عليه كالفقعة والمولى
يتوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب
عليه لانه الحق بالهبة فيما ملك عليه فعلى
اصل الخلفة الوجوب على العبد وعلى
اعتبار عارض المملوكية الوجوب على
المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى

ايضا لما ذكر من انه فرض محض فلا يستدعي محلاى اي ملكا ولا حلا بل انما يقوم
بذمة الخالف ويبقى ببقائها لانه محلها فلا يبطل بفوات الملك والحل بتخيير الثلاث
فان قيل انه وان لم يكن سببا في الحلال لكن يحتمل ان يكون سببا في الحلال
بوجود الشرط فينبغي ان يشترط المحل في الحلال اي الملك قلنا هذا الاحتمال
لا يوجب اشتراط المحل في الحلال بل يكفي به احتمال حدوث المحل بعد بان ملكه
بوجه وهذا الاحتمال قائم (قوله صح تعليق طلاق المطلقة الثلاث) وكذا
صح تعليق طلاق الاجنبية بان قال لاجنبية ان تزوجك فانت طالق ثلاثا فانه
يصح هذا التعليق بالاتفاق كما صح للمطلقة الثلاث ان تزوجك فانت طالق
ثلاثا مع فوات المحل والحل فيهما حتى لو تزوجها بعد التحليل يقع الثلاث فاذا صح
كل من هذين التعليقين ظهر ان تعليق الطلاق بالتزوج ونحوه من سبب الملك
لا يستدعي المحل اي الملك في ابتداءه واذالم يستدع ذلك في الابتداء فعديم استدعاه
في حال البقاء اولى لانه اسهل من الابتداء ففي قوله لاجنبية او المطلقة الثلاث
ان تزوجك فانت طالق ثلاثا كما ان تعليق ابتداء بغير مسترا الى زمان التزوج
مع عدم الملك في الحالين (قوله واشترط الملك) جواب لمقدر وتقديره ظاهر
(قوله بغيره) اي بغير التزوج كدخول الدار مثلا يعني انه اشترط في تعليق
الطلاق بدخول الدار ونحوه بما ليس سببا للحلاك وجود الملك عند التعليق
حتى لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق لا يتعقد بل يلغو وانما اشترط
الملك هنا عند ابتداء التعليق للاحتياج التعليق الى الملك لانه لا بد من الملك عند
وجود الشرط وذلك غير معلوم فلا بد من وجود الملك في حال الابتداء ليستدل
بوجوده في الحلال على وجوده حال وجود الشرط بالاستصحاب اذ الظاهر
في كل ثابت بقاؤه وهذا لان الجزاء لا بد ان يكون محققا وذلك بان يكون متيقن
الوجود عند وجود الشرط او غالب الوجود وذلك بان يكون في الملك او مطلقا
بالمالك ولذا لم يخرج الى الملك حال ابتداء التعليق في المعلق بالمالك لثبوت وجوده
عند وجود الملك (قوله ومع هذا) اي مع اشتراط الملك حال تعليق الطلاق بغير
التزوج لا يشترط الملك عند بقائه حتى لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت

الاصلي وهكذا نقول في الصبي والكافر (وافطر شرط) لان وصف المؤونة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون اي طالقي
يحملوا هذه المؤونة عن وجبت مؤونته عليكم دال على اعتبار الرأس اذ المؤونة انما تجب عن الرأس لاعتن الوقت لان مؤونة الشيء
سبب بقائه يقال مانه يمونه اذا قام بكفائته والرأس هو الموصوف بالبقاء دون الوقت فعرفنا ان الرأس هو سبب الوجوب كما هو سبب

وجوب النفقة والوقت شرطه والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا (و) السبب (الصح العتق) اي الكعبة شرفها الله تعالى
بدليل الاضافة في قوله تعالى والله **٤١٥** على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فليحج الامرة (والوقت والاستطاعة)

ليسا سببين اذ لاضافة اليهما ولا تكرر
بتكرر الوقت مع صحة الاداء بدون
الاستطاعة كما في الفقير بل الوقت (شرط
الجواز) اي جواز الاداء (و) الاستطاعة
شرط (الوجوب) اي وجوب الاداء
اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون
الاستطاعة (و) السبب (للعشر والخراج
الارض النامية تحقيقا) في العشر
(وتقديرا) في الخراج يعني ان سبب كل
منهما هو الارض النامية الا انها سبب
للعشر بانماه الحقيقي وللخراج بانماه
التقديري وهو التمكن من الزراعة
والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بحسب
الخارج فلا بد من حقيقته والخراج
مقدر بالدرهم فيكني التمام التقديري
(والاول) اي العشر (مؤونة فيها معنى
العبادة والثاني) اي الخراج (مؤونة)
ايضا لكن (فيها معنى العقوبة) يعني
ان كلا منهما مؤونة الارض حتى لا تعتبر
فيها الاهلية الكاملة لان الله تعالى
حكيم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك
بالارض وما يخرج منها فيجب عمارتها
والثقفة عليها كالعميد والدور والدواب
ومزارعها بجماعة المسلمين فان المقاتلة
يعمرونها باظهار الانهم يذوبون عن الدار
وبصونونها من الاعداء الكفار فوجب
الخراج لهم ليمتلكوا من اقامة الثمرة
والفقراء يعمرونها باطنان لانهم الذين
بهم يستزل النصر على الاعداء فوجب
العشر لهم كفاية لهم فيكون الاتفاق

طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا يكون التعليق الاول باقيا بعينه حتى لو عادت اليه
بعد زوج آخر ثم دخلت الدار بقع الثلاث عنده لا عندنا (قوله بزوال الملك
اتفاقا) يعني لو قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها واحدة
او اثنتين قبل الدخول وخرجت من العدة وبانت واحدة او اثنتين لم يبطل التعليق
السابق حتى لو تزوجها ثم دخلت الدار نزل التعليق السابق وتطابق ثلاث
واما لو دخلت الدار بعد انقضاء العدة قبل تزوجها انحلت اليمين بوجود الشرط
ثم لو تزوجها ودخلت الدار لا يقع الثلاث لعدم بقاء التعليق السابق بانحلاله
بوجود الشرط والملك ليس بشرط في انحلال اليمين (قوله كل من قياس التعليق
بغير الزوج آه) وحاصل الجواب ان كلا من القياسين مع الفارق وفيه نظر
وهو ان زفر لم يثبت عدم اقتضاء التعليق بغير الزوج المحل بالقياس على التعليق
بالتزوج بل جعل عدم اقتضاء كل من هذين التعليقين المحل من فروع كون
التعليق سببا مجازيا محضا بلا شبهة الحقيقة معللا بان التعليق مطلقا فرض
التطابق مثلا وفرض الشيء غيره ثم اجاب عما يرد عليه بان الملك شرط عندك
ايضا في ابتداء التعليق بغير الزوج وان لم يكن شرطا في التعليق بالتزوج فلا يصح
قولك ان التعليق مطلقا لا يستدعي المحل بقوله واشترط الملك اه وحاصله ان
اشترط الملك عند ابتداء التعليق بغير الملك ليس لاحتمال التعليق الى المحل
بل لا يستدل به على وجود الملك عند وجود الشرط بطريق الاستصحاب
وعلى تقدير ثبوت هذا القياس توضح قوله اما الاول آه ان تعليق الطلاق بالتزوج
او الفكاك او الملك انما يصح وان عدم المحل في الحال لان ذلك الشرط اعنى
التزوج ونحوه في حكم العلة لان ملك الطلاق مستفاد من الزوج فكان الزوج
علة العلة له وكان له شبهة العلية له وتعليق الحكم بحقيقة العلة يبطل الايجاب
الاسدق القائدة حتى لو قال لعبد ان اعتقت فانت حر ولزوجته ان طلقتك
فانت طالق كان لغوا فاذا كان التعليق بحقيقة العلة يبطل الايجاب فكان
التعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل
اصل التعليق لان الشبهة لاتقاوم الحقيقة فصاركونه معلما بشبهة

على الفريقين اتفاقا على الارض تقديرا وهو معنى المؤونة ثم في العشر باعتبار التمام الحقيقي معنى العبادة لانه بصرف الفقراء
ولان الواجب جزء من التمام قليل من كثير بمنزلة الزكاة وفي الخراج باعتبار التمام التقديري معنى العقوبة حيث اكتفى بمجرد
التكس لما فيه من الاشتغال بالزراعة والاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على البعوض المنهوم بلشان الشرع

والدنون من رأس الخطيئتين وهذا امر بصلاح سببا للذلة والصغار وضرب بما هو بمنزلة الجزية كذا قالوا اقول فيه بحث اما اولاً
فان الخراج لا يجب ان يكون بالزراعة واما ثانياً فلان سبب العقوبة مشترك بينه وبين العشر فاجرة تخصيصها بالخراج اعلم
ان الارض اصل النماء وصف وتبع فيكون كل منهما باعتبار الاصل ﴿٤١٦﴾ مؤونة وابعاد الوصف العشرية
والخراج عقوبة ولذلك حكم بكون سبب

العشر الارض التامة دون الاصل التامى
كافي الزكاة (ولذا) اى لاشتمال العشر على
معنى العبادة والخراج على معنى العقوبة
(لم يجتمعا) اى العشر والخراج في سبب
واحد هو الارض التامة وعند الشافعي
يجب العشر من الارض الخراجية وان لم
يجب الخراج من الارض العشرية بذلك
لان سبب الخراج عنده الارض وسبب
العشر الخراج من الارض (و) السبب
(للطهارة ارادة الصلاة) لترتيبها
عليها في قوله تعالى اذا قم الى الصلاة
فاغسلوا اى اذا اردتم القيام اليها ومثل
هذا مشعر بالسببية (والحدث شرط)
لوجوب الطهارة لان الغرض
من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي
الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها
الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث
فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً ولهذا لو توضع من غير
وجوب كالوقوف قبل الصلاة واستدام
الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعبر
في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد
وليس الحدث سبباً لان سبب الشيء
ما يغضى اليه ويلائمه والحدث يزيل
الطهارة وينافيا (و) السبب (للحدود
والعقوبات والكفارات ما ينسب اليه
من سرقة وقتل وامر ذاتر بين الخطر
والاباحة) يعنى ان السبب يكون على

العلة مانعاً بطريق المعارضة عن ثبوت شبهة وقوع الجزاء وثبوت شبهة السببية
قبل وجود الشرط ويسان المعارضة ان التعليق باعتبار كونه سبباً مجازياً يشتمل
بالحقيقة يقتضى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال قبل وجود الشرط وثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال يقتضى المحل في الحال وكون الشرط اى التزوج
في معنى العلة يقتضى عدم المحل وعدم ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال لانه
يقتضى بطلانه لكونه معلقاً بما هو علة وقوع الطلاق فاذا تمارضا وابتعد ثبوت
شبهة وقوع الجزاء في الحال بطريق المعارضة لم يشترط قيام محل الجزاء في الحال
انزال المعنى الموجب له اعنى ثبوت شبهة الوقوع في الحال فبقي التعليق مجرداً
عن شبهة ومحل ذمة الخائف فيبقى بقاءها واذا وجد الشرط انحلت الجزاء وبطل
اليمين بخلاف المعلق بغير النكاح نحو دخول الدار فانه ليس له شبهة العلة للطلاق
فلا يبطل بطريق المعارضة ومقتضى التعليق اعنى ثبوت شبهة وقوع الجزاء
في الحال فيعمل التعليق عمله اعنى ثبوت شبهة وقوع الجزاء في الحال ويلزمه المحل
في الحال (قوله ولما استدعى ملك النكاح الحل) اى حل المحل للنكاح وانما
حرم نكاح المحارم والبهائم والرجال (قوله اياه) اى الحل (قوله لهما) اى لهما
الطلاق (قوله سبب بمعنى العلة) اى سبب في الحال على ما هو مذهبنا
وقوله لانه الموجب في المالك علة لكونه بمعنى العلة لان الايجاب من لوازم
العلة لانه لو ازم السبب لان السبب هو المقضى لا الموجب وفيه نظر لان
في العلة هو الايجاب الحالى لا المالكى فلا يصح علة لكونه بمعنى العلة ثم الظاهر
ان محل النزاع بيننا وبين الشافعي هو المعلق اعنى فانت طالق في ان دخلت الدار
فانت طالق مثلاً لا التعليق وبه صرح صاحب الكشاف لصحة التعليق
المحققين ان محل النزاع هو التعليق ومن جوابنا الاتي ذكره (قوله لتأخر
اليه) لو ترك قوله اليه لكان اولى لعدم سبق مرجع الضمير اعنى وجوب التعليق
اللهم الا ان يرجع الى السبب او الى المالك بتكلف (قوله فاستدعى النكاح
اذا كان سبباً في الحال بمعنى العلة استدعى المحل) (قوله قلنا اولاً)
عليك ان الظاهر منه ان محل النزاع عند الشافعي هو المعلق لا التعليق

وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل واسباب الكفارات
لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون امر اذ ارباب الخطر والاباحة مثل الفطر في رمضان من حيث انه
الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطاء وصيد الحرم

كلها جهة من الخطر والواجب بخلاف مثل الشرب والافراط في الامحاء (و) السبب (الشرعية المعاملات المتعلقة بالدين)
 يعني ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب الشرعية البيع والكاح ونحو ذلك وان الله تعالى لم يزل
 النظام التوسط بنوع الانسان بقاء الى (٤١٧) قيم الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان
 لفرط اعتدال من اجبه يفتقر في النظام

الجواب من قبلنا هو المكس فيزج الى كون النزاع لفظيا ثم هذا الجواب تحققي
 لا لزمي لان الشافعي لم يقل ان الحكم في مجموع الشرط والجزاء بل الحكم عنده
 في الجزاء والشرط قيد خارج عن الكلام تأمل (قوله بان الاضافة ايضا)
 اي مثل التعليق حاصل الاعتراض ان التعليق لما كان مانعا عن انعقاد العلة حالاً
 كان ينبغي ان تكون الاضافة ايضا مانعة عن انعقاد العلة (قوله
 لاجوبه) عطف على اعدام (قوله من لوازم الوقوع) اي لا من لوازم
 الايقاع (قوله يجعل الله تعالى) اشارة الى ان اسباب الشرايع جعلية
 لاستقلالية (قوله ونجعل الاحكام) عطف على قوله نضيف (قوله مسبوقاً
 بالعدم) اي سبقا مانعاً لا ذاتياً وتحقيق هذا البحث مذكور في شرحنا
 على مارتبناه في الكلام (قوله سببية لنفس وجود الايمان) هكذا
 وقع في النسخة التي عندنا وقد وقع في اكثر النسخ وجوب الايمان قلت الصواب
 في النسخة التي عندنا لان حدوث العالم انما يكون سبباً لوجود الايمان اعني
 التصديق بوجوب الباري ووحدانيته وسائر ما يجب التصديق به لاجوبه
 كما لا يكون سبباً لوجود الباري ووحدانيته وغير ذلك من المؤمن به وانما السبب
 لوجوب الايمان هو الامر به وذلك لان الخبرات انما تفيض الى التصديق بوجوب
 المحدث الى وجوب التصديق به ويدل على صحة هذه النسخة قوله السابق
 فالسبب للتصديق والافرار بوجوبه اه حيثما يقل بوجوب التصديق فان قيل
 ان المقصود بيان اسباب الاحكام الشرعية والحكم الشرعي هو الوجوب لا الوجود
 قلنا نعم الا ان وجود الايمان حكم من احكام الشرع كوجوبه (قوله قطعاً
 للتسلسل) حاصل الدليل ان كل حادث لا بد له من محدث فلا يخلو ان يكون ذلك
 المحدث نفسه او جزءه او امر اثاره عنه والاول والثاني باطل والازم
 كقولنا الشيء الواحد علة ومعلولا وهو باطل للزم تقدم الشيء على نفسه فتعين
 الثالث وذلك الامر الخارج لا يجوز ان يكون حادثاً والاقتل الكلام اليه فيلزم
 الدور او التسلسل فثبت انه قد يم واجب بالذات (قوله وقد سبق تحقيقه
 في مباحث الامر) اي في اول تقسيم الامر المقيّد بالوقت (قوله لانه

الى امور صناعية في الغذاء واللباس
 والمسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة
 بين افراد النوع ثم يحتاج التوالد والناسل
 الى ازدواج بين الذكر والانثى وقيام
 بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى اصول كلية
 مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل
 والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة
 ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء
 الشخص اذ كل احد يشتهي بما يلائمه
 ويتغضب على من يزاوجه فيقع الجور
 ويختل امر النظام فلهذا السبب شرعت
 المعاملات (و) السبب (للاختصاصات
 الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع
 والكاح ونحوهما) قد سبق ان من
 الاحكام ما هو اثر لفضل العبد كالمالك
 في البيع والحل في الكاح والحرمة
 في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات
 الشرعية فسيبها الافعال التي هي آثارها
 وهي التصرفات المشروعة كالايجاب
 والقبول مثلاً فالحاصل ان الفقه هو العلم
 بالاحكام الشرعية العملية على ما سبق
 فهي اما ان تعلق بامر الآخرة وهي
 العبادات او بامر الدنيا وهي امان تعلق
 ببقاء الشخص وهي المعاملات او ببقاء
 النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات
 او باعتبار التمدن وهي العقوبات (واما
 الشرط فهو) لغة العلامة اللازمة ومعنى
 اشراط الساعة والشروط للصكوك
 وشرعا (ما توقف عليه الوجود) معناه

ان شرط الشيء ما توقف عليه شئونه (٢٧) (اي) وخصه لاجوبه فيثبت لاريدان الشرط قد يكون شرطاً للوجوب فان
 الموقوف ثم شئونه الوجود ايضا لانفسه (بل تأثير) في ذلك الشيء خرج به العلة (و) لا (افضاء اليه) خرج به السبب (وهو)
 في الشرط (اما) شرط (بمحض وهو ما لا يلاحظ فيه صحة الاضافة) اي اضافته للحكم بله كما في العلة (او الافضاء) اي افضاءه

الى الحكم كما في السبب فيخرج به السبب (بل مجرد توقفه) اي توقف الحكم كما في الشرط الحقيقي (او توقف انعقاد علته) اي الحكم (عليه) كما في الشرط الجعلي (وهو) اي الشرط المحض قسمان الاول (حقيقي) يتوقف عليه الشيء في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونها اما اصلا (كالشهود) للزكاح (او) الاعند تعذره مثل ﴿٤١٨﴾ الطهارة للصلاة (الثاني) جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته (كما بكتنه) اي كلمة الشرط (ويسمى الشرط صيغة) نحو ان تزوجتك فانت طالق (او دالاتها) اي كتبه بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي تزوجها كذا لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي كذا باعتبار ان ترتيب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (ويسمى الشرط دلالة وهذا) اي الشرط دلالة (يختص بغير المعين) لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام بخلاف الشرط صيغة فانه يجري في المعين وغيره (واما) شرط (في حكم العلة وهو ما لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها) فيضاف اليه (تحجر البئر) في الطريق او في ملك الغير (وشق الزق) اذا كان فيه مابغ (وقطع حبل القنديل) فان كلالها شرط لانه رقع المانع وليس فيها علة صالحة للحكم لان السقوط والديان والثقل طبع الاختيار فيها بخلاف ابقاعه نفسه فانه صالح لاضافته الى الاختيار والشيء سبب اقرب من الشرط لكنه مباح لا يصلح ترتيب ضمان العدوان عليه مع انه غير واجب (واما وضع الحجر واشراع الخناج وترك الحائض المائت بعد التقدم) الى صاحبه فان ذلك كاف والاشهاد لاحتمال الاثبات ان انكر كما في الشفعة (فاسباب الخبز بالامل) لان شيئا منها ليس برفع المانع بل امور ثبوتية مفضية فان عدم الحجر ليس بمانع من الهلاك بالسقوط في ذلك الموضوع بل هو بغيره بسبب آخر بخلاف عدم البئر فانه مانع من السقوط في قعرها وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط هو العطف

بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اي شرطا لان زكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون يتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقص على الوجه الثاني من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية آه) والذي ظهر منه ان كلمة عن الانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هي للانتزاع اي للانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التفتيح حيث قال وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة انتهى واوضحه في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء ان تكون للانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والحراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل فداده عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الذببة عن القائل (قوله والثاني محال لان العبد آه) يعني ان حل الحديث على المعنى الثاني محال لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيهم يموتون وهذا باطل لان العبد لا مال له والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهائم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي) فيلزم ان تكون داخلية على المحل فلا يكون الثاني محالا (قوله في الصبي والكافر) قال في التلويح واما الكافر فحارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبي ليس كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضي الوجوب على الكافر وعلى ما ذكره في التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعي من انه لا يجب صدقة

لا صدقة آه) هذا علة السببية بخلاف الوجهين السابقين فانها علة العلم بالسببية (قوله فصار الحول شرطا) اي شرطا لان زكاة لان سبب الشرط شرط لذلك المشروط ايضا تأمل (قوله وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب) لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون يتكرر الوجوب بتكرر الحول تكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط فلا يرد النقص على الوجه الثاني من الدليلين المذكورين بانه قد يتكرر الوجوب بتكرر الشرط ايضا (قوله فان عن الانتزاعية آه) والذي ظهر منه ان كلمة عن الانتزاع سواء دخلت على السبب او على المحل وليس كذلك بل هي للانتزاع اي للانتزاع الحكم فيما اذا دخلت على السبب وللدلالة على وجوب حكم على محل فيما اذا دخلت على محل على ما هو الظاهر من التفتيح حيث قال وعن اما الانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة انتهى واوضحه في التلويح بان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء ان تكون للانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله والحراج عن ارضه او تكون للدلالة على ان ما وجب على محل فداده عنه غيره كانه نائب عنه كما يقال ادى العاقلة الذببة عن القائل (قوله والثاني محال لان العبد آه) يعني ان حل الحديث على المعنى الثاني محال لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤونة المكلف ضرورة دخولهم فيهم يموتون وهذا باطل لان العبد لا مال له والكافر ليس من اهل القرية والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه (قوله فيما يملك عليه) بصيغة المجهول والمراد بما يملك عليه رقبته لانها مملوكة للمولى كالبهائم (قوله فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلي) فيلزم ان تكون داخلية على المحل فلا يكون الثاني محالا (قوله في الصبي والكافر) قال في التلويح واما الكافر فحارج عقلا لانه ليس من اهل القرب انتهى فعلى هذا عطف الكافر على الصبي ليس كما ينبغي بل فاسد لانه يقتضي الوجوب على الكافر وعلى ما ذكره في التلويح يكون اشارة الى مذهب الشافعي من انه لا يجب صدقة

عدم البئر فانه مانع من السقوط في قعرها وكذا غيرها واما شرط في حكم السبب (وهو سابق) احتراز عن الشرط هو العطف التعليق (اعتراض بينه وبين الحكم فعل) فاعل (مختار) خرج به نحو سيلان المانع اذا اختار فيه (غير منسوب اليه) خرج به ما اذا فتح باب القفص على وجه نقر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يصح (كل قيد العبد) حتى ابق حيث

لا يضمن لصاحبه لانه في حكم السبب لان الشرط المحض متأخر عن ضرورة العلة والسبب يتقدمها لان العلة متوسطة بينهما وبين الحكم فيكون متقدما لا محالة فحل الفيد لما كان متقدما على الابق الذي هو علة التلief كان شرطا في معنى السبب لافي معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب (٤١٩) ولا حادثة به بخلافه حقوق العادة واما اذا امر عبدالغير بالابق فابق فأيها

يضمن بناء على ان امره استعمال العبد وهو غصب بمنزلة الاستخدام (وقبح) باب (قفص او) باب (اصطبل) حتى خرج الطير او الدابة حيث لا يضمن لان كلا منهما في حكم السبب ايضا لما سبق كذا قيل وفيه بحث وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو في التعليق لا التحقيق كالشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة والمعتدل في التصرفات فالاولى ان يقال ان كلا منها شرط في حكم السبب اما انه شرط فلانه رفع المانع واما انه في حكم السبب فلوجود معنى الافضاء فيه بلا تعقل التأثير (واما شرط اسما) اى صورة للتوقف عليه في الجملة (لاحكاما) اى لامعنى لعدم اضافة الحكم اليه شيئا عنده (كاول شرطين علق بهما الحكم) نحو ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طابق قول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لاحكاما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى في نكاحه طلقت اتصافا وان ابانها فدخلت الدارين او دخلت احديهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطابق اتصافا وان ابانها فدخلت احديهما ثم تزوجت فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشترط الملك حال وجود الشرط انما هو وصحة وجود الجزاء لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محلها الذمة فتبقى بقائها فلا يشترط الاعتدال الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المقر الى الملك

القطر عن سيده الكفار عنده (قوله والوقت شرطه) بالنصب عطف على الرأس (قوله والحكم قد يضاف الى الشرط مجازا) جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الحكم قد يضاف الى القطر كما يقال صدقة القطر والاضافة من امارات السببية فيكون القطر سببا لشرطها فاجاب بانها مجاز (قوله اى وجوب الاداء) انما اضاف الوجوب الى الاداء دون الحج لانه لو كانت الاستطاعة شرطا لوجب الحج نفسه لزم ان لا يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل اصل الوجوب فاضاف الى الاداء دفعا لهذا (قوله والخراج مقدر بالدرهم) والمراد به الخراج الموظف لان خراج المقاسمة يتعلق بالخارج كالعشر (قوله حتى لا يعتبر فيهما الاهلية الكاملة) ولهذا وجب العشر والخراج في ارض الصبي بالاتفاق (قوله لان الله تعالى) شروع في بيان كون الارض الشامية سببا للعشر والخراج (قوله والنفقة عليها) اى على الارض وقوله كالعبيد اه قيل انه تمثيل لنفقة الارض اقول الظاهر من قوله وعمارتها بجماعة المسلمين الى آخره انه تشبيه للوجوب المستفاد من قوله فجب عمارتها والنفقة عليها لا تمثيل كما ذكره ذلك القائل وذلك لانه بيان لعمارتها ونفقتها (قوله يذبون عن الدار) قال في المصباح ذب عن خريمه ذبا حتى ودفعت انتهى فعلى هذا لو قال يذبون الدار ويصونونها من الاعداء لكان اولى (قوله لانه يصرف الى الفقراء) من قبيل الاستدلال بالاثر على المؤثر لان الصرف الى الفقراء يؤثر في كونه عبادة وقوله ولان الواجب دليل ثان لكونه عبادة وقوله بمنزلة الزكاة الظاهر من كلامه انه متعلق بالدليل الثاني قلت انه متعلق بكل من الدليلين كما في الكشف فاضله ان في العشر معنى العبادة بوجهين احدهما انه بمنزلة الزكاة في كون مصرفه الفقراء والثاني في كون الواجب جزءا من المال الخارج الموجود قليلا من الكثير (قوله لما فيه من الاشغال بالزراعة والاعراض آه) لو قال لما في الاشغال بالزراعة من الاعراض اه لكان صوابا على ما وقع في التلويح وغيره توضحه ان سبب وجوب الخراج هو الارض كما تقدم وسبب وضعه على الارض هو الاشغال بالزراعة فان الامام اذا قبح بلدة عتوة واقراها

(واما شرطه هو علامة وهو ما يظهر) وبين (تحقق نفس العلة مع خفتها او) يظهر بحة في (صفتها) اى العلة (معها) اى مع خفاء تلك الصفة توضحه ان علامة الشيء معرفة وانما يحتاج الى المعرفة ما فيه نوع خفاء كما جعل التكرير علامة لتقصد الانتحال في الاركان فشرط الحكم اذا كان مظهر البحة في نفس العلة مع خفاء ذاتها او تحقق صفتها الخفاء فيها يسمى شرطا هو علامة اما كونه شرطا

فلتوقف تحقق الحكم على تحقق العلة الموصوفة الموقوفة عليه والموقوف على الموقوف موقوف وأما كونه علامة فلا يفتى الحقيقة
شروط تحقق العلة لا الحكم مع انه مظهر مثال ما كان مظهر النفس العلة (كالولادة) المظهر للعلوق الذي هو علة (للسبب) فخذها
حتى ابتداء) اي النسب (بشهادة القابلة بها) اي بالولادة (مطلقا) اي **٤٢٠** سواء وجد قبل ظهور او فرأى
قائم او قرأ من الزوج بالحبل اولاً

ولم يسلوا واشتعلوا بالزراعة وضع على رؤسهم الجزية وعلى اراضيهم الخراج فكان
سبب وضعه الاشتغال بالزراعة وهو سبب الذل في الشرع لما في الاشتغال بالزراعة
من عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من عادة الكفار كذا في الكشف
(قوله اما اولاه) الجواب عنه ان الكلام في حال ابتداء وضع الخراج على اراضي
الكفار وهم في اكثر احوالهم ووقاتهم مشغولون بالزراعة والحكم مبنى على
الاكثر (قوله فساوجه تخصيصها) لعل وجهه ان سبب الخراج هو
الزراعة مع الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر لا مطلق للزراعة فلا يشترط
سبب العقوبة بينهما لان زراعة المسلم ليست كذلك (قوله ولذلك حكم) اي
ولكون الارض اصلاً والنماء اي المال النامي وصفاً وتبعاً حكم يكون سبب العشر
والخراج الارض النامية لا المال النامي كما كان السبب في الزكاة المال النامي
(قوله والسبب للطهارة اعادة الصلاة) قيل هو القيام الى الصلاة لظاهر
الآية وقيل هو الحدث وقيل هو الصلاة وقيل وجوب الصلاة والحق انه اعادة
الصلاة بشرط الحدث لما ذكره الشارح ومعنى الآية اذا اردتم القيام الى
الصلاة واتم محمدتون (قوله لمسا فيها) اي في المكفارات (قوله او باعتبار
التقدم) اي التجمع واتخاذ المدينة والمدينة هو الجنان مع (قوله لغة
العلامة اللازمة) قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع
ونحوه كالشرطية يجمع على شروط وبالتحريك العلامة جملة اشراط انتهى
وقال في المصباح وجع الشرط بالسكون شروط مثل فلس وقلوس والشرط
بفتحين العلامة والجمع اشراط مثل سبب واسباب ومنه اشراط الساعة انتهى ومنه
ظهور الخلل في كلام الشارح فان قوله العلامة اللازمة ومنه الشرطية الساعة
يفتضى ان يكون الشرط ههنا بفتحين وقوله والشروط للصكوك يفترض ان يكون
بالسكون على ما ظهر من كلام القاموس والمصباح حيث جعل الاشارة جمع
الشرط بفتحين بمعنى العلامة والشروط جمع الشرط بالسكون ثم الظاهر من
كلامهم ان المراد بالشرط ههنا ما هو بالفتح بمعنى الالتزام لا ما هو بالفتح بمعنى
العلامة (قوله قد يكون شرطاً للوجوب) كذا الوقت فانه شرط

فانها قالوا المعتدة اذا جاءت بولد فانكر
الزوج الولادة فشهدت القابلة بالولادة
ان النسب يثبت بشهادتها وان اتت
الامور الثلاثة لان الولادة بشرط بمعنى
العلامة فان بها يظهر ما كان موجوداً
في الرحم فكان ثابت النسب منه من حين
وجد فليكن النسب مضافاً اليها وجوباً
ولا وجوداً فتقبل شهادة النساء عليها
كما في غيرها من الحالة قال (الامام) ابو
حنيفة الولادة (شرط محض) للنسب
في حقنا لانا نبنى الحكم على الظاهر وان
كانت بمنزلة العلامة في حق من يعرف
الباطن فاكان باطناً يجعل كالمعدوم الى
ان يظهر بالولادة كالخطاب النازل جعل
كالمعدوم في حق من لم يعلم واذا صار
النسب مضافاً الى الولادة في حقنا (فلا
تثبت) الولادة (الابحجة كاملة) كما ان
النسب كذلك وهي رجلا ن اورجل
وامرأتان بخلاف ما لو كان الفراه قائماً
لانه سبب للنسب قبل الولادة وكانت
الولادة معرفة محضه وكذا اذا كان الحمل
ظاهراً او قرأ الزوج بالحبل لانه قد وجد
دليل قيام النسب وكانت الولادة معرفة
محضه (و) مثال ما كان مظهرها لصفة
العلامة (كالاحضان) المظهر لصفة الزنا
التي هو بها اعلة (للرجم) وهي كونه بين
مسلمين مستوفين للذة الجماع بعد ان
حصل لهما الدخول بنكاح صحيح فان
تلك الصفة هي الداعية الى استحقاق

مثل هذه العلة العقوبة الفحمة بعد كمال اهليتهما والاحضان ملزوم فيستدل به على ثبوتها اما انه شرط
فلان العلم بوجوب الرجم يتوقف على العلم بصفة علة الموقوف على العلم بالاحضان واما انه علامة فلاه معرفة لصفة العلة
وامارتها لو اذ كان الاحضان شرطاً هو علامة شرطاً محضاً (فلا يصح شهوده) اي الاحضان (اذا رجعوا مطلقاً) اي سواء

رجعوا مع شهود الزنا أو وجدتهم قبل القضاء أو بعده لأن العلامة لا يضاف للحكم بها ولا وجودها فلا يجوز خلافاً عما عن
 الولد أصلاً (وأمّا العلامة) وهي لغة الأمانة كالميل والنارة وأما شرعاً (أي يعرف بالحكم) لا يتعلق وجوب وجوده وهي إما محض
 أي خالص عن شوب الأقسام **٤٢٦** الباقية دال على وجود امر حتى (كالتكبير) لا تنقل من ركن إلى ركن آخر
 (ورمضان في) قوله (انت طالق قبل
 رمضان بشهر وأما معنى الشرط) كما مر
 من الإحصان والولادة (وأمّا بمعنى
 العلة) كالعمل الشرعية فإنها أمارات
 لأعمال حقيقية كاسبق (وأمّا) علامة
 (محاذ) كالعلة الحقيقية والشرط
 الحقيقي (وقد سبق أنه لا منافاة بين اجتماع
 هذه الأقسام بحسب الاعتبارات
 والحليات (الركن الثاني) من المقصد
 الثاني (في) بيان (الحاكم) على المكلف
 بالأحكام الشرعية كالوجوب والحرمة
 ونحوهما هل هو الشرع والعقل (الحاكم
 بالحسن والقبح) أي المحسن والمقبح
 للأفعال بمعنى الوجوب والحرم ونحو ذلك
 ولما كان كل من الحسن والقبح مستعملاً
 في معان ثلاثة وكان محل النزاع واحداً
 منها كما سبق في مباحث الأمر والنهي أراد
 أن يبينه فقال في تفسير الحسن (بمعنى
 استحقاق المدح) في الدنيا (والثواب)
 في العتبي هذا بالنظر إلى أفعال العباد
 وأما إذا اردنا شموله لأفعال الله تعالى
 اقتصرنا على المدح وقال في تفسير القبح
 (والذم) في الدنيا (والعقاب) في العتبي
 (هو الشرع) أي الشارع (عند الأشاعرة
 والعقل) عندهم ليس حاكماً لهما كما هو
 رأي المعتزلة ولا مدركا لهما قبل ورود
 الخطاب من الشارع كما هو رأينا بل (هو
 آلة فهم الخطاب) الوارد من الشارع
 فقط (لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
 نبعث رسولا) فإنه تعالى في التعذيب قبل
 البعث وهو يستلزم في الوجوب قبلها

لوجوب الأداء (قوله لأنفسه) والألزم أن يكون للوجوب وجوب فان الوقت
 مثلاً لو كان شرطاً للوجوب نفسه لم أن يكون لوجوب الأداء وجوب آخر
 (قوله أو توقف انعقاد علقته) إشارة إلى أن التعلق بالشرط يمنع انعقاد
 العلة بالذات عندنا لا بالحكم نفسه كما هو مذاهب الشافعي على ما تقدم بيانه
 في آخر بحث الاستنباه (قوله أي الشرط) أي ما يطلق عليه اسم
 بالشرط للمعرفة الشرط لغة وشرعاً شرع في تسميته وهو خمسة بالاستقراء على
 ما سأتى مصرحاً الأول شرط محض وهو على ما عرفه المصنف ما لا يلاحظ فيه
 صحة إضافة الحكم ولا إضاؤه بل مجرد توقفه أو توقف انعقاد علقته عليه فقد
 عرفه بتعريف يشمل الشرط المحض الحقيقي والجملي ثم ذكر كلا منهما باسم
 وجعل الحقيقي أعم من الحقيقي النفس الأمري وما كان بحكم الشرع ثم
 مثل ما كان بحكم الشرع مثاليين وقد جعل بعض الفقهاء ما كان بحكم الشرع
 من الشرط الجملي ولم يفرق بينه وبين ما كان يجعل العبد ولكل أن يصطلح على
 ما يشاء ثم الشرط الجملي على اصطلاح المصنف قد يعرف بصيغة الشرط
 كدخول حرف الشرط وقد يعرف بدلالة كلمة الشرط كالوصف في غير العين كما
 مثلهما الشارح واختلفوا في أن صيغة الشرط هل تنفك عن معناها ولا تنفك
 قال شمس الأئمة السرخسي وفطر الإسلام وصاحب المعنى لا تنفك إذ الحقيقة
 لا تنفك عن معناها وقال القاضي الإمام أبو زيد وغيرهما قد تنفك عن معناها
 إذا خرج مخرج العادة والعرف لا يخرج الشرط كقوله تعالى وكأبوهم إن علمتم
 فيهم خيراً فإنه مذكور على العادة دون الشرط إذ الغالب أن الإنسان إنما يكتب
 عنده إذ علم فيه خيراً إلا أن علم الخيرية شرط على تعديل الحقيقة لجواز الكتابة
 ولهذا تجوز الكتابة بدون علم الخيرية ولو كان شرطاً لما تجاوزت بدونه قال فخر
 الإسلام وكذا لا تنفك دلالة الشرط عن مدلوله كما لا تنفك صيغة الشرط عن
 معناها إذ الدلالة كالعناية في حق إثبات الحكم فتعتبر بصريح الشرط وعلم
 منه جواز انفكاكها عن مدلولها عند من يجوز انفكاك صيغة الشرط
 عن مدلولها (قوله حتى لا يصح الحكم) أي المشروط لأن المشروط

لأن التعذيب لازم لترك الواجب فإذا اتقى اللازم اتقى الممنوع قلنا لأنسان المراد بالتعذيب المذكور في الآية الكريمة التعذيب
 الأخرى المعترف بمفهوم الواجب لم لا يجوز أن يراد به التعذيب الدنيوي بطريق الاستدصال (ولو سلم يراد به التعذيب
 الأخرى فنتبه لاتباق استحقاقه) المعترف بمفهوم الواجب فإنه كما عرفت فيما سبق ما يستحق تاركه التعذيب لا ما يفدي

تاركه لجواز العفو كما هو الحق (وايضاً لولاه) اي لو لا كون الحاكم بهما هو الشرع بل كان العقل وكانا ذاتين في كل من الافعال
المتصفين بهما (لما تخلفا) اي الحسن والقبح فانهما اذا كانا عقليين كانا لازمين للفعل غير منفكين عنه واللازم وهو عدم التخلف
باطل لان الفعل الواحد قد يحسن تارة باعتبار وقد يقيح اخرى باعتبار آخر * ٤٢٢ * ولو كانا لازمين له لما تخلفا (كافي)
صورة (الكذب انفاذا والصدق

اهلاكاً) فان الكذب من حيث هو هو
قبح لكنه اذا تضمن انقاضي من ظالم
كان حسناً والصدق من حيث هو هو
حسن لكنه اذا تضمن اهلاكاً نبي كان
قبحاً فظنهما ليس من لوازم الافعال
وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى
كالقتل والضرب حداً وظلماً قلنا
ما ذكرتم ليس بنام لان هذا الكذب
لماتين سبباً وطريقاً الى الانجاء الواجب
كان واجباً فكان حسناً وكذا الصدق
لماتين سبباً الى الاهلاك الحرام كان
حراماً فكان قبيحاً واما القتل والضرب
فامرهما ظاهر (ولو تم) ما ذكرتم (فلا
يفيد السلب الكلّي) وهو ان لاشئ منهما
بذاتيه كما هو مدعى الاشاعة وان كان رداً
على المعتزلة حيث يقولون بالاجاب
الكلّي (و) الحاكم بالحسن والقبح هو
(العقل عند المعتزلة) لانه يعني ان لافائدة
للشرع فانه ربما يظهر انه مقتضى العقل
الحاكم عند خفاء الاقتضاء وان لم يظهر
وجه اقتضائه كافي وظائف العبادات
بل بمعنى انه يقتضى المأمورية والمنهوية
شروطاً في الكل وان لم يرد الشرع كما انه
يحكم على الله تعالى عنه بوجوب الاصلح
وحرمة تركه عندهم وليس له ان يعكس
القضية فالعقل مثبت في الكل (والشرع
مبين في البعض) الذي يخفى فيه الاقتضاء
ثم للمعتزلة في اثبات مطلوبهم طريقان
حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فذد اشار الى احدهما بقوله

يحكم الشرع حكم من احكام الشرع (قوله او الا عند تعذره) بهكذا وقع
في التلويح ولا يخفى عليك انه لو قال واما عند عدم تعذره لحسن مقابلته بقوله
اما اصلاً (قوله مثل الطهارة للصلاة) فان الصلاة لا تصح بدون الطهارة
عند امكانها بالماء او بالتيمم ولا يخفى عليك ان الفهم منه انها تصح عند تعذر
الطهارة وقد اختلفوا فيه قيل انه لو فقد الماء والتراب يجب عليه ان يصلي ويبعد
بعد وجد ان احدهما وقيل لا يجب عليه ان يصلي بل يستحب ويجب عليه القضاء
صلى او لم يصل وقيل يجب عليه ان يصلي ولا يجب عليه الامادة وقال ابو حنيفة
يحرم عليه الصلاة وتجب الامادة فافهم من كلامه انما يستقيم على القول الثالث
فقط (قوله لان معنى الشرط انما يستفاد من الابهام) حتى لو وقع الوصف
في المعين بان اشار الى امرأة وقال هذه المرأة التي تزوجها وهذه المرأة التي تدخل
الدار الامر أنه فكذلك لم يصلح دلالة على الشرط لان الشرط في المعين لغو فبقوله
هذه المرأة طالق فيلغو في الاجنبية وينجز في المنكوحة (قوله في المعين وغيره)
نحو ان تزوجت هذه المرأة او امرأة فهي طالق (قوله واما شرط في حكم العلة)
لمافرح من بيان الشرط المحض شرع في بيان الشرط في حكم العلة اي بمعناها
اعلم ان كل شرط لم يعارضه علة يصلح ان يضاف الحكم اليها فهو شرط بمعنى
العلة فيضاف الحكم اليه خلفاً عن العلة وان لم يكن له تأثير الى العلة ولا الى السبب
كحفر البئر فانه شرط للتلف وسقوط الجسم الثقيل علة له والشئ سبب محض
لافضائه اليه وليس بعلة بدليل انه لو حفر تحت موضع نام فيه انسان يحصل
السقوط بدون الشئ فعلم انه سبب لاعلة والحكم اعني التلف المقتضى للضمان
يضاف الى الشرط لا الى العلة لعدم صلاحيتها لاضافة الحكم اليها لانها امر
طبيعي حاصل بخلق الله تعالى بلاضع العبد فلا تعدى فيه فلا يصلح لاضافة التلف
المقتضى للضمان العدوان اليه ولا الى السبب ايضاً لان الشئ على الارض امر
مباح فلا يصلح ايضاً لاضافة ضمان العدوان اليه لعدم التعدى والجنابة فتعين
اضافته الى الشرط وهو الحفر الموصوف بالتعدى اعني الحفر في الطريق
او في ملك الغير وقد كان الاصل في اضافة الاحكام العلل لكونها مؤثرات فكان

(لان حسن الاحسان وقبح العدوان مر كوز في الازهان) حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة * ينبغي *
والدهرية وغيرهم بل ربما بالغ فيه غير الملمين حتى يستفحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف اغراضهم وطاوتهم ورسومتهم
ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (قلنا بالابتزاز فيه) اي ليس الاتفاق فيما ذكر على الحسن والقبح

بالعنى المتنازع فيهما وهو ما ذكر غير مرة بل بمعنى فلائمة غرض العامة وطبايعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجارى العقول والمعادات ولا نزاع في ذلك فيبطل قولهم بانا نغنى بالحسن ما ليس لفظه مدخل في استحسان الذم وبالفتح خلافه واما قولهم بانه لما ثبت المدح والذم * ٤٢٣ * واستحسان الثواب والعقاب في الشاهد فكذا في الغائب قياسا ولا يخفى ضعفه كيف وغير المتشرع ربما لا يقول

يدعى ان لا يضاف الحكم الى الشرط اصلا لعدم التأثر به كما لا يضاف اليه في العلة العقلية لكن العلة الشرعية لما لم تكن عللا بذواتها بل هي في الحقيقة امارات على الاحكام كالشروط وللشرط شبه لها من حيث انه يتعلق به الوجود كما يتعلق بالعلة الوجوب استقام ان يخلف الشرط العلة فاقيم مقامها في ضمان النفس والاموال عند تعذر الاضافة الى العلة اذا وصف بالتعدى كما في حفر البئر في الطريق او في ملك الغير وشق الزق اذا كان فيه ما يعوق قطع حبل القنديل فان كلا منها شرط لكونها رفعا لما منع ولا يمارضها علة صالحة لاضافة الحكم اليها فان سقوط الجسم الثقيل وسيلان المايح علة للتلف لكن لا تصلح لاضافة التلف اليها لكونها امرا طبيعيا فلا تعارض الشرط فيضمن صاحب الشرط حتى لو وجدت العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا عبرة بالسبب حيث بل يضاف الحكم الى العلة كما لو شهد قوم بان رجل اعلق امرأته الغير المدخول بها بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ونصف المهر فاذا رجع شهود دخول الدار وشهود التعليق جميعا فضمن ماداء الزوج الى المرأة من نصف المهر على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل بالحكم بالعلة فكملت العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا اعتبار للشرط بخلاف ما اذا رجع شهود الشرط فقط حيث ضمنوا ماداء الزوج وحدهم على ما ذكره فخر الاسلام وصاحب التنقيح لانهم شهدوا الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واما على ما ذكره في اصول شمس الأئمة وابي اليسر فهم لا يضمنون شيئا والحاصل ان الشرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فلا بد لنا من امثلة ثلاثة الاول مثال ما ليس فيه معارضة العلة اصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط على ما ذكرناه واختلفوا في وجوب الضمان عليهم فاجوبه فخر الاسلام ومن تبعه ومنعه شمس الأئمة وابي اليسر والثاني مثال ما يخالف الاول اعني ما يوجد فيه معارضة العلة

بدار الآخرة والثواب والعقاب والى الآخر بقوله (ولان من) كانه غرض من الاغراض و (استوى في) تحصيل (غرضه الصدق والكذب ومن قدر على الانتاذا) اي انتاذا شخص اشرف على الهلاك ونخلصه (و) من قدر (على الاهلاك يختار) الاول (الصدق) و (يختار الثاني) (الانتاذا وما هو) اي اختيارهما ذلك (الاحسنهما) اي الصدق والانتاذا (عقلا قلنا) لانسلم انه ليس الاحسنهما عقلا (بل لكون الاول) اي اختيار الصدق (اصح) اي انب لمصلحة العالم ووافق لغرض العامة والاستواء المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا يحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلانسلم اشارة الصدق قطعاً وانما القطع بذلك عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عند وقوع المقدر المفروض (و) كون (الثاني) وهو اختيار الانتاذا (اليق برقة الجنسية) (المجبولة في الطبيعة) وسببها انه يتصور مثل تلك الحالة لنفسه فيجرب استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالمجمله لانسلم ان اشارة الصدق والانتاذا عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو احسنهما عند الله على ما هو المتنازع فيه بل الامر آخر

واما الاثر ايمان فقد اشار الى احدهما بقوله (ولانه لولا) اي لولا كون العقل حاكما بالحسن والفتح بل كانا شرعيين (كان التكليف) ايضا (شرعيا فلزم الختام الرسل) فلا يفيد البعثة وذلك لان المكلف لو قال في جواب انظر في مجزئي كي تعلم صدق لا انظر حتى يجب على لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب ما لم يثبت الشرع اذ لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم يثبت الشرع لان ثبوته نظري

لا ضروري لم يمكن للرسول الزامه النظر وهو المعنى بالاخام واجات الاشاعة عنه بجوابين احدهما جدلي والاخر حلي اشار الى
الجدلي بقوله (واجب بانه مشترك الازام) وحقيقته الجاه الخصم الى الاعتراف بتعصن دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق
عنده في صورة النزاع وتقريره ان لا المكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ٤٢٤ مالم انظر لان وجوبه نظري يفقر الى

ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد
مطلقا وفي الالهييات سيما اذا كان طريق
الاستدلال ماسبق من انه مقدمة للمعرفة
الواجبة مطلقا فان قيل بل هي
من النظريات الحياتية التي يتبين لها العاقل
يادني التفات او اصغى الى ما يدكره
الشارع من المقدمات قلنا لو سلم فله
ان لا يلتفت ولا يصغي ويلزم الاخام
واشار الى الحلي بقوله (وان الوجوب
على المكلف) في نفس الامر (لا يتوقف
على العلم به) اي بالوجوب فان صحة الزام
النظر انما يتوقف على وجوب النظر
وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه
بذلك والمتوقف على النظر هو علمه بذلك
لا صحة فلهما في نفس الامر فالمكلف
ان اراد نفس الوجوب والثبوت لم يصح
قوله لا يثبت الشرع مالم انظر وان اراد
العلم به لم يصح قوله لا انظر مالم
يجب وان اراد في الوجود التحقق
وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب
على مالم يثبت الشرع لان الوجوب عليه
لا يتوقف على العلم بالوجوب بل يتوقف
على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب
يتوقف على الوجوب مثلا يكون جهلا
وان خص ارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع
مالم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر
مالم يجب صح جميع المقدمات لكن تغفل
صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا
قياس صحته مآدته في فساد صورته (و)
اقول (هذا) الجواب الذي سمعوه حلا
(لا يدفع لزوم الاخام) على رأى الاشاعة

الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجح شهود الشرط والتعليق جميعا
او شهود التعليق فقط والثالث مثال ما يوجد فيه معارضة العلة الغير الصالحة
لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة ارطال فقده
حرثم قال وان حل احد قيد العبد فهو حر فشهد شاهد ان بان القيد عشرة ارطال
وقضى القاضي بعتق العبد لحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية ارطال فنقد ابى
حديفة يعنى الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي يفذ ظاهرا وباطنا
لا يثبت على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيائه عن البطان باثبات
ان تصرف الشهود به مقدما بطريق الاقضاء واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا
تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير صالحة
للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع
مال نفسه او اكل طعام نفسه فنعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة
ارطال والشهود قد قعدوا وبالكذب المحض فيجب الضمان عليهم بسبب تعددهم
وقال ينفذ القضاء ظاهرا وباطنا لانه بنى على الحجة لان العدالة الظاهرة دليل
الصدق في ظاهرا فتعبر حجة في وجوب العمل واذ لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا
بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود (قوله بخلاف ايقاعه
نفسه) اي ايقاعه في بئر العدو اعنى في الطريق او في ملك الغير (قوله
لاضافته) تعليل لقوله صالح لاصلته له وصلته محذوفة اي صالح لاضافة
الحكم اليه لاضافته الى الاختيار (قوله احتراز عن الشرط التعليق) مثل
ان دخلت الدار فانت ظالقي فان الفعل المختار فيه وهو التعليق لم يعترض على
الشرط بل هو بالعكس فلم يكن سابقا (قوله لكنه مباح) اعترض بانه
مشعر بانه لو كان الماشي متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير
اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان
الحافر المتعدى واجب بان مراده الماشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض
الصور كما اذا كان في ملك الغير ورد بان الحفر ايضا كذلك والظاهر ان تقييد الماشي
بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن اصحاب الشافعي انه

لان المكلف لو قال لا صدق ولا انظر في مجرتك حتى اعلم بوجوبهما على ولا اعلم به حتى يثبت الشرع عندي ولا يثبت الا لضمان
عندي حتى انظر لا يمكن الزامه بمجرد ان يقال الوجوب عليك لا يتوقف على علمك به كما لا يخفى وهذا لا يرد علينا الا ناعول قوله لا اعلم به حتى
يثبت الشرع عندي مردود لان النبي حينئذ ان يقول علمك به لا يتوقف على ثبوت الشرع عندك بل علمك يكفي لا يراكه فالك اذا تأملت

ان دعواي وان كانت خيرا يحتمل الصدق والكذب لكنهما ان كانا صادقة فكذبها خسرت خيرا تامينا في العاجل والاجل
وكذا ان كانت كاذبة فصدقتها فلا بد من التمييز بينهما ولا يحصل الا بالنظر في المعجزة وهو امر لا ضرر فيه لا عاجلا ولا آجلا
ولادافع للضرر المظنون لرحمان طرفه الصدق وكل ما يدفع الضرر المظنون بل الشكوك واجب عقلا بمعنى ان العقل يذركه
لانه يحكم به فان السمع المكلف هذا لم يتق له بعد ذلك عذرا اصلا فكيف الا فقاموا اشار الى الطريق الثاني من الطريقين الا انهم
يقوله (ولاية لولاه) اي لولا كون العقل حاكما لهما بل كانا شرعيين (لزم) بمحالاته الاول في حق الله تعالى هو (ان لا يقبح منه
تعالى شيء قبل السمع فلزم جواز كذبه) تعالى عنه علوا كبيرا (و) جواز (اظهار المعجزة على يد الكاذب) وفي كل منهما ابطال
البيضة والشرائح والتباس النبي بالمتنبي وغير ذلك من المفاسد (فلا يقبح) شيء من الكذب واظهار المعجزة على يده (بعده) اي
بعد السمع (ايضال الدور) فان حجة السمع موقوفة على صدقه فلزم الدور (و) الثاني في العمد وهو (ان لا يقبح الكفر من الممكن
منه ومن العلم بحاله) اي حال الكفر * (٤٢٥) مما يترتب عليه عاجلا وآجلا (قبل السمع) وان قبح بعده لعدم الدور
(واجب) عن الاول من قبل الاشاعة

لا ضمان على الحافر عند تعدى الماشي كذا في التلويح (قوله مع انه غير
واجب) كما اذا نام انسان في موضع وحفر الحافر تحته يحصل السقوط بدون
الشيء مع تحقق الضمان فيه فيضاف الى الحفر (قوله على وجه نعر الطائر)
من الضمير من باب التفعيل وهذا التيد حصل الفرق بين هذه الصورة وبين
ما سأتى في الكتاب من قوله وقبح باب قفص حيث جعل هذه الصورة في معنى
العله حتى لزم الضمان بالاتفاق وجعل الصورة الالية في معنى السبب حتى
لم يلزم الضمان (قوله عن صورة العلة) وانما قال عن صورة العلة لان
الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما تقرر في محله ان التعلق بمع العلية الى
وجود الشرط فلا بد ان يثبت الشرط حتى تنعقد العلة ثم في تأخره عن صورة
العله نظر ان قد يتقدم عليها ايضا في مثل ان دخلت الدار فانت طالق فان صورة
العله هي قوله انت طالق والجواب ان المراد بالشرط المحض ليس قوله ان دخلت
الدار بل دخولها الدار وهو متأخر في الوجود عن قوله انت طالق (قوله بخلاف
سوق الدابة) لان السوق معنى حامل للدابة على الذهاب على طبع السائق
كرها فيتقل الفعل الى المكره (قوله وقبح باب قفص) اي لاعلى وجه
الضمير والاقهو شرط في معنى العلة على ما تقدم (قوله حيث لا يضمن) اي

(بانا لانسلم الامتناع العقلي) في الكذب
وخلق المعجزة (وان جزئنا بعدهما)
فانهما من الممكنات وقد رتبته شاملة
لجميعها فلا امتناع عقليا (ولو سلم)
امتناعها عقلا (فلا نسلم انه) اي
امتناعها عقلا (للقبح عقلا جواز
كونه) اي امتناعها (لا امر آخر)
كما ستراهما لا تنبأ س النبي بالمتنبي
وكانتفاء لازم الدليل الذي هو المعجز لان
وجه الدلالة لازم لكل دليل وهو
متفق في المعجزة في يد الكاذب والالبكان
الكاذب صادقا وانتفاء اللازم ملزوم
انتفاء الملزوم (و) اجيب عن الثاني
من قبلهم ايضا (بان) وجود المعنى
(المتنازع فيه) وهو التحريم الشرعي

(قبل الشرح ممنوع) فيما ذكرتم من الصورة (وغيره لا يضر) لانه خارج عن البحث (وتمن) معاشر الخفية (نقول شيء منها)
اي من ادلة المعتزلة على تقدير صحتها وتمسكهم بها (لبيد الحاكمة) للعقل والوجوبية له كما هو مقصودهم وانما يفيد
ان حجة بعض الافعال وقبحه معلوم بالعقل ورد الشرع ام لا ونحن لا ننكره (والمتنازع) عند علمائنا الخفية وهو الحق
المتوسط بين الافراط والتفريط (ان الحسنة في الكل) اي فيما ادرك جهة حسنة قبل الشرع اولم يذرك (هو الشرع)
اي الشارع لا العقل لوجهين اشار الى الاول بقوله (لان العقل آلة) لانه نور في عين الانسان مثل الشمس في ملكوت الارض
يضيء به الطريق الذي مبدؤه من حيث ينهي اليه اثر الحواس (عاجزة) بنفسها لان الآلة لا تعمل بدون الفاعل فكيف يكون
حاكما على الاطلاق قال ابن سينا العقل آلة اعطيت ليدرك العبودية لا لتصرف في امر الربوبية والعجب ان رئيس من قصارى
الخير هم التمسك بالعقل وعدم الاعتماد باليقول لا يجعل العقل الآلة للدور والمعتزلة الذين يعدون انفسهم اصحاب عدل وتوحيد
يجعلون العقل حاكما على الاطلاق وما هو الاظم وقريب من الاشراك و اشار الى الثاني بقوله (ولا ينفك) العقل (عن الهوى)

فإن العقل الذي هو مناط التكليف غير موجود في أول الفطرة. وهوى النفس غالبة لكثرة الدواعي فإذا حدث العقل حدث مغلوبا إلا أن شاء الله تعالى من الخواص والمغلوب في مقابلة الغالب كعدم فعله كما ينفسه أعمال المغلوب في مقابلة الغالب فإن قيل لو لم يكن العقل موجبا بنفسه لما جاز نسبة الأحكام إلى العقل واللازم باطل أما الملازمة فلأن العقل ثابتة بالعقل فلو لم يعتبر بحكم العقل لم يعتبر بالعقل فلم تجز نسبة الأحكام إليها وأما بطلان اللازم فلصححة القياس بالاتفاق قلنا تلك النسبة ليست لكون العقل علّة موجبة بل الموجب هو الله تعالى إلا أن يجابه غيب عنا في الوقوف عليه حرج عظيم فاضافي الأحكام إلى العقل وجعل العقل آلة لمعرفة ذلك تيسيرا علينا (وإن كان) العقل (مبينا) للحسن والقبح ومدركا لهما بخلق الله تعالى العلم بعد توجهه بلا كسب أو معة وإن لم يرد الشرع (في البعض) الذي يتوقف عليه الشرع كعرفة الله تعالى والنظر فيها وتصديق النبي في أول أقواله والنظر في معجزاته فإن معرفة الله تعالى واجبة بالإجماع بمعنى استحقاق فاعلمها الثواب وتاركها العقاب ووجوبها مدرك بالعقل إذ لو كان بالشرع لكان بنص موجب والنص إنما يوجد عند المكلف إذا ثبت صدق ناقله عنده وهو أن ثبت بالعقل ثبت المطلوب وإن ثبت بالنص لزّم توقف **٤٢٦** الشيء على نفسه لأن الاعتماد

بالنص يتوقف على صدق الناقل فإذا وجبت المعرفة بالعقل وجب النظر فيها أيضا بالعقل لأنه أمر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق العقلي الذي هو المعرفة وكل ما هو كذلك فهو واجب عقلا أما كون النظر مقدورا فظاهر وأما توقف المعرفة عليه فلا لأنها ليست بضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري إلا ما يتوقف على النظر ويحصل به وأما وجوبه فثلا يلزم التكليف بالتحال وأما عقابته فلثبعية وكذا تصدق النبي في أول أقواله واجب بالعقل إذ لو كان بالشرع لكان بالنص وهو إنما يوجد عند المكلف إذا ثبت صدق ناقله عنده فيلزم إما الدور أو التسلسل أو ثبوت

عند أبي حنيفة وأبي يوسف خلافا لمحمد فإن عنده بضمن القامح بناء على أن فعل الطير والدابة هدر شرعا فلا يصلح لإضافة الحكم أي التلف إليه ولا يتم ما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلها ما لم يخلق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان الماء فيضاض الحكم إلى الشرط بالضرورة فيضمن الشرط قلنا أنه إن أريد أن فعل الطير والدابة هدر في إضافة الحكم إليه فهو مسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع الحكم عن الشرط وإن أريد أنه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فهو ممنوع كما إذا أرسل شخص كلبه على صيد فالعن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لأن فعله وهو الميل عن السنن هدر في إضافة الحكم إليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع إضافة الفعل عن المرسل (قوله كأول شرطين) أي المراد بالشرطين ههنا الفعلان اللذان يتعلق بهما الجزء كالطلاق مثلا ولا يقع إلا بهما لا بإحدهما سواء كانا متغايرين حقيقة أو لا بل يكون فعلا واحدا متعلقا بشئتين متغايرين في تغاير باعتبارهما والثاني كما ذكره الشارح نحو أن دخلت هذبه الدار وهذبه الدار فانت طالق فإنه شرط واحد في الحقيقة متغاير باعتبار متعلقه أعني الدار ولا بد من وجودهما لوقوع الجزء إلا أن ينوي الوقوع بإحدهما فإنه يصدق لأنه نوى ما يمكن تصحيحه بانحرف الشرط وتقديم الجزء على الشرط وفيه تخطيط

المدعى وكذا النظر في المجزئة واجب بالعقل إذ لو كان بالشرع لزّم ثبوت الشرع عند المكلف قبل ثبوته عنده لأنه إنما ثبت عنده بعد دلالة المجزئة على صدق النبي فلو وجب النظر فيها بالشرع لزّم ما ذكرنا فإذا ثبت وجوب كل مما ذكرنا عقلا ثبت حرمة اضدادها عقلا فثبت الحسن والقبح العقليان لأن الوجوب والحرمة إخص منهما وثبوت الإخص يستلزم ثبوت الأعم (فهو) أي إذا ثبت أن العقل ليس بحاكم بل مبين في البعض ثبت أن العقل (غير معتبر ككل الاعتبار) في مواجب التكليف (فلا يكلف بالإيمان الصبي العاقل) بمجرد العقل وعليه مشايخنا من أهل السنة كابن زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة وقال الشيخ أبو منصور يكلف به ويحب عليه وهو قول كثير من مشايخ العراق والفرق بين هذا وبين قول المعتزلة أنهم يجعلون العقل موجبا بنفسه وهؤلاء يقولون العقل معرف لا يجاب الله تعالى كالخطاب قالوا الصحيح ما ذهب إليه مشايخنا لأن الإيجاب عليه مخالف لظاهر النص وظاهر الرواية (ولا) يكلف أيضا بالإيمان (من لم يبلغه الدعوة)

سواء كان في شاهق الجبل او في دار الحرب او نحو ذلك حتى اذا لم يعتقد اكثر ولا ايماناً لا بعد بان فان الوجوب اذا تعطل عن الصبي سقط عن هذا لان الجهل قد يلحق بالضبا في سقوط الصلوات عن اسلم في دار الحرب ولم يهاجر كما سقطت عن الصبي فيجوز ان يلحق به ايضا في سقوط وجوب الاستدلال (قبل ادراك زمان التجربة) وهو مدة يتمكن فيها العاقل من الاستدلال على معرفة الله ودرك العواقب وليس لتحديد هذا الزمان وبيان مقدار ذلك دليل قاطع بل في علم الله تعالى ان تحقق بعديه والاقتلا لانه متفاوت بحسب تفاوت الاشخاص وان روى عن النبي عليه السلام العمر الذي اغذرت الله فيه الى ابن آدم ستون سنة وعن مجاهد ما بين العشرين الى الستين وقيل ثمانى عشرة وسبع عشرة وسياق زيادة تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا لم يكلف الصبي العاقل بالايمان (فلا ترد مر اهقفة نافلة) عن الاعتقاد بالايمان والكفر (لم تصف) اى لم تعبر عن ايمان وكفر (نحت) زوج (مسلم بين) ابون (مسلمين) فاذا لم ترد لم تبين من زوجها ولما اذا بلغت كذلك كانت مرتدة وبانت من زوجها وكذا لو خفلت وهي (٤٢٧) مر اهقفة قوصفت الكفر كذا في الجامع الكبير وكذا من في الشاهق ونحوه

على نفسه ولا بد من قيام الملك عند آخرهما لانه طال تزول الجزاء المقتدر الى الملك والاول قد يكون بعطف احد هما على الآخر والجزاء وخر عنهما وحرف الشرط مكرر نحو ان كنت زيدا وان كنت عمرا فانت طالق فينتد لا يقع الطلاق حتى يكلمهما على قول محمد ويقع باحدهما على ما روى عن ابى يوسف والخيار قول محمد لانه عطف شرطهما على آخر مثله ولا حكم في ذكر الجزاء فينتد بهما فصولا شرطها واحد فلا يقع الا بوجوبه وان الملك شرط عند آخرهما او تصح النية باخذهما المتقدم وقد يكون بعطف مع تكرر حرف الشرط والجزاء وخر نحو ان اكلت ان لبست فانت طالق فينتد بقدم الآخر ويؤخر المقدم ولا يقع الطلاق ما لم تلبس ثم تأكل وكذا اذا كان الجزاء مقدا على ما في الفتاوى فيكون الاخر شرط الاعتقاد والاول شرط الانحلال فكانه قال لها عند التلبس ان اكلت فانت طالق فشرط قيام الملك عند التلبس لان اليقين لا يتعقد الا في الملك او مضافة اليه فان كانت في ملكه عطف التلبس يتعقد اليقين المعلق على الاكل والاقتلا وقال الامام الزهدي ان هذا في العربي ولو ما في الفارسية فيقدم المتقدم ويؤخر المؤخر وعمله الامام الزهدي بانهم لا يريدون به الاعطاف الجزاء بمجتمها او بكل واحد منها وهو الاظهر لانهم يريدون به التغليظ على انفسهم بايمان ككثيرة لكن يذكرون

وصرح به فخر الاسلام (ولا يهدر كل الاهدار) عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبار اى العقل غير متروك كل الترك لانه وان لم يكن حاكما بالحسن والقبح لكنه مدرك لهما كما سبق (فيعتبر ايمان صبي عاقل وكفره اذا اعتقد) ما اوجبهما سواء (وصف) كلامهما وعبر عنهما (اولا وترد مر اهقفة وصف) الكفر لان التوجه اليه دليل ادراك زمان التجربة (فتبين من زوجها) بلا مهر قبل الدخول ومعه بعده كما هو سائر المرتبات (وهذا) الذي ذكرنا من كون العقل مدركا لحسن بعض الاشياء التي ذكرنا وقبح اضدادها (هو الحمل لقول الامام) ابى حنيفة (لا عذر لاحد

في الجهل بانطالق القيام الآفاق والافق) الدالة قطعا على وجود الصانع المصادر العالم المريد (وبعذر في الشرايع) اى المشروعة الموقوفة على الشرع (الى قيام الحجة) من قبل الشارع (و) اقول (لعل الاصل) الذي تمسك به الامام في هذا المقام (قوله تعالى اولم نعمركم ما يتذكروا) من تذكر ووجاءكم التذير) اعلم ان اصحابنا رجعهم الله تعالى نقلوا في كتبهم عن الامام مسائل فخالق رأي القرين ولم يذكرها في قوله عليه وقت ادبى نظرى القاصر وفكرى الفاتر الى انها مستنبطة من الآية الكريمة لكنى المالم اظفر في كلام احد بالتصريح به ولا بالاشارة اليه قلت لعل الاصل قوله ولم اجزم به فلنعد المسائل اولاً ثم نبين وجه الثالث واستنباطها منها فاقول وبالله التوفيق ويده مقاليد التحقق المسئلة الاولى ان العقل ليس بحاكم في الحسن والقبح الثانية ان العقل مدرك لحسن بعض الاشياء وقبح البعض قبل ورود الشرع والثالثة ان مجرد العقل لا يكفي لهذا الادراك كما ذهب اليه المعتزلة بل لابد من زمان التجربة الرابعة ان هذا الزمان غير مقدر بمقدار معين الخامسة ان العقل لا يكفي في ادراك حسن الشرايع بل لابد فيه من بيان الشارع واما وجه استنباطها منها فوقوف على بيان معناها

وهو ان الكفرة يتركوا الايمان والعمل الصالح لما قالوا في جهنم ربنا اخرجنا فعلم صالحا غير الذي كنا نعمل قال الله تعالى في جوابهم على سبيل التوبيخ اولم نعمركم الآية يعني لم يبق لكم عذر في ترك الايمان والعمل الصالح في الدنيا حتى تموتوا فانا قد عمرناكم فيها مدة يمكن العاقل فيها من التفكير في الافاق والانفس والتذكر للايمان والمعرفة وارسلنا اليكم نذيرا بين لكم الاحكام والشرائع فوجه استنباط الاولى ان اهل التفسير صرحوا بان ما يتذكر فيه متناول كل عمر تمكن المكلف فيه من التفكير والتذكر ولا شك ان العقول بحسب الاشخاص متفاوتة فرب شخص يتأني عنه الاستدلال بعدار بعين سنة ورب شخص يستعمل بعد البلوغ بل قبله ولو كان العقل حاكما لوجب الايمان على الصبي العاقل مطلقا كما ذهب اليه المعتزلة والاية تنافيه ووجه استنباط الثانية ان العقل لو لم يذكر كسما لما وُجِج على تارك الاستدلال بشعيرهم مدة يتمكنون فيها منه ووجه الثالثة ظاهرا فان ما عايزه عن ذلك الزمان وكذا الرابعة فان ما بهم لم يلحقه بيان شاف واما وجه الخامسة فهو ان الآية لما افاد ادراك العقل لحسن الايمان قبل الشرع افاد آجزها اعنى قوله وجاءكم النذير ما ذكرنا لان الافادة خير من الاعادة والتأسيس ﴿٤٢٨﴾ اولى من التأكيد (الركن الثالث)

من المقصد الثاني (في بيان) (المحكوم به) وهو الفعل الذي يتعلق به خطاب الشارع (وهو) انواع (اربعة) الاول (حقوق الله تعالى خاصة) وهو ما يتعلق به النفع العلم للعالم من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والافيا اعتبار الخلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله ما في السموات والارض وباعتبار الضرر والانتفاع هو متعال عن الكل وسيأتي بيان انواعها (و) النوع الثاني (حقوق العباد خاصة) وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرفة مال الغير (كبدل المتلفات) ونحوه من بدل المغضوب والدية ومالك البيع والتمن ومالك النكاح والطلاق وما اشبهها (و) النوع الثالث (ما اجتماعيه)

الجزء بعد ما اختصوا لم لا يخفى عليك ان هذا فيما اذا لم يكن الشرط الثاني تفرجا على الاول عاتية فان كان كذلك كان كل شرط في موضعه بلا تقديم ولا تأخير نحو ان اكلت ان شربت فانت طالق فان اكل ثم شرب يقع الطلاق وان عكس لا ولو قال ان شربت ان اكلت يؤخر الاول ويقدم الثاني والاصل فيه انه متى كانا مرتين عرفا اضربت كلمة ثم واذا لم يكونا مرتين عرفا لم يثبت العطف بينهما لاعرفا ولا ذكرا في اقر كل شرط في موضعه لا يتصل الجزاء باحد الشرطين وقد يكون توسط الجزاء بين الشرطين مع تكرر حرف الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان قلت فلا يقرر كل شرط في موضعه ويكون الاول شرط الاعتقاد والثاني شرط الانحلال فلو دخلت ثم قلت طلقت وان عكست لا على ما صرح به الامام الزاهدي وقد يكون بلا تكرر حرف الشرط والجزء مقدم نحو ان طالق ان اكلت كذا وشربت كذا وتكلمت كذا فانه لا يقع الطلاق حتى يجتمع الكل الا ان يشؤى الوقوع بكل واحد منها وكذا لو اخرج الجزاء عنهما على ما روي عن ابي القاسم الصفيان والاصل انه اذا كرر اداة الشرط بلا عطفة والوقوع يتوقف على وجودها سواء قدم الجزاء او اخر عنها او وسط بينهما لكن الاول شرط الاعتقاد والثاني شرط الانحلال ولا بد من الملك عندهما وان كرر العطف

اي حق الله تعالى وحق العبد (والاول غالب كحد المقدف) فانه مشتق على حقين بالاجماع فان شرعه لم يفرق بين الارث والعتق عن المقدوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه حد اذا جرد دليل على ان فيه حق الله تعالى لان هذا راجع عندنا حتى لا يجرى فيه الارث ولا يسقط بالعفو الا في رواية عن ابي يوسف ويجرى فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة في كلمة واحدة وفي كليات متفرقة لا يقام عليه الاحد واحد وعند الشافعي حق العبد فيه غالب فيجوز فيه العفو والارث ولا يجوز فيه التداخل (و) النوع الرابع (العكس) وهو ما اجتماعيه والثاني غالب (كالقصاص) فان فيه حق الله تعالى لانه يسقط بالشبهات كالحدود والخاصة وانه يجب جزاء للفعل حتى تقتل الجماعة بالواحد واجزية الاعمال يجب حقا لله تعالى ولكن حق العبد راجح لما ان وجوده بطريق المماثلة وفيه معنى القابلة بالمثل من هذا الوجه فم ان حق العبد فيه راجح اليه اشار قوله تعالى ولكم في القصاص حياة ولهذا يستوفيه الولي ويجرى فيه الارث ويصح الاعتياض والعفو عنه

بالاجماع ولم يوجد قسم آخر اجمع فيه حق الله تعالى وحق المصطفى على التساوي في اعتبار الشارح (وحقوق الله تعالى) انواع
 (عمالية) بحكم الاستقراء النوع الاول (عبادات خالصة كالايان وفروعه) وهي سائر العبادات لا ينشأها على الايمان واحتياجها
 الي ضرورة ان من لم يصدق بالله تعالى لم تصور منه التقرب اليه (وفيها) اي في الايمان وفروعه (اصول وفروع وزوائد) بمعنى ان
 في جملة الفروع اعتدلا ومحققا وزوائد لا يعني ان كل واحدة من الفروع يشتمل على ثلاثة وتكون الطاعات من فروع الايمان وزوائد
 لا ينافي كونها في نفسها ماله اصل والمحقق به وزوائد (فالايان اصله التصديق) بمعنى اذمان القلب وقوله بوجود الصانع
 ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وجميع ما علم بحديثه بالضرورة على ما هو معنى الايمان في اللغة
 الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فبسه
 على ان المراد بالايان معنى الغوى والمخالفة لخصائص في المؤمن به فعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن
 وراست كوي داشت وهو المراد بالتصديق الذي يحطه المتطهرون احد قسمي العلم كما صرح به ابن سينا ولهذا افسره
 السلف بالاعتقاد والشرفة مع اتفاقهم **٤٢٩** على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي كما يعرفون ابناءهم ويستيقنون
 امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا

فان قدم الجزاء او يوظف فالوقوع يتوقف على احدهما وان اخرج عنهما فالوقوع
 يتوقف عليهما وان لم يكر حرف الشرط فلا يقع حتى يوجد الكل سواء قدم
 الجزاء او اخرج ولو عطف باو فالشرط احدهما كافي للخلاصة جلف لا يكلم فلانا
 او فلانا فكلم احدهما بحيث (قوله بحسب الوجود) اي لا يحسب التكلم تأمل
 (قوله طلقت اتفاقا) وانجذلت اليقين ايضا لوجود الشرط حتى لو دخلت مرة
 اخرى لا يقع الطلاق لان اللفظ لا يدل على التكرار (قوله وان المتها
 قد دخلت الدارين) اي بعد انقضاء العدة (قوله لم تطلق اتفاقا) لانحلال اليقين
 بالداخل لال جزاء في صورتين اما في الصورة الاولى فظاهر واما في الثانية
 فلان الجزاء لا ينزل الا عند الشرط الثاني ولم يوجد المالك عنده وهو شرط لنزول
 الجزاء (قوله عندنا) احتراز عن قول زفر حيث قال لا تطلق في هذه الصورة
 ايضا مستدلا بان الشرطين في حكم الطلاق كشي واحد من حيث لا يقع
 الطلاق في الايهما و لو كان الشرط واحد الما وقع الطلاق بدون المالك فكذا هذا
 قلنا ان المالك انما يشترط في وقت التعليق وفي وقت حدوث الشرط اما في وقت
 التعليق فليكون الجزاء غالب الوجود استعجابا الى وقت حدوث الشرط فان المالك
 اذا كان موجودا وقت التعليق فالظاهر بقاؤه الى حدوث الشرط واما في وقت

فان يكونوا مصدقين به (ولاحقة الاقرار)
 باللسان لكونه ترجمة عما في الضمير ودلايلا
 على تصديق القلب وليس باصل لان
 معدن التصديق هو القلب ولهذا
 يسقط الاقرار عند تعذره كافي الاخرس
 او نرسه كما في المكره هذا
 عند بعض العلماء كشمس الائمة
 وفخر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند
 بعضهم الايمان هو التصديق وحده
 والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا
 حتى لو صدق بالقلب وام يقر باللسان
 مع تمكنه منه يكون مؤمنا عند الله تعالى
 وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل
 القلب خفاء فنظمت الاحكام بدليله الذي
 هو الاقرار (وزوائد الاعمال) لما ورد
 في الحديث انه لا ايمان بدون الاعمال نفا

لصفة الكمال بناء على انها من سمات الايمان ومكملاته الزائمة عليه (والفروع اصلها الصلاة) لانها عماد الدين وتالية الايمان
 شرعت شكر النعم الظاهرة والباطية لما فيها من اعمال الجوارح وافعال القلب ليكنها لما صارت قرينة بواسطة الكعبة التي عظمها
 الله تعالى كانت دون الايمان التي صلح قرينة لا بواسطة فلذا صارت من فروع الايمان (ولاحقها الزكاة) المتعلقة باحد جزئي
 نعمته الدنيا فانها ضربان نعمة البدن اصل ونعمة المالك وهي اذن من الضلوة لان نعمة البدن اصل ونعمة المالك فرع اذ المالك
 وقاية النفس (ثم الصوم) فانه وان كان عبادة بدنية لكنه شرع رياضة وقهر النفس فلا يصير قرينة الا بواسطة النفس
 المثلة الى الشهوات وهي صفة فيج فيها ولا تقع في صفة الفقر فكانت النفس اقوى في كونها واسطة (ثم الحج) الذي هو زيارة
 البيت العظيم بافعال واوقات وامكنة مخصوصات وهي عبادات تهمجرة من الاوطان والجلان فكان دون الصوم بل كانه وسيلة اليه
 فانه لما هجر الاوطان وجانب الاهل والاولاد انقطع عنه مواد الشهوات وضعفت نفسه وقدر على قهرها بالصوم (ثم الجهاد)
 لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان (وزوائد السن والاداب) فانها ليست بواجبة بل شرعت مكملات للقرائن
 زيادة عليها فلم تكن مقصودة (و) النوع الثاني من حقوق الله تعالى (عبادة فيها مؤونة كصدقة الفطر) فان جهات العبادة

فيها كثيرة حتى نسميها صدقة وكونها طهارة للصائم واشتراط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤونة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات المالية فوجب في مال الصبي والمجنون الغنيين اعتبار الجانب المؤونة خلافاً لحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها ارجح (و) النوع الثالث منها (مؤونة فيها عبادة كالعشر) وقد سبق تحقيقه فلا يندأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالجراح على المسلم وبضعف عند ابى يوسف وينقلب خراجاً عند ابى حنيفة (و) الرابع (مؤونة فيها عقوبة كالخراج) وقد سبق تحقيقه ايضا فلا يندأ على المسلم لكن يبقى لانه لا يتردد بين المؤونة والعقوبة كما يبتدل بالسك (و) الخامس (حقوق دائرة بينهما) اى بين العبادة والعقوبة (كالكفارات) فان في ادائها معنى العبادة لانها تؤدى عنها محض العبادة وهو الصوم والحج والاطعام ونحوه بطريق القنوى ويؤمر من هي عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى عنه كرها في العبادات والشرع لم يفرض الى المكلف اقامة شئ من العقوبات على نفسه بل الى الامة يستوفون بطريق الجزى وفي وجوبها معنى العقوبة لانها لم تجب الاجزى لفعول المحظور الذي يوجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها استارات للذنوب (فإن تجب) الكفارات (على المسبب) تكافر البئر لان الكفارة جزاء المباشرة وهي * (٤٣٠) * ان يتصل فعه بغيره يتحدث معه التلف

لا التسبب وهو ان يتصل اثر فعله بغيره لاحقيقة فعله (و) لاعلى (الصبي) لان فعله من حيث هو فعله لا يوجب الجزاء لانه لا يوصف بالتصير (والغالب) من جهة العبادة والعقوبة في الكفارة (هو العبادة) لان الكفارة صوم واعتاق وصدقة ويؤمر بهما بطريق القنوى دون الجزى ولانها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطى والناسى والمكروه ولو كانت جهة العقوبة فيها راحة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذا المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية فان جهة العبادة لم تمنع الوجوب على هؤلاء وجهة العقوبة تمنع والاصل عدم الوجوب فلا يثبت بالسك (فيما سوى)

احدوث الشرط فلصحة نزول الجزاء لا لصحة وجود الشرط بل لبل انها لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولو كان الملك شرطا لصحة وجود الشرط وحدوثه لما انحلت اليمين بوجودهما في غير الملك ولان قضاء اليمين لان محلها ذم الخالف فتبقى ببقائها فلا يشترط الملك الا عند الشرط الثاني بعد وقت التعليق لانه حال نزول الجزاء المنقتر الى الملك لانه لا ينزل في غير الملك والحاصل ان الملك انما يشترط حال التعليق لانه حال الابداء فيشرط فيه فيكون الجزاء غائب الوجود استحبابا وحال وجود الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المحتاج الى الملك او اما حال وجود الشرط الاول فلا يشترط فيه الملك لانه حال البقاء فلا يحتاج فيه الى الملك بقائها ببقاء ذمة الخالف (قوله وبين تحقق نفس العلة مع خضائها) وذلك بان ينزل خضاءها (قوله الموقوف عليه) صفة للتحقق (قوله عليه) اى على الشرط (قوله او فراس قائم) اى التكاثر ثابت في الحمال (قوله قالوا المعتدة آه) توضيحها اذا ولدت المعتدة من طلاق بان اورد جرحى او موت ثبت نسيه منه بشهادة الغائبة عندهما سواء كان معها حتى ظهر او لم يظهر من الاعتراف من الزوج او الورثة او لم يكن بل وقد انكر الزوج او الورثة لما رواه ابن شيه عن الزهري مر سلا مضت السنة ان تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع

كفارة (الفطر) فان جهة العقوبة فيها راحة بدليل انها لا تجب على الخاطى والناسى وتسقط كل موضع تحققت عليه فيه شبهة الاباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين خلافه لا تجب الكفارة بالاجماع فعمل انها ملحقة بالعقوبات المحضه وان كانت فيها جهة العبادة ايضا (و) السادس (حق قائم بنفسه) اى ثبت بذاته من غير ان يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة (كحمس الغنم والمعادن) فان الجهاد حق لله تعالى وانما الجهاد لله تعالى واعلاء لكلمته فالصواب به كلفه حق لله تعالى الا انه جعل اربعة اخماسه للضامين امتانا واستبق الحرس حقله لا حقار منا اداءه طاعة وكذا المعادن ولعدم الوجوب علينا جاز صرف خمس المنعم الى القامحين والى آبائهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (و) السابع (عقوبة كاملة) اى محضه لا يشوبها معنى آخر (كالحدود) مثل حد قطاع الطريق فانه طاعة حق الله تعالى قطعاً كان او قتلاً لان شبهة محاربة الله تعالى ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقه لله تعالى بمقتضى الفعل وكذا الزنا والسرقه والشرب فانها شرعت لصيانة الانساب والاموال والعقول وانما كانت كاملة لانها وجبت بجناسات كاملة لا يشوبها معنى الاباحة فكان الجزاء المرتب عليها عقوبة كاملة (الاحد العتق) فانه ليس من حقوق الله تعالى بل مما غلب عليه حقه على حق العبد كما سبق (و) الثامن عقوبة (قاصرة كحرمان

الميراث بالقتل) فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم اية عقوبة القاتل لكونه عرماً لحقه مجناته حرم مع عليه الاستخصاق وهي القرابة لكنها فاصرة من جهة ان القاتل لم يظلمه الم في يده ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء مباشرة الفعل بنفسه لم يثبت في حق الضبي اما قتل مورثه عمدا او خطأ لان فعله لا يوصف بالظنر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئراً في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهالك او شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ قلنا البالغ الخاطيء يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا ان الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضيلاً منه ولم يرفع في القتل لفظم شطر الدم (ثم لها) اي حقوق الله تعالى (قد يكون اصل وخلف فالإيمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار) المجرى (خلفاً) اي قائماً مقام الاصل (في) اجراء (احكام الدنيا) لان المطلق على السرار هو الله تعالى هلام الغيوب (ثم) صار (اداء احد ابوي الصغير) خلفاً ﴿٤٣١﴾ (عن ادائه) اي الصغير (ثم) صار (تبعية الدار او الغائمين) خلفاً عنه (اذا عدما) اي الابوان مثلاً اذا سبي صبي

عليه غيرهن وقول الراوى مضت السنة حكمه الزرع ولا في الفرائض وهو تعين المرأة لماء الزوج قائم بقيام العدة وقيامه يستلزم النسب فلا حاجة الى اثباتها وانما الحاجة بعد ذلك الى تعيين الولد واثبات الولادة من ذلك ثبت بشهادة امرأة واحدة عدلة كما في حال قيام النكاح او ظهور الحمل او اقرار الزوج او الورثة ولا يشترط لفظلة الشهادة على قول الخراسانيين ويشترط على قول العراقيين قال ابو حنيفة رحمه الله لا تثبت الولادة بشهادة القابلة ولا النسب مالم يشهد بولادتها رجلان او رجل وامرأة ان كان يكون هناك حمل ظاهر او اقرار من الزوج او من الورثة لان النكاح قائم في الحال لانها شرط محض للنسب في حضانة المرأة ومعنى العلامة واما كانت شرطاً محضاً يضاف اليها الوجود فلا بد لثبوتها من الحجة الكاملة بخلاف الاحوال الثلاثة المذكورة فان الولادة في كل من هذه علامة محضة فلا يقبل قولها الوجود فثبت بشهادة القابلة وقوله ما ان الفرائض قائم بقيام العدة مسلم لكن قيام العدة هنا ممنوع لانها متقصية باقرارها بوضع الحمل والنقض لا يصلح حجة (قوله فكان ثابت النسب منه) اي ما كان موجوداً في الرحم يعرف الإثبات منه (قوله مضافاً اليها) اي الى الولادة بل يكون مضافاً الى الفرائض القائم عند العلوق فيكون انفصال

فان اسلم هو بنفسه مع كونه ماقلاً فهو الاصل والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له والفتان اخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم اربع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو مات وصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين (وكذا الطهارة) بالماء (والتيمم) فانه خلف عنها (تكنه) اي التيمم (خلف مطلقاً) يرتفع به الحدث الى غاية وجود المساء (بانص) وهو قوله تعالى فلم نجدوا ما هم قميمون اقل الحكم في حالة الحجر عن الماء الى التيمم مطلقاً عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في جواز تقديمه على الوقت وتأدية الفرائض بتيمم واحد ولذا قال (فيجوز قبل الوقت واداء الفرائض بتيمم واحد) بحقيقة انه ان جعل التراب خلفاً عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف والا لما كان وان جعل التيمم خلفاً عن التوضي فحكم التوضي اباحة الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفاً في حق الاباحة مع الحدث لم يكن خلفاً (خلفاً الشافعي) فانه يقول هو خلف ضروري بمعنى انه يثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المسحاضة حتى لم يجوز تقديمه على الوقت ولا اذاء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلانتزله الضرورة البهجة واحابعداء فرض واحد قبل زوال الضرورة (ثم الخلفية بين الماء والتراب) اي بعدما اتفق اصحابنا على كون الخلف مطلقاً اختلغوا في تعيين الخلف قال ابو حنيفة وابو يوسف الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثاً في نفسه لا يوجب المدول عن ظاهر النص لان نجاسة الحمل حكمية فيجوز ان يكون تطهير الآلة ايضاً كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تقترن الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل وقد جوزوا التيمم على الحجر الامس اجيب بانه ليس من الزيادة لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار لا يرى ان استعناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء (فجوز) عندهما (امامة التيمم)

التوضي) اذ الميجد التوضي ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكما له فيجوز بناء احدهما على الآخر كالفاسل على الماسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه واما اذا وجد ماء فكان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام فسدت فلا يصح اقتداءه به كما اذا اعتقد ان امامه محطى في جهة القبلة (خلافا لحمدوزفر) فانهما قالا الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى امر بالوضوء اولاً ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء التوضي بالتيمم كاقتهاء التيمم بالموتى وكونه مع محمد يوافق ما ذكره الاسيحياني في شرح المسووط وفي عامة الكتب انه يجوز اقتداء التوضي بالتيمم عند زفر وان وجد التوضي ماء (وشرطها) اي شرط الخلفية (امكان الاصل) ليتعد السبب للاصل (ثم عدمه) اي عدم الاصل في الحال (لمعارض) اذ لمعنى المصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سبباً للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمس السماء فان العين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفاً وعادة فانقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نبي ما كان او ثبوت ما لم يكن في الماضي فانه لا يوجب الكفارة **٤٣٢** لعدم امكان البر (الركن الرابع) من المقصد الثاني (في المحكوم عليه وهو

الولد معرفة محضاً للولد الثابت نسبة بالفراش (قوله وجوباً) اي ثبوتاً (قوله كما في غير هذه الحالة) اعنى حالة وجود الامور الثلاثة فانه تقبل شهادة القابلة بها بالاتفاق حتى ظهور الحبل او قيام الفراش او الاقرار بالحبل من الزوج (قوله فا كان باطناً) كالعروق فيما نحن فيه (قوله المظهر اضافة الزنا) ولا يخفى عليك ان الاحصان في باب الزنا عبارة عن تلك الصفة فيكون من قبيل اظهار الشيء لنفسه ولعل معناه ان الاحصان اي وجود هذه الصفة مظهر لا تصاف الزنا بهذه الصفة او يقال ان الاحصان صفة لكل من الرجل والمرأة وتحققه فيهما يظهر كون الزنا تلك الصفة ثم لا يخفى عليك انه لا بد في تحقق الاحصان من سبعة امور الحرية والعقل والبلوغ والاسلام والتكاح الصحيح والدخول بها وكونهما على هذه الحالة حين الدخول والشارح رحمه الله اشار اليها الاحرية ولا بد منها ايضا (قوله الموقوف) صفة للعلم (قوله كالميل) بكسر الميم والمراهبه هنا هو الاعلام البنية في طريق مكة وغيرها (قوله انقاذني) بكسر الباء وضمها جمع البنية بالكسر والمضم ايضا كذا قيل لكن المصريح في نسخ شرح المقاصد انه بتقديم النون على الباء اي انقاذني من الانبياء حيث قال في تقرير هذا الدليل انه لو قبح الكذب لذاته

المكلف) اي الذي تعلق الخطاب بفعله وهو الانسان المركب من الروح والبدن (التكليف موقوف على الاهلية) في المكلف (الموقوفة على العقل بالملكة) العقل يطلق على معان كثيرة والمختار منه قوة للنفس بها تتكسب العلوم والقوة ما به يصير الشيء فاعلا او منفعلا والنفس هي النفس الناطقة المسماة بالروح والمراد بالعلوم النظريات واكتسابها تحصيلها من الضروريات ومن النظريات المثبتة اليها ولها قوتان احد منهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والاخرى مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثرها في البدن مكتملة له وتسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في نصر فيها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات **٤٣٣**

اربع مراتب فان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم قابلة لها وتسمى هذه المرتبة او النفس فيها عقلاً هي ولا يشبهها اليها باليولى الاولى الحالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة مثلاً ثم اذا ادركت الضروريات واستعدت التحصيل النظريات سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالملكة لحصول ملكة الاستيعاب كالمستعد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا ادركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت هذه المرتبة او العقل فيها عقلاً بالفعل لشدة قربها من الفعل كاستعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب له ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت هذه المرتبة او العقل في هذه المرتبة عقلاً مستفاداً لا يستفاد هذه القوة من الفياض وجعلوا المرتبة الثانية مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (وهو) اي العقل بالملكة (مفاد) في افراد الانسان حدوثاً وبقاء اما حدوثاً فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار تفاوت اعتدال امزجة الابدان فكما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي انسب كان النفس الفاضلة عليه اكمل والى الخبرات اميل والكمالات اقبل وهذا معنى صفاتها واطاقتها بمنزلة المرأة

في قول النور وان كان بالعكس فيالعكس وهذا معنى كدور نهارها وكثافتها بمنزلة الحجر في عدم قول النور ولاخفاء في ان النفس
 كلما كانت اكمل واقبل كان النور الفاضل عليها من الفياض اكثر واما بطلان فلان النفس كلما ازدادت في كثرة العلوم بتكميل
 القوة النظرية ازدادت تناسبها بالبدء الفياض الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الافاضة بازدياد المناسبة
 ولما تفاوتت العقول في الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر من قبل الشرع
 تلك المرتبة (فاقيم البلوغ مقامه) اي العقل بالملكة اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما في السفر والمشقة وذلك لحصول
 شرائط كمال العقل واسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحاساسات الجزئية والادراكات الضرورية
 وتكامل القوى الجسمانية من الإدركة والحركة التي هي مرآك للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء
 وتصل المقاصد وبمعوتها تظهر آثار الادراك وهي مستخرجة مطبوعة للقوة العقلية لاذن الله تعالى كذا قيل ولا يخفى ان بعض
 ما ذكر وان كان مأخوذا من كلام المتفلسفين لكنه ليس بمخالف عقائد اهل السنة من المتكلمين (وهو) اي العقل وحده
 (كاف الحكم) اي لا يكون محكوما **﴿٤٣٣﴾** عليه ولا حاجة الى خطاب الشارع (عند المعتزلة) كما سبق بحقيقته
 (فالصبي العاقل ومن) نسا(في الشاهق)

لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تضمن الكذب
 انقاذني من الهلاك فانه يجب قطعاً فبحسن وكذا كل فعل يجب تارة ويحرم
 اخرى كالقتل والضرب خدوا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق
 على ما فحسه الا ان ترك الانجاء التي اوضح منه فيلزم ارتكاب اقل الفحسين
 تحاصبا عن ارتكاب الاصح فالواجب الحسن هو الانجاء لا الكذب والجواب
 ان هذا الكذب لما تعين سببا وطر يقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان
 حثنا انتهى بعبارة فعل من المعترض ان لفظني بتقديم النون على الباء لا العكس
 لكن يجوز عكسه ايضا وعلم منه ايضا ما في كلام المصنف من الخلل حيث جعل
 ما جعله في شرح المقاصد جوابا عن الاعتراض المذكور من قبلنا جوابا عن
 اصل الدليل مع عدم صلاحية جوابا عن ذلك (قوله وان كان ردا على المعتزلة)
 يعني انه يفيد الرد على المعتزلة القائلين بالايجاب الكلبي فانه يفيد رفع الايجاب
 الكلبي محصل الرد على المعتزلة لكن لا يفيد مدحاهم وهو السلب الكلبي (قوله
 وليس له) اي للشرع (قوله وهو ما ذكر غير مرة) وهو كونه متعلق المدح والذم
 عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه (قوله في بطل قولهم) لانه
 ليس بالمتنازع فيه ايضا على ان تفسير الحسن والقيح بالمعنى المذكور ليس كما ينبغي

واما على سبيل الاجال في جميع تلك (٢٨) (ثي) الافعال فقول بالخطر لانه تصرف في ملك الغير بدون اذنه لان الكلام
 فيما قيل الشرع فيحرم كما في الشاهد اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
 مستفادة من الشرع وقيل بالاباحة لانه تصرف لا يضر المالك فيبليح كالاتطلال بحدار الغير والاقتباس من ناره
 والنظر في مرآته واجب بان حكم الاصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل انما يحكم فيه بمعنى الملازمة
 وموافقة الغرض والمصلحة وقيل بالتوقف فيفسر تارة بعدم الحكم ومرجهه الاباحة اذ لا منع فيه فباح الا ان يشترط
 في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا لاعقليا وكلامه فيه وهذا اذا اشترط اذن الشارع لاذن العقل واما يقال هذا
 التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم ان هناك خطرا او اباحة قيل هذا امثل
 من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا تعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها
 بل لعدم الدليل على احد هذين الحكمين بعينه (ولا حكم) على العبد



(قبل) ورود (النعم عند الأشعري فيعذران) أي الصبي ومن في الشاهق (فلا يعتبر إيمان الأول) وهو الصبي العاقل (ولا كفر الثاني) وهو من في الشاهق لا يتفاء الخطاب وعدم الاعتداد بالعقل (فيصن قائله) أي الثاني لأن إباحة ذمة بسبب الكفر متفية فيكون كالسلم في الضمان (والمختار) عندنا (هو المتوسط) بين قولي الأشعري والمعتزلة كما هو المختار بين الجبر والقدر (كما سبق) تحقيقه عمال امر يد عليه فلا حاجة إلى الإعادة (ثم الأهلية) يعني بعد ما ثبت أنه لابد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وأنها لا تثبت إلا بالعقل يجب أن يعلم أن الأهلية (نوعان) أحدهما (أهلية الوجوب) أي صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه (و) الثاني (أهلية الأداء) أي صلاحية لصدور الفعل منه على وجه يستد به شرعا (أمّا) الأهلية (الأولى) وهي أهلية الوجوب نفسه (فالذمة وهي) في اللغة العهد وفي الشرع (وصف بصيربه) الإنسان أهلا كما هو عليه (توضيحه) أن الذمة في اللغة العهد كما عرفت فإذا خلق الله تعالى الإنسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى ضمان أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والملاكية كما إذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى ﴿ ٤٣٤ ﴾ وعباده يوم الميثاق وبالجملة

قد خص الإنسان من بين سائر الحيوان بوجوب أشياء له وعليه فلا بد من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فإن قيل هذا صادق على العقل كما يشير إليه ظاهر كلام ابن زيد فإنه إن لا يشمل العقلي الهولاني قلنا العقل ليس عنها بل له مدخل فيها فإنها عبارة عن خصوصية الإنسان المعترف فيها تركيب العقل وسائر القوى والمشاعر لا كالمالك العساري عن قومي ولا كسائر الحيوان العارية عن العقل وبها اختص لقبول الأمانة المعروضة وكان هذا الوصف بمنزلة السبب لكونه أهلا للوجوبين والعقل بمنزلة الشرط فإن قيل فقلنا هذا لا يوجب لقولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا معني كما لا يخفى أجيب

لأنهما وجوديان والمعنى المذكور عدمي (قوله في الشاهد) أي في حقتنا (قوله فكنا في الغائب) أي في حق الله وهو المدعي (قوله قلنا لا نسلم أنه ليس الأحسنهما عقلا) توضيحه ما ذكره الشارح المحقق في شرح أصول ابن الحاجب حيث قال لا استواء بينهما في نفس الأمر لأن لكل واحد منهما لوازم متتالية فإذا تقدر تساويهما بتقدير أمر مستحيل فتقع إظهار الصديق على ذلك التقدير وإن كان مما يؤثر في الواقع وإنما يستبعد ذلك لأنه لا يتزم من فرض التساوي وقوعه وإنما يتبادر الذهن إلى الجزم بإظهار الصديق على ذلك التقدير فيعلمون بظن أنه جزم بإشاره عند وقوع المقدر والفرق بينهما واضح فإن قيل إظهار الصديق عند وقوع التساوي مما يكاد يجزم به العقل ويستبعد منه فكيف يصح منعه فالجواب أنه إنما يجزم به لأنه يلتبس عليه حال وقوع التساوي بحال فرضه وتقديره فيظن أن جزمه بإظهار الصديق عند فرض التساوي وتقديره جزم بإشاره عند وقوع التساوي وكما يستبعد منه عند فرض التساوي وتقديره يستبعد منه أيضا عند وقوعه والفرق بينهما واضح لأن الجزم مع فرضه وتقديره جزم في حال عدم التساوي بل في حال ترجح الصديق والجزم عند وقوع المقدر جزم في حال التساوي وعدم الترجح فلا يشار في الأولى لمرجح وفي الثاني لالمرجح

بأن معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة طرف يستقر عليه (وقوله) الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة إلى أن هذا الوجوب إنما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا (وله) أي للإنسان (قبل الولادة) يعني أن الجنين قبل الانفصال عن الأم جزء منها من جهة أنه ينتقل بانتمائها وبقرارها ومستقل بنفسه من جهة الفرد بالحياة والتهيب للانفصال فيكون له (ذمة صالحة للوجوب) أي لوجوب الحقوق (له) كالآرث والوصية والنسب (لا) لوجوبها (عليه) حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن (وله بعدها) أي بعد الولادة (ذمة) مطلقه (صالحة لهما) أي للوجوب له وللوجوب عليه لصعورته نفسها مستقلة من كل وجه فبصير أهلا لها حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ (لكن لما) لم يكن أهلا للاداء لضعف بنية وكان الوجوب غير متصور بنفسه بل (كان المقصود) من الوجوب (هو الأداء) اختص وإخباره بممكن الأداء عنه) أي كان كل ما يمكن أدائه عنه واجبا عليه وما لا فلا (فيجب عليه) أي على الصبي (من حقوق العباد الغرم) كضمان ما تلفه ولو بالانقلاب عليه فإن العذر لا ينافي عصمة المحل

(و) يجب عليه ايضا فيها (العروض) نحو الثمن والاجرة فان المقصود هو المال واذا لم يحتمل النيابة (و) يجب عليه ايضا
 صلة تشبه المؤن والاعراض كطيفة الغريب نظير صلة تشبه المؤن (و) نفقة (الزوجة) نظير صلة تشبه الاعراض
 فان الاولى صلة تشبه المؤن من جهة انها يجب على الخبي كفاية لما يحتاج اليه اقل به عملة النفقة على نفسه بخلاف النفقة
 على الزوجة فانها تشبه الاعراض من جهة انها وجهت جزء الا حيا من الواجب عليها عنه الرجل وانما جعلت صلة
 لاعراضا محضاً لانها لا يجب بمقدار ما وصية بطريق النيابة على ما هو المتعبر في الاعراض فلو كانت صلة تسقط بعض
 المدد اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعراض تصير ديناً بالالتزام (لا) صلة تشبه (الاجزية) فانها لا يجب
 على الصبي (فلا يحتمل) الصبي (الدية) لانها وان كانت صلة الا انها تشبه جزء التفسير في حفظ القابل عن فله والصبي
 لا يوصف بذلك ولهذا لا يجب على النساء (لا العقوبة) عطف على الغرم اى لا يجب على الصبي العقوبة كالمقاصص
 (و) لا (الاجزية) بكرمان الميراث بالقتل لانه لا يصلح حكمه وهو المطالبة بالعقوبة وجزاء الفعل (و) يجب على الصبي
 (من حقوقه تعالى) ما صح ادائه عند كماله (مخرج) فانهما في الاصل من المؤن كما مر بيانه ومعنى العبادة

فقوله لا يلزم من فرض التساوي وقوعه معناه انه توجه منع اشارة الصديق انما
 هو في حال وقوع التساوي لاني حال فرضه ففقد الفرضي انما كان يتوجه المنع
 لو كان فرضه مستلزماً لوقوعه لان منع الا لزم يقتضي منع المزموم حين لم يستلزم
 الوقوع استبعد المنع عند الفرض انما هو في هذا فقول الشارح فلا نسلم
 اشارة الصديق عند وقوع الفرض لانه لا يستلزم من كل وجه وقوله قطعاً ما قيم
 للمنع اى عنده عند وقوع الفروض منعاً قطعياً او الاشارة لاني لا نسلم ان اشارة
 الصديق قطعي حال وقوع الفروض ويؤيده قوله وانما القطع بذلك عند الفرض
 والتقدير لان لفظ ذلك اشارة الى اشارة الصديق فعناء لانسليم ان اشارة الصديق
 قطعي حال وقوع الفروض وانما يكون قطعياً عند الفرض فيظن انه قطع عند
 وقوع المقدر الفروض (قوله لم يمكن للرسول) جواب لو (قوله وحققتهم اجزاء
 الخصم) اى حقيقة الجليل اجزاء الخصم اى المطلق وهو المتعبر (قوله مطلقاً)
 اى في الحقيقة وقيل انكرها السميعة (قوله وفي الالهيات) اى حجة ترد على
 الهندسين (قوله طريق الاستدلال) اى على وجوب النظر (قوله
 للمعرفة الواجبة) اى معرفة الله وقد تقدم الكلام عليه (قوله بل هي اى)
 اى وجوب النظر وامر ثابت الضمير سهل (قوله لا على علمه بذلك) اى علمه

والعقوبة فيهما ليسا بمقتضويين
 بل المقصود فيهما المال واذا الولي فيه
 كادائه فيكون الصبي من اهل وجوبه
 (بومالا) يصح ادائه عنه (فلا) يجب
 عليه (كالمبادات انما الخاصة) المتعلقة
 بالبدن كالصلاة والصوم او بالنال
 كان كانه او بهما كالحج فانها لا يجب عليه
 وان وجد سبيلها لم يحلها وهو الذمة لعدم
 حكمه ليهو الاداء اذ هو المقصود في
 حقوق الله تعالى اذ العبادة فعل يحصل
 عن اختياره على سبيل التعظيم تحقيقاً
 لا بشداه ولا بتصور ذلك من الصبي
 (والعقوبات) كالحدود فانها لا يجب
 عليه كما لا يجب ما هو عقوبة من حقوق
 السباد وهو المقاصص لعدم حكمه وهو
 الواخذة بالفعل كما سبق (واختلفوا
 في عبادة فيها مؤنة) كصدقة الفطر لم تلزم عليه عند محمد وغيره لانه ليس باهل للعبادة وقد ترجع فيها ذلك
 وعندنا في حنفية واي يوسف تلزم اكتفاء بالاهلية القاصرة والاختيار القاصر يكون بواسطة الولي مضافاً اليه فيما هو
 عبادة قاصرة (واما الثاني) اى اهلية الاداء (فما صرة تبني عليها صحة الاداء وكامله) يتنى عليها وجوب الاداء (ويكفي)
 من اهلية الاداء القاصرة واهلية الاداء الكاملة (ثبت بقيد رة كذلك) اى القاصرة بالقاصرة والكاملة بالكاملة
 (ثالثة) تلك القدرة (بعقل كذلك) اى القدرة القاصرة ثبت بالعقل القاصر والكاملة بالعقل الكامل (فالعقاصر
 عقل الصبي والمعتوه والتكامل عقل البالغ غير المعتوه) اى ان الاداء ينطبق بقدرتين قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة
 العليم وهي بالبدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استثناء ان يوجد فيه كل واحدة منهما شبهة فحينئذ
 يحتاج الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال قبل البلوغ الى درجة كانت كل واحدة قاصرة كما في الصبي
 الغير العاقل او احدهما كما في الصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصراً بعد البلوغ كما في المعتوه فانه
 قاصر العقل كالصبي وان كان قوياً

البدن ثم الشرع بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لان في الزام الاداء قبل الكمال خرجا معا لانه يخرج في الفهم بادي عقله ويتقل عليه الاداء بادي قدرة البدن والخرج مني لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا لاول امره حكمة ولاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فييسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء نقصان بعد هذا الحد ساقطى الاعتبار (وما) اي الاحكام الثابتة (بالقاصرة) من القدرة (انواع) لانها اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما صارت ستة فشرع في تفضيلها فقال (حق الله تعالى سواء كان حسنا لا يحتمل غيره كالايمان او كان قبيحا لا يحتمله) اي غير الفحيح (كالكفر او بينهما كالاصلاة ونحوها) كالصوم (صحح من الصبي بل لزوم اداء) اما الاول والثالث فلان في الايمان ﴿٤٣٦﴾ وفروعه نفعا محضا فلا يليق

بالشارع الحكيم المحرعه واما الضرر من جهة لزوم الاداء وهو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد التوهم والاعفاء والاكرام واما نفس الاداء وصحته فتقع محض للضرر فيه فان قيل نفس الاداء ايضا يحتمل الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة اجيب بانا لانسلم اتهمنا مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات الاسلام والاحكام الالزمة منه ضمن الامن احكامه الاصلية الموضوع هولها لظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع

المكلف بوجوب النظر وثبوت الشرع بل الشارع ايجابه عليه سواء علم وجوبه اولم يعلم (قوله علم بذلك) اي علمه بوجوب النظر وثبوت الشرع لانه لا يمكن ان يعلم وجوب النظر ولا ثبوت الشرع مالم ينظر لان العلم بالشيء محقق على ثبوت ذلك الشيء في نفسه (قوله لا تحققها) اي تحقق وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لانه يمكن التحقيق والثبوت في نفس الامر سواء نظر اولم ينظر (قوله فالكلف) تفريع على المقدمتين المذكورتين اجابهما قوله حال صحة الزامه والثابتة قوله والتوقف على النظراء (قوله ان اراد نفس الواجب والثبوت) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم يجب على في نفس الامر ولا يجب على في نفس الامر مالم يثبت الشرع في نفس الامر ولا يثبت الشرع في نفس الامر مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاخيرة لان وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا يتوقف على النظر بل يجوز ان يجب ويثبت نظر اولم ينظر (قوله وان اراد العلم بهما) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر مالم اعلم وجوب النظر على ولا اعلم وجوبه مالم اعلم ثبوت الشرع ولا اعلم ثبوت الشرع مالم انظر فلان ان يقول دليلكم بجميع مقدماته مسلم سوى المقدمة الاولى لان الايجاب والوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب

هوله لانما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كان الصبي لو ورث قرضه او ورث منه قرضه فبطلت عليه ﴿والا﴾

مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى بالارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة واما الثاني فلان الكفر لو عني عنه وجعل مؤمنا صار الجهل بالله تعالى علمابه لان الكفر جهل بالله تعالى وصحة الحكمه على ما هو عليه والجهل لا يجعل علما في حق العباد فكيف في حق رب الارباب (فيعتبر رده) اي الصبي (في) حق (احكام الدارين) اما في حق احكام الآخرة فانها لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل واما في حق احكام الدنيا فكذا عند ابى حنيفة ومحمد حتى تبين امره المسئلة ويحرم الميراث عن مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محذور لا يحتمل المشروعية بوجه ما ولا يسقط بعذر واما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالخسارة وهو ليس من اهلها كالمراه ولم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال القضا صار شبهة في اسقاط القتل (وحق العبدان) كان (نفعا) محضا كقبول الهبة ونحوه (صحح منه) اي من الصبي وان لم يأذن الولي وكذا العبد (فان آجل) المحجور (نفسه)

وعلى وجب الاجراستحسانا) لا قياسا ليطلان العقد وجه الاستحسان بان عدم الصحة كان خلق المحجور حتى لا يلزمه ضرر
 فاداعل فاشفع في الوجوب والضرر في عدمه (بلا ضمان) على المستأجر (ان تلف) الصبي في ذلك العمل (بخلاف العبد)
 حيث يضمن مستأجره ان تلف في ذلك العمل لان استعماله غصب بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر (واذا
 قاتل) ابي الصبي المحجور مع الكفار وكذا العبد (يستحق الرضخ) وهو عطاء لا يبلغ مهم الغنيمه (ويصح تصرفه وكلا)
 اذ في الصحة اعتبار للامانة وتوسل الى درك المضار والمنافع واهتداء في العجزة بالهجرة قال الله تعالى وابتلوا النياحي
 (بلا عهدة ان لم يأذن الولي) اي لا يلزم الصبي بتصرفه بطريق الوكالة عهدة برجوع حقوق العقد اليه من تسليم
 الثمن والمبيع والحصومة ونحوها لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبي الا ان يأذن الولي فيندفع قصور رايه بانضمام رأي
 الولي فيلزمه العهدة (وان كان) ضرا) عطف على ان نفعها اي حق العبدان كان ضررا محضا كالطلاق والهبة والقرض
 ونحو ذلك (فلا) يصح منه (وان اذن وليه) لان الصبي مظنة المرحلة شرما وعرفا (او باشر) وليه تلك التصرفات لاجله حيث
 لم يجز ايضا لان ولايته نظرية (٤٣٧) ولا نظري في الضرر المحض الا عند الحاجة كما اذا اسلمت الزوجة وابي الزوج ففرق

بينهما حاجة الزوجة وهي حق العبد
 وكذا اذا ارتد الزوج وحده العباد بالله
 تعالى (الا القرض للقاضي) فان
 الاقراض قطع المالك عن العين ببدل في
 ذمة من هو غير مملوك في الغالب فيشبهه
 التبرع فلا يملكه الولي واما القاضي
 فيمكنه ان يطلب مائتا و يقرضه مال
 اليتيم ويكون البديل مأمون التلف باعتبار
 الملاعة وعلم القاضي وقدرته على التحصيل
 بلا دعوى وينة وهذا معنى كون
 القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية
 يجوز للاب ايضا (وان دار بينهما) اي
 النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة
 والكراج ونحو ذلك فمن حيث احتمال
 الربح نفع ومن حيث احتمال الخسران
 ضرر وما قيل احتمال الضرر باعتبار

والا لزم المدون لان العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب نفسه ولو عكس لزم الدور
 (قوله وان اراد في الوجوب التحقق اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر بما
 لم يتحقق الوجوب في نفس الامر ولا يتحقق في نفس الامر ما لم يعلم ثبوت الشرع
 ولا يعلم ثبوته ما لم انظر فدليلكم صحيح مقدم ما به مسلم سوى المقدمة الوسطى اعني
 قوله ولا يتحقق الوجوب في نفس الامر ما لم يعلم ثبوت الشرع لان تحقق الوجوب
 عليه في نفس الامر لا يتوقف على العلم بثبوت الشرع وانما يتوقف على ثبوته
 الشرع في نفس الامر نعم لو توقف تحقق الوجوب في نفس الامر على العلم
 بالوجوب يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع لتوقف العلم بالوجوب على العلم
 بثبوت الشرع والموقوف على الوقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء لكن
 تحقق الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالوجوب على ما عرفت آنفا
 فلا يتوقف على العلم بثبوت الشرع ايضا فيتوجه المنع المذكور (قوله وان
 خص ارادة اه) فيكون معنى الدليل هكذا لا انظر بما لم يتحقق الوجوب على ما في
 نفس الامر ولا يجب على ما لم يثبت الشرع اي ولا يعلم وجوبه على ما لم يعلم ثبوت
 الشرع ولا يعلم ثبوت الشرع ما لم انظر وهذا ظهر التقابل بين هذا الشق والشق
 الثالث حيث خص في هذا الشق ارادة العلم والتحقيق بموضع معين بخلاف الشق

خروج البديل عن المالك يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وليس كذلك لانه (صح رأي الولي) لان الصبي اهل لحكم ما دار
 بينهما اذا باشره الولي بنفسه لانه اذا باع مال الصبي يملك الثمن ويملك العين اذا اشتراهه ويملك الاجرة اذا اجر عينه (ثم هذا)
 اي الصبي اذا تصرف برأي الولي غير متردد بينهما (كالبيع) عند ابي حنيفة بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي
 الولي (حتى صح) اي تصرفه (بمعن فاحش من الاجانب) ولا يملكه الولي (و) صح (من الولي في رواية) لما قلنا انه يصير كالبالغ
 وفي اخرى لان الصبي في المالك اصيل تام وفي الرأي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل الرأي باعتبار اصل العقل دون
 وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة من الولي فيصير كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن فاعتبرت الشبهة
 في موضع التهمة وهو ان يبيع الصبي من الولي ويصطفت في غيره وهو ان يبيع من الاجانب (خلافا لهما) فان مباشرته
 عندهما كباشره الولي ولا يضح بالغبن الفاحش لامن الولي ولامن الاجانب (ثم العوارض) لما ذكرنا الاهلية بنوعها شرع فيما
 يعرض عليهما غير يلهما الواحدة او يوجب تغييرا في بعض احكامها ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل استعانة له كاتب
 وكاهل من عرض له كذا اي ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياضي من عوارض الثلج

ولو اراد بالعرض الطريقتان والحديث بعد العدم لم يصح في الصغر الاعلى سبيل التغليب فقال (توفان) احدهما (سجوية) ان لم يكن للعددي اختيار واكتساب (و) فانهما (مكتسبة) ان كان لهما دخل باكتسابها او تركها والاعلوية اكثر تغيرا واكثر تأثيرا فتوتت (اما) النوع (الاول فاصناف منها الجنون) وهو اختلال القوة المبرزة بين الامور الحسنة والقيحة الدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها وتعطل افعالها اما نقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقة واما الخروج من ارج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة واما الاستيلاء الشيطان عليه واقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفرح من غير ما يصلح سببا (لا يصح الايمان الجنون) لا انتفاء ركنه وهو العقل وذلك لا يكون حقا لانه عبارة عن ان يتم الفعل بركنه ويصدر عن اهله ويقع في محله لم لا يعتبر حكمه نظر الصبي او المولى واما الجنون استقلالا لا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه بما لا احاديا به فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطه وبهذا يظهر الجواب عما قال ان غاية امر المتبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعله نفسه لعدم صلاحه لذلك ففعل غيره ولى (الاتجا) لا يويه ويوليه (فاذا اسلمت امرأته عرض) الاسلام (على وليه) يعني او اسلمت كتابية تحت مجنون كآني يعرض الاسلام على المولى فان احل صلوا الجنون ﴿٤٣٨﴾ سئلوا تبعاله وبنى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغير الا انه استحسان لان الصغر حد امعلاو من اختلاف الجنون في التأخير ضرر بالزوج مع ما فيه من الفساد لقدرة الجنون على الوطى (ويرتد) الجنون (تبعاً) لا يويه فيما اذا بلغ مجنوناً واولاوه مسلماً فارتد ولو لمعه بدار الحزب العياذ بالله تعالى وذلك لان الكفر بالله تعالى فيح لا يحتمل العقوبة بعد تحتمه بواسطة توبة الابوين بخلاف ما اذا تركه في دار الاسلام فانه مسلم تبعاً لداره وكذا اذا بلغ مسلماً من جن او اسلم عاقلاً من قبل البلوغ فانه صار اهلاً للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية او عرض الجنون (والقياس ان يسقط) الجنون (العبادات بالاطلاق) لما فاته القدرة التي بها يمكن

من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحساناً) قالوا ﴿وق في فعل﴾ الجنون اما عمد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنوناً او طارئاً بعد البلوغ فالمتد مطلقاً مسقطاً للعبادات وغيره ان كان طارئاً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصل والامتداد هو مسقط للعبادات مسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة) بان زيادة على يوم و ليلة بساعة) عند ابي حنيفة و ابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبثاً عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فتدرون بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الخرج إلا ان محمداً اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات متساوية اعتباراً نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم يندبراً على العباد في سقوط الصلاة فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات متساوية لانه لا يجب لتكرار الوقت زيادته على اليوم والليلية بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

الثالث وظاهر ايضا وجه عدم تكرار الوسيط في القياس في هذا الشق بخلاف الشق الثالث والثاني والاول حيث يتكرر فيها الوسيط على طائري وانما الفساد فيها في المادة لاني الصورة وفي هذا الشق في الصورة لعدم تكرار الوسيط لاني المتعددة لحددة المادة كلها فيه والحاصل ان قياسكم هذا قياس ان صححت مادته فسدت صورته وان صححت جوهرته فسدت مادته فلا صحة لها اصلاً (قوله لا يمكن ازامه بمجرد ان يقال آه) لانه ان يقول مسلماً ان الوجوب على لا يتوقف على علمي بل كونه يتوقف على ثبوته في نفس الامر لان الشيء لا يجب ما لم يثبت وجوده في نفسه ولا يثبت في نفسه الا بالشرع اذ لا يثبت بالعقل عندهم ولا يثبت الشرع عندي حتى انظر لان ثبوته بالعقل غير متصور وبالشرع يمنع لزوم الدور والتمسك به فيلزم الختام الذي فان قيل ان النبي ان يقول ثبوت الشرع لا يتوقف على نظر لفظه للكلف ان يقول مسلماً لكن لا يلزم منه ثبوته لانه اما بالعقل او بالشرع وكلاهما باطل لما تقدم انما فلا يثبت شيء منهما لقوله فلزم جواز كذبه) اي جواز ضروري الكذب منه تعالى عنه علواً كبيراً لانا في صدق بيان الحال في فعل الله (قوله موقوفة على صدقه) فلو توقف صدقه على السمع لم الدور (قوله وهو ان لا يصح الكفر من الممكن منه ومن العلم بحاله) قال الشارح المحقق في بيان الحال الثاني وثانيتها

من انشاء العبادات على الوجه الذي اعتبره الشرع (لكنه) اي الجنون (قيد بالامتداد استحساناً) قالوا ﴿وق في فعل﴾ الجنون اما عمد او غيره وكل منهما اما اصلي بان يبلغ مجنوناً او طارئاً بعد البلوغ فالمتد مطلقاً مسقطاً للعبادات وغيره ان كان طارئاً فليس بمسقط استحساناً وان كان اصلياً فعند ابي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصل والامتداد هو مسقط للعبادات مسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط وذكر الاختلاف في اكثر الكتب على عكس ذلك (وهو) اي الامتداد (في الصلاة) بان زيادة على يوم و ليلة بساعة) عند ابي حنيفة و ابي يوسف (وعند محمد بصلاة) يعني ان الامتداد عبثاً عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فتدرون بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة ثم اشترطوا في الصلاة التكرار لتأكد الكثرة فيتحقق الخرج إلا ان محمداً اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات متساوية اعتباراً نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم يندبراً على العباد في سقوط الصلاة فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات متساوية لانه لا يجب لتكرار الوقت زيادته على اليوم والليلية بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات

(و) الامتداد (في الصوم باستغراق الشهر) حتى لو اطاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب في الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والاطافة فيه سواء ولم يشترطوا فيه التكرار كما اشترطوا في الصلاة لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي احد عشر شهرا فيصير السبع اضعا في الاصل ولم يلزم ان ياد المرتين في غسل اعضاء الوضوء كما كيد الفرض لان السنة وان كرت لا تمائل القرينة وان قلت فضلا عن ان تزيد عليها كذا في التلويح اقول فيه بحث لان السنة اذا لم تماثل امر بوضوء فالتقل اولي ان لا تماثلها فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر شهرا فالاولي ان يقال لان صوم رمضان وظيفه السنة لا الشهر ولين كان اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفه يوم وليلة ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة لما بينهما فلامضى الشهر يدخل وقت وظيفه اخرى وكان الجنس كما التكرار بتركه وبقائه كذا الكثرة فلا حاجة الى تكرار الواجب وكان هذا مثل ما قال في الصلاة على ما مر (و) الامتداد (في الزكاة بالحوال) اي باستغراق الحول عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة وابي يوسف وهو الاصح لان الزكاة تدخل في حد التكرار بدخول السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف ان اكثر الحول قائم مقام الكل كثيرا **٤٣٩** ونخصنا في سقوط الواجب ونصفه لمحقق بالاقوال (ويؤخذ)

الجنون (بضمين الافعال) في الاموال كما اذا تلف مال الانسان لتحقيق الفعل كما او عصمة الحمل شرعا والعذر لا يتا فيها مع ان المقصود هو المال وادائه يمتثل النيابة و(لا) يؤخذ بضمين (الاقوال) فانها لا يعتد بها شرعا لا انتفاء تعقل المعنى فلا يصح اقراره وبقوده وان اجازها الولي (ومنها الصغر) وانما جعلت من العوارض مع انه حالة اصلية فانه ما بين الولادة والبلوغ لانه منافي للاهلية وليس لازما ماهية الانسان وهو المعنى بالعارض على الاهلية كما مر ولانه خلق لاجل اعباء التكليف ولعرفته تعالى فلا يصل ان يخاف وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية

في فعل العبد وهو ان لا يفتح التثليف ونسبة الزوجية والولادة والكفوال الله تعالى وانواع الكفر من العالم بخلافه انتهى ومعنى قوله من العالم بخلافه اي من يعلم خلاف كل ما ذكر من المحالات قال التفتازاني انما قيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بفتح صدور هذه الامور من الجاهل بخلافه والى هذا اشار المشرح بقوله من الممكن منه وذلك لان الممكن من الكفر هو العلم بخلاف الكفر فان من يعلم خلاف الكفر واختلاف الكفر يقبل له انه ممكن من الكفر اي كفر بقدرته واختياره واما من لم يعرف خلاف الكفر اصلا بل جبل على الكفر لا يقال له انه ممكن من الكفر بل يقال له انه مجبول على الكفر لانه لم يكفر باختياره وقوله ومن العالم بخلافه معناه ومن الممكن من العلم بخلاف الكفر هذا زيادة على الشارح المحقق ونعم الزيادة تأمل (قوله فانها من الممكنات) يعني انها من المعدومات الممكنة كالجبر من زبيق لامن المعدومات الممتمة كشرىك الباري (قوله الذي هو العجز) اي العجز عن البيان والتظير لان العجز لازم للمعجزة ليدل على صدق من ظهر في يده (قوله لانه نور في بدن الانسان آه) واعلم انهم لما طلقوا لفظ العقل على الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف افعاله على نظمه بخسبم وادعى الحكماء ان العمل بهذا المعنى اول ما صدر عن الواجب تعالى واليسه

لهذه الامور فيكون من العوارض (وهو) اي الصغر (قبل التعقل عجز محض) ومع هذه اليس كالجنون كما ذكر في التلويح لوجوه الاول ان العرض في الجنون على واه وفي الضمي على نفسه والخصا في انه يؤخر في الضمي الى ان يعقل ولا يؤخر في الجنون والثالث ان في الجنون العارض الغير الممتد يجب قضاء العبادات بخلاف الضمي الغير العاقل والرابع ان في الجنون الاصل الغير الممتد رواه ابن متيما كسنتين عن الامام ابنه يقضى العبادات او لا ولا خلاف في الضمي (وبعد بصير ضمير يامن اهلية الادامع عذر الصبا فلا يسقط عنه ما لا يمتثل السقوط عن البالغ) بناء على ذلك العذر من الاهلية (كفحس وجوب الايمان) فانها لا يمتثل السقوط بوجه على ما مر (فاذا اداه) اي الايمان كان فرضا (استغنى عن الاعادة) بعد البلوغ ويشاب عليه اقباض يسقط عنه ما يمتثل السقوط عن البالغ على عذر الصبا (كوجوب اداء الايمان) حيث يسقط عنه لاحتمال سقوطه عن البالغ بالاكرام مثلا وكذا العبادات والمقوبات والاجزبة والكفارات والمضار المحضة والغالبية والتبرعات والزام المعلومات او حقوقها كما سبق (فلا يقبل) الضمي (بالزدة) فانه لما لم يجب عليه الاداء لم يعتبر ردة (وكوجب القتل) حيث يسقط عنه ايضا لاحتمال سقوطه عن البالغ بالعفو وبعذار كثيرة (فلا يحرم الميراث به) اي لا يكون الضمي محروما من الميراث بقبل مورثه لانه مؤجب القتل وقد سقط ذلك بعذر الصبا ولا ان الحرمان

ثبت بطريق القوية وفعل الضبي لا يصلح سببا للعقوبة لنفسه ومعنى الجنابة في فعله (وحرمانه) من الارث (بارئ والكافر) ليس لعقوبة عليه بل (لثقاتهما الارث) اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشر اليه قوله تعالى حكيم عن ذكر ما عليه السلام وليا يرثي واما الرقيق فلانه ليس باهلا للحاكم (ويولى عليه) اي يلى عليه غيره لغيره عن الاقامة بمصالحه (ولا يلى) على غيره لان الجز ينافي الولاية (وعليه يعرض الاسلام اذا سلمت زوجته) لا على الولي كما في الجنون لصحة ادائه وان لم يجب لوجود العقل بخلاف الجنون (ومنها العتة) وهو اختلال العقل اما فانا لا نتناول بحيث يخطأ كلامه فيشبه مرة يكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين فيخرج الاعماء والجنون والسكر (وهو) بعد البلوغ (كالصبياع العقل) فيما ذكره من الاحكام بخلاف الاق في بعض منها فان في وضع الخطاب بالعباد ان عن المعتوه خلافا للامام ابن زيد فانه قال في التعميم يجب عليه العبادات احتياط ورواه ابو اليسر بانه نوع جنون اذ لا وقوف له على العواقب وفي عرض الاسلام على نفسه خلافا لولا بان احمد الدين الضرير فانه عنده كالجنون في عرض الاسلام على ولية اذ لا حمله مثله والحق الجسود لصحة ادائه وان لم يجب كالصبي العاقل فان قيل قد صرح في الجامع بان المعتوه يعرف الاسلام على ايده احيانا **٤٠٠** اراد بالجنون مجازا (ومنها النسيان)

وهو عديم ملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل مما في شانه للملاحظة في الجملة اعني من ان يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء ويستحي زهدا اذ هو لا يكون بحيث لا يمكن من ملاحظتها الا بعد تحميم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء فاذا احتجرت النسيان في طرف الحق فاطهار خلافا مع الطب لانه في نفسه سهل وودونه خطا في التلويح ويحتمل هذا ذهولا وسهوا ليس كما ينبغي (وهو) اي النسيان (ليس متافيا للوجوب) لبقاء القدرة بكرال العقل (والاعراض في حقوق العباد) لانها مجزئة لا تختم لالاتياد ويا نسيان لا يفوت هذا الاحتزام

الاشارة بما روي اول ما خلق الله العقل وعلى قوة النفس الانسانية بها يتكلم من اذراك الحقائق وظواهرها ما القوة هي الازالة تصح على النفس من العقل العاشر المسمى عند الحكماء بالعقل الفينال وعلى مراتب الازالة الحسنة والنفس الانسانية باعتبار هذه القوة على ما سياتي تفصيلها مصرحا اجمع الى انفسه ههنا ففسره فجر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وغيرهما من مشايخنا بانه نور يضيء به طريق يتبداه من حيث يلمني باليد في الطريق فيلبي المطلوب للنفس الناطقة فتدركه النفس الناطقة بتأمله بتوفيق الله تعالى فيكون قوة شبيهة بالنور في انها يحصل بها الادرالك للنفس فاضنه عليها من الفياض يضيء اي بصير داضوء به اي بذلك النور وطريق يتبداه به اي في الطريق والمراد به الافكار وترتب المبادئ الموصلة الى المطالب التصوري والتمهيدية ومعنى اضائها صيرورتها بحيث تهدي النفس اليها وتكمن من رتبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتمى اليه من حيث يتبدى او الصخر في اليد عائد الى حيث اي من محل ينتمى اليه اذراك الحواس فيلبي اي الظاهر العاقل والنفس الناطقة المسمى بالقوة العاقلة فتدركه النفس بتأمله اي العناية والتوجه اليه بتوفيق الله تعالى اي لا بطريق الاعداد والاحجاب على ما هو في الحكماء والاطريق التوليد

قلوب القلب مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان (وكذا) لا يكون عذرا (في حقه تعالى ان قصر العبد) اي روي على العبد في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود التذكير وهي هيئة الصلاة فلا يكون عذرا (والا) اي وان لم يقع فيه بتقصيره (فعدز فظلمنا) اي سواء كان معه ما يكون ذمما الى النسيان وناقيا للتذكير كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من الشوق الى الاكل او ما يكن اكثر التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هنالك ما يذكر اخطارها بل في التلويح على اللسان فيسلام النفس في المقعدة يكون عذرا حتى لا يخطئ صلاته اذ لا تقصير من جهة النسيان فالت في تلك الحالة لتكثر تسليم المصلي في المقعدة فهي داعية الى السلام (ومنها التوم) وهو فنور طبيعي غير اختياري يمنع العقل مع وجوده والحواس الظاهرة السليمة عن العمل فيخرج الاعماء والسكر والجنون وعند الاطباء سكون الحيوان بسبب قمع رطوبته عند الحاجة مختصرة في الدماغ الروح النفساني من الجز يان في الاعضاء (وهو) اي اليوم لما كان مجزا عن الاحساسات الظاهرة اذ السلطة لا تسكن فيه وعن الحركات الارادية اذ الطبيعية كالنفس ونحوه تصدق فيه (يوجب تأخير الخطايا) بالاداء الى وقت الانتهاء لا مع التعميم واحكام الفعل حالة التوم (لا) يوجب تأخير نفس (الوجوب) واسقاطها لعدم اخلال التوم بالذمة والاسلام ولا يمكن الاداء حقيقة بالاتباء او خلة بالقضاء والعجز عن الاداء مما يوجب الوجوب حيث يتحقق

الطرح في الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام
 عن نفسه أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما امر بقضائها (ويبطل) النوم (الاختيار) والارادة
 (لا يصح عباراته) فيما يهتبر فيه الاختيار حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور ولهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء
 ولا يتصف بصديق ولا كذب (فلم يعتبر بعه وشرائه وطلافه وعتقه وردته واسلامه) لانتفاء الارادة والاختيار (ولم تعلق حكم
 بكلامه وفوائده وقهقهته في الصلاة) اي اذا تكلم في الصلاة ناعما لا تعسدا واذا قرأ الا نصح القراءة واذا قهقهه لا يبطل الوضوء
 ولا الصلاة ولما كان في القهقهة معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تعريف مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات
 النوم وذكر في التوادران قراءة التأم توبع عن الفرض وفي النوازل ان تكلم التأم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل التأم
 كما استيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى ان عامة التأخيرين على ان قهقهة التأم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جمعا ما
 الوضوء فيالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة واما الصلاة فلان التأم فيها بمنزلة المستيقظ وعند ابن حنيفة يفسد الوضوء
 دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ **٤٤١** وبين على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبنى على ان فيها معنى

الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار
 في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى
 الاختيار وقيل بالعكس (ومنها الاعماء)
 وهو فتور غير طبيعي يزول القوي
 ويجزبه ذوالنهي عن استعماله مع قيامه
 حقيقة (وهو) وان كان كالتوم في
 ابطال عباراته لان العجز عن استعمال
 العقل لا يوجب عدمه فتبقى الاهلية ببقائه
 ولهذا كان النبي عليه السلام غير معصوم
 منه كما لم يعصم من الامراض مع انه
 معصوم من الجنون لكنه (فوق النوم)
 واشد منه في فوت الاختيار والقدرة لان
 النوم فترة طبيعية اصلية ولا يزول اصل
 القدرة وان اوجب العجز عن استعمالها
 ويمكن ازالته بالنية بخلاف الاعماء فانه
 يزول للقوي وان لم يزول اصل العقل

على ما هو رأي المعتزلة فالشارح رحمه الله فسر بما ذكره ايضا الا انه عين
 محله بانه بدن الانسان ولم يذكر انه في اي جزء من البدن وقد قيل انه في الرأس
 وقيل في القلب وصرح تشبيهه بالشمس توضيحه والضمير المجرور فيه راجع الى
 النور وقوله الطريق فاعل بضي وقوله مبدأ وقوله من حيث خبره وقوله
 ينهي اليه اثر الحواس يعني ان لكل من طريق ادراك الحواس وادراك العقل
 بداية ونهاية وقد ذكر في تعريف العقل بداية طريق ادراك العقل ونهاية
 ادراك الحواس حيث قال نهاية طريق ادراك الحواس هو بعينه بداية طريق
 ادراك العقل فبداية طريق ادراك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدي
 الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ونهاية
 ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال
 والوهم والحافظة والمنكرة فالحس المشترك يدرك صور المحسوسات الجزئية
 والخيال يحفظ تلك الصور بعد العتبة من الحس المشترك والوهم يدرك المعاني
 الجزئية الغير المحسوسة كعداوة زيد وصدقه عمرو وعداوة الذئب للشاة فانها معان
 جزئية لم يكن الوصول اليها بالحس الظاهر وان كانت موجودة في المحسوسات بل
 يتوصل اليها بالقوة التي سميناها وهما والحافظة تحفظ المعاني الجزئية التي

كلام الجنون (في بطل العبارات) لكونه كالتوم (ويكون حدثا في الاحوال كلها) اي في القيام والقعود والركوع والسجود
 والاصطباع لكونه فوق النوم وهو ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل (واندرته) اي قلته
 وقبح الاعماء لاسيما (في الصلاة يمنع البناء) يعني اذا انقض الوضوء بالاعماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان او كثيرا
 بخلاف ما اذا انقض الوضوء بالنوم مصححا من غير نسيان فانه يجوز له ان يبنى على صلاته لان النص بخواتم البناء انما ورد
 في الحدث الغالب الوقوع (والقياس ان لا يسقط واجبا) اي شيئا من الواجب كما في التوم (لكنه يسقط ما فيه حرج
 استحسانا وهو في الصلاة كالجنون) فان حصل به الحرج بان تمتد حتى يزيد على يوم وليلة يسقط كالجنون (لا الصوم والزكاة)
 فانه لا يسقطهما لانه يندر حدوته شهر اوسنة (ومنها الرق وهو) لغة الضعف وشرعا (عجز) عن تصرف الاحرار (حكومي)
 بمعنى الشارع لم يجعله اهلا لكثير مما يمكنه الحرم مثل الشهادة والقضاء والولاية الامامة ونحو ذلك (بقاء) اي في حالة البقاء فانه
 (شرع في الاصل جزاء) لا كفر فهو حق الله تعالى ابتداء فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى والحقوا انفسهم بالبهائم في عدم
 النظر في دلائل التوحيد جازاهم الله تعالى يجعلهم عبيد عبيده مبتدلين كالبهائم ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل

الرفيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه سبق رقيقا وان اسلم وكان من المتقين (وهو) اى الرق (لا يجزى)
 ثبوتنا وزواله بان يصير المرء بعضه رقيقا وبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر وهما لا يجزى بان ولان مجهول النسب المقر
 برق نصفه رقيق كله فى الحدود والارث والنكاح وتوابعه وكذا الشهادة حيث لم يجعل الحكر ولا تكلمهما كتكلمه كالمرأى
 ولا بعد فيه فانه امر اعتبارى ولا حجر فى الاعتبارات فلا يرد ان التكلم لا يتصور من النصف ولان رد الشهادة يجوز ان يكون
 لا شراطينا بحرية الكل فانه ايضا لا يناسب الجزى بل يستدل به فى الحقيقة على تحقق الكل الاعتبارى وايضا الشرع لم يعتبر
 انقسامه اجاما والدليلان اللهيان والانيان قائمان عليه فالى توجيه لمنى التلويح اننا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل
 الجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة فى البعض ويعمل العبد لنفسه فى البعض الاخر مشاهما ولا يثبت الشهادة
 والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل الجزى (كالعق) فانه قوة حكومية يصير به المرء اهلا للملكية والولايات ولا معنى لجزية
 (وكذا الاعتاق عندهما) المانلون بعدم تجزى العتق اختلعا وفى تجزى الاعتاق فذهب ابو يوسف ومحمد الى عدم تجزيه بمعنى
 ان اعتاق البعض اعتاق الكل (لانه ملزوم العتق) والعتق مطاوعه وهو **٤٤٢** ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا

فكذا الاعتاق اذ لو تجزأ الاعتاق بان
 يقع من المحل على جزء دون جزء لم
 يجزى العتق ضرورة فعتق البعض
 عندهما حرم دون يجزى عليه احكام
 الاحرار وذهب الامام الى تجزيه لان
 الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى
 الا فى حقه وحقه فى الرقيق هو المالكية
 والملك وهو تجزى فكذا ازالته كما اذا
 باع نصف العبد ثم زوال ملك الكل
 يستلزم العتق وزوال الرق لان الملك لازم
 للرق لانه انما يثبت جزاء للكفر وانما يبق
 بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء
 اللازم يستلزم انتفاء الملزوم واما زوال
 ملك البعض فلا يستلزم العتق لبقاء
 المملوكية فى الجملة بل زوال بعض الملك
 من غير نقله الى ملك آخر يكون ايجادا

ادركها الوهم والمفكرة يقع بها التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة
 المأخوذة من الحس المشترك وبين المعانى المدركة بالوهم كإنسان له رأس وإنسان
 عديم الرأس وهذا معنى قولهم ان المفكرة تأخذ المدركات من الطرفين وهذه
 القوة ان استعمالها النفس بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت تخيلية وان
 استعمالها بواسطة القوة العقلية وحدها اومع الوهمية سميت مفكرة فاذا تم
 ارتسام الصور والمعانى الجزئية فى الخواص واخذت المفكرة اياهما من
 الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما اى صور او معانى كلية لانها
 بالتصرف والتفكير فى الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة
 الانسان مثلا وصورة الصداقة الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا
 عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا بيان ان
 نهاية طريق درك الخواص هو بعينه بداية طريق درك العقل والمراد بطريق
 العقل هو النظر وترتيب المقدمات (قوله فان العقل الذى هو مناط التكليف)
 وهو مرتبة العقل بالملكة (قوله غير موجود فى اول الفطرة) فان الموجود
 فى اول الفطرة الى وقت البلوغ هو مرتبة العقل الهيولانى (قوله فاذا حدث
 العقل) اى الذى هو مناط التكليف (قوله مخلق الله تعالى) اشارة الى رد

بعض علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتعديل لا يستقط ما بقى شئ من المسكة فان قبل ملك كل الرقيق **مذهب**
 حق الله تعالى وليس للعبد اذ ان الله اجيب بان العبد انما لا يقدر على ازالته قصدا واصالة لا ضمنا ولا تبعا وحقه تعالى وان كان
 اصلا فى ابتداء الرق جزاء للكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو المالكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام فى الاعتاق ازالة
 حق العبد قصدا واصالة ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتجاوزكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا فعتق البعض عنده
 كالمكاتب فى الاحكام لكن المكاتب يرد الى الرق بالجزلان الكتابية عقد يحتمل الفسخ بخلاف هذا لان سببه ازالة الملك
 لا الى احد وهى لا يحتمل الفسخ (وهو) اى الرق (يناقى مالكية المال) حتى لا يملك الرقيق شيئا من المال وان ملكه المولى
 لانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا لتضاد سيما الجزى والقدره من جهة واحدة قيد بالمال لعدم التناقى بين المملوكية
 متعة والمالكية مالا وبالعكس فالرقيق ولو مدبرا او مكاتب لا يملك شيئا من احكام ملك المال ولو باذن المولى (و) يناقى
 مالكية (منساق نفسه) لانها للمولى كمنساقه (الامام استثنى من القرب) البدنية المحضه كالصلاة والصوم ففرع على الاول
 بقوله (فلا يملك) الرقيق مكاتب او غيره (التسرى) لا يثبتاه على ملك الرقبة دون المتعة وخص التسرى بالذكر لان فيه
 مظنة ملك المتعة كالنكاح فاذا لم يملكه فلان لا يملك المال اولى وفرع

أهل الثاني بقوله (ولا يصح حجه) حتى لو حج فعنق ثم استطاع وجب عليه الحج ولم يكف الأول لكون منافعة للمولى كما سبق
 فلا قدره له ما لو بدنا (بخلاف الفقير) إذ منافعه له فاصل القدرة حاصل له واشترط الزاد والراحلة لوجوبه لا لصحة أدائه
 إذ هو لدفع الحج نيسرا كذا قالوا أقول هذا مستقيم في الرقيق الكامل وأما في المكاتب فلا لما صرح صاحب الهداية
 وغيره بأن المولى كالأجنبي في حق اكتسابه ونفسه ويمكن أن يقال كون المولى كذلك أمر حكمي صيراليه ضرورة
 التوسل إلى المقصود بالكتابة وهو الوصول إلى البدل من جانبه وإلى الحرية من جانب المكاتب بناء عليه أي على الوصول
 المذكور صرح به أيضا في الهداية وغيره وبقوله أيضا (ولا يكمل جهاده) لما سبق أن الرق ينافي مالكية متنافع البدن
 إلا ما استثنى من القرب فلا يحل له القتال بدون إذن المولى وإذا قاتل بذاته أو بدوئه (فلا يستحق السهم الكامل) بل يرضخ له
 لأن استحقاق الغنيمة إنما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث أنه كان عليه السلام يرضخ للمالك ولا يسهم لهم بخلاف
 تنفيل الامام فان استحقاق السلب إنما هو بالقتل أو بالإيجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (ولا ينافي مالكية غيره)
 أي غير المسأل إذ ليس مملوكا من **٤٤٣** جهته (كاليد والنكاح والحياة والديم) ففرع على الأول بقوله (فالأذنون)
 من الأرقاء (بتصرف لنفسه بأهليته

مذهب المعتزلة والحكماء من أن حصول العلم بعهد التوجه والنظر بطريق
 الأعداد والتواليه (قوله بلا كسب أو معة) متعلق بلفظ العلم مثال الأول
 حسن الصدق النافع ومثال الثاني حسن الكذب النافع فان العقل يعرف حسن
 الصدق النافع بلا كسب بعهد التوجه إليه ويعرف حسن الكذب النافع مع
 الكسب بعهد التوجه (قوله فان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع) هذه المسئلة
 كلامية وقد تقدم بيانها منها (قوله لم توقف الشيء على نفسه) لو قال لم الدور
 أو التسلسل لكان أولى (قوله فظاهر) لأنه عبارة عن ترتيب المقدمات أو عن
 مجموع الحركتين وكلاهما اختياري فيكون مقدورا (قوله وأما توقف المعرفة
 عليه) أي كونه مما تتوقف عليه المعرفة لأن المقصود هو هذا لا توقف المعرفة
 عليه والدليل المذكور يثبت المطلوب بطريق الاستلزام (قوله فلتلازم التكليف
 بالحال) فيه أنه لا يلزم من عدم وجوب النظر كون التكليف بالمعرفة الواجبة
 تكليفا بالحال وإنما يلزم أن لو استلزم عدم وجوبه كونه ممتما لكنه لا يستلزمه وقد
 تقدم تفصيل هذا البحث في أول الكتاب (قوله لم ما ذكرنا) من الدور أو التسلسل
 أو ثبوت المطلوب (قوله أي لم تعبر عن إيمان أه) يعني لم تقر باللسان سواء
 استوصفت أولا (قوله عطف على قوله غير معتبر كل الاعتبارات) يريد أن العاطف

خلا فالشافعي) فإنه عنده كالكوكل
 وثمرة الخلاف تظهر فيما إذا أذن للعبد
 في نوع من التجارة فعندنا يم أذنه سائر
 الأنواع وعنده يختص بما أذن فيه
 كما في الوكالة وله أن العبد لمسا لم يكن
 أهلا للملك لم يكن أهلا لسيبه وهو اليد
 ولنا إن مقتضى موجود المانع متف
 أما الأول فلأنه أهل للتكلم والذمة
 فيحتاج إلى قضاء ما يجب في ذمته
 وأدنى طرقه اليد وأما الثاني فلأن
 المانع لزوم كونه مالكا للمال وهو ههنا
 متف لأن اليد ليست بمال والجواب
 عما قال أن المقصود الأصلي من
 التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد

وملك الرقبة وسيله إليه وعدم أهلية للوسيلة لا لوجب عدم أهلية للمقصود وإنما يلزم ذلك لو انحصر
 الوسيلة في ذلك وهو ممنوع وفرع على الثاني بقوله (ويستعد نكاحه) أي إذا نكح العبد بدون إذن مولاه ينعقد
 نكاحه ويتوقف نفاذه على أذنه لدفع ضرر تعلق المهر بما إليه وصحة غيره عليه التحريم من الزنا فإنه هلاك
 معنى لآلانه المالك وعلى الثقات بقوله (ولا يلي المولى قتله) واتلاف حياته لأنه مالك لها فلا يملكها المولى
 وعلى الرابع بقوله (ويصح إقراره بالحدود والقصاص) فيقام عليه كل منهما (والسرقة) المستهلكة
 ما دونها ومحجورا إذ ليس فيها الإقطع والقائمة ما دونها لأن إقراره يعمل في النفس والمال أما محجورا فيصح عند الامام
 في القطع ورد المال وعند محمد لا يصح مطلقا وعند أبي يوسف يصح في القطع فقط (وينافي) الرق لكونه مثبنا
 عن العجز والمسدلة (كالم) الحال في (أهلية الكرامات) فإنه يورث القدرة والعزة فينهما تناف (البدنوية)
 أي الموضوعة للبشر في الدنيا احترازه عن الكرامات الأخرى فأن

العبد كالحرف فيها لان اهلها بالاسلام والتقوى وهما في ذلك سواء (كالذمة) فانها من كرامات البشر انبأها بصيراها لالتوجه
 الخطاب ويمتاز عن البهائم وهي فيه ضعيفة لانه من حيث انه صار ما لا يبارق كانه لادمة له اصلا ومن حيث انه انسان
 مكلف لابد ان يكون له ذمة فيثبت اصل الذمة ضعيفا (فتضعف) ذمته (عن تحمل الدين) بنفسها حتى لا يمكن المطالبة به
 (بلا انضمام مائة الكسب) بان لم يوجد في يده مال من كسبه (و) بلا انضمام مائة (الرقبة اليها) اي الى الذمة لا بمعنى ان يستسعى
 لانه اذا لم يمكن بيعه كالمدين والمكاتب ومعتق البعض عند الامام بل ان يصرف كسبه او الى الدين فان لم يفت اولم يوجد كسب
 بيع رقبته ان يمكن لكن في دين لا تهمة في ثبوته كدين الاستهلاك مطلقا ودين التجارة في الأذون الا ان يختار المولى الفداء
 ولا يباع المحجور فيما اقر به وكذبه المولى او تزوج بلا اذنه ودخل بها حتى وجب العقر بل يؤخر الى عتقه (و كالحل) فان استقر اش
 الحرار والمسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولذا
 اخص رسول الله عليه السلام بالزيادة على الاربع حتى روى عدم الانحصار في التسع وهو في الرقيق عبدا كان او امة
 ضعيف حتى ينصف بتصنيف محله في حق العبد (فلا يتكبح) العبد ﴿٤٤٤﴾ على النساء للفاعل (الاثنين) حرتين

عطف هذا المجموع على المجموع السابق وان لا يعني غير يعني انه من قبيل عطف
 معمولي عاملين مختلفين وان لم يكن احدهما جار افانه جار على ما نقله الفارسي
 عن جماعة من النحاة قيل منهم الاخفش لكنه نقل صاحب المعنى عن ابن مالك
 انه لا يجوز اجاماً (قوله المسئلة الاولى ان العقل آه) هذه المسئلة مخالفة لارأي
 المعتزلة لارأي الاشاعرة كما ان الثانية مخالفة لرأي الاشاعرة لارأي المعتزلة
 (قوله الثالثة آه) هذه المسئلة مخالفة لارأيهما معا (قوله لا يكفي في ادراك حسن
 الشرائع آه) لا يخفى عليك ان المراد بالشرائع غير مسئلة الايمان على ما سيصرح به
 في آخر البحث فيرد عليه انها لا تخالف رأي الفريقين لانها ما قبل ان يان العقل
 لا يكفي في حسن ما تتوقف معرفته على الشرع اما الاشاعرة فظاهر لانهم
 لا يقولون بالحسن العقلي اصلا واما المعتزلة فلما ذكره صريحا بان
 الشرع مبين في البعض تأمل (قوله فرب شخص يتأني منه الاستدلال)
 قد وقع في بعض النسخ لا يتأني بحرف النبي وفي بعضها يتأني بدون حرف
 النبي واكمل وجهة (قوله في بيان المحكوم به) واعلم ان المحكوم به
 لا بد له من وجود في الواقع بحيث يدرك بالحس او بالعقل لانه عبارة عن فعل
 المكلف الذي تعلق به حكم شرعي على ما عرفه الشارح وهو الحكم الشرعي

او امةين (و) ينصف باعتبار الاحوال
 في حق الاماء حتى (لا يتكبح) الامه على البناء
 للتحقول (على الحره) فان نكاح الامه
 يجوز تهمة ما على الحره لا متأخرا ولما تعذر
 التصنيف في المقارنة نكحت الحرمة
 (وفروعه) عطف على الحل فان فروع
 الحل ايضا تضعف بضعف الحل
 في الرقيق (من العدة والطلاق) فانهما
 ينصفان الى ما هو الاصل لكن الواحدة
 لا تجزأ في كامل اعتبار الجانب الوجود
 وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل
 ويكون عدد الطلاق لاتساع المملوكية
 وعدد النكحة لاتساع المالكية اعتبر
 الطلاق بالنساء اعتبار النكاح بالرجال
 اجاعا فان النكاح لهم عليهن فاعتبر بهم
 والطلاق الذي يرفعه لهن فاعتبر بهن

نحوه يقابلها (و) من (القسم) حتى كان للامة الثلث من القسم والحره الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل
 فيتنصف (و كالمالكية) فانها ايضا من تلك الكرامات وهي في الرقيق ناقصة لانه يملك المال يد الرقبة وان ملك النكاح
 (فينتقص دية عن) دية (الحر بما اعتبر في السرقة والمهر) وهو عشرة دراهم (بخلاف المرأة) فان ديتها نصف دية الرجل
 اعلم ان العبد اذا قتل خطاء وجب على عاقلة القتائل قيمته عندنا قلت او كثرت لاتزاد على عشرة آلاف درهم بل ينقص
 منها ما اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحره استمنا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي بمنزلة نصف البدن
 وهو عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفاً نقصان ملك العبد حيث يملك التصرف

في المال يد الاملكا فلا بد من ان يتقصد بدنه كما انتقصت دية الماتني عن دية الرجل بسبب الاثرية التي توجب فصلنا في المالكية
 الا ان الرق ينقص احد ضربى المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعد منها لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية
 المال لم تزل عنه بالمالكية فانها ثبتت باحسين ملك الرقبة وملك التصريف واقواهما الثاني لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع
 بالملك يحصل به ملك الرقبة وسبلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا للملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل
 لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للمحاجة فيكون اهلا لفضلها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول
 بتقصان دية بالتصنيف وبالاثوثة بعدم احد ضربى المالكية وهو مالكية النكاح فوجب تصريف ديتها (وبتصنيف نعمة
 بتصنيف النعمة) اى العذاب يعنى ان نحو الذمة والحل وغيرهما من الكرامات نصفه فلما تنصف اكثرها تنصفت النعمة بالجناية
 على مولى النعمة لان الغرم بالنعمة (فتنصف الحدود) فتلين نصف ما على المحصنات من العذاب (اذا امكن) التصنيف كالجلد
 حيث يجب عليه نصف ما يجب على الحر (والا) اى وان لم يمكن التصنيف (يكمل) الحد كقطع اليد (و) الرق (بناقى الولايات)
 كلها كولاية الشهادة والقضاء والترويح وغيرها ٤٤٥

لا يتعلق بما لا يكون له وجودا صلا ثم مع وجوده في الواقع اما ان يكون له وجود
 شرعى او لا وكل من القسامين اما ان يكون سببا لحكم شرعى او لا فصل اربعة
 انواع الاول ما ليس له الوجود حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى وسببا لحكم شرعى
 آخر كالزنى فانه متعلق المحرمة وسبب لوجود الحد والثاني ما ليس له الوجود
 حسى ويكون متعلقا لحكم شرعى ولكنه ليس سببا لحكم شرعى آخر كالاكل فانه
 قد يكون متعلقا للوجوب وقد يكون متعلقا للمحرمة وليس سببا لحكم شرعى آخر
 والثالث ما له وجود شرعى ومتعلق لحكم شرعى آخر وسبب لحكم شرعى كالبيع
 فان له وجودا حسييا شرعيا وهو متعلق للاباحة وسبب للملك والرابع ما له وجود
 شرعى ومتعلق لحكم شرعى وليس سببا لحكم شرعى كالاصلة فان لها وجود
 حسييا وشرعيا وهى متعلقة للوجوب والمراد بالوجود الحسى ههنا ما يعنى المدرك
 بالهس والعقل فيدخل فيه التصديق بالقلب والنية في العبادات فان لها وجودا
 وجودا حسييا يعنى ما يهتدك بالعقل ووجودا شرعيا ايضا والمراد بالوجود
 الشرعى ان يعتبر الشارع اركانها وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع معنى
 باسم خاص بوجود تلك الاركان والشرايط وينتج بانتفاها كما في الصلاة والبيع
 كذا قالوا لكن تحقق هذا المعنى في التصديق العلى والنية مشكل تأمل ثم ماله

شاء او ابى فيها فيه الرق المتبى عن كمال
 العجز ثم الاصل في الولايات ولاية المرء
 على نفسه ثم تعدى منه الى غيره والولاية
 للعبد على نفسه فكيف تعدى الى غيره
 (فلا يصح امان) العبد (المحجور) لانه
 تصرف على الناس ابتداء باسقاط
 حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم
 اغتناما واسترقاقا (واما امان المساذون
 فليس من) باب (الولاية) بل باعتبار انه
 بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة
 في الغنيمه بمعنى انه من حيث انه انسان
 مخاطب يستحق الرضخ الا ان المولى يخلفه
 في ملك المستحق كما في سائر اقسامه فاذا
 امن الكافر فقط اسقط حق نفسه
 في الرضخ فصح في حقه اولاه ثم تعدى

الى المولى ثم سقط حقوقهم لان الغنيمه لا تحس في حق الثبوت والسقوط وهذا كما يصح شهادته بهلال رمضان لانه ثبت
 في حقه ابتداء ثم تعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من التولية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه
 كما ذهب اليه محمد والشافعى اجيب بان الامان من الجهاد اذا المقصود اعلاء كلمة الله تعالى وذلك يحصل تارة بالقتال واخرى
 بالامان والعبد المحجور لا يملك القتال وكذا اجاهو من توليه (و) الرق ايضا (يخص في ضمان ما ليس بمال) اى لا يجب على العبد
 الضمان بمقابلة ما ليس بمال لان ضمانه صله والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة الزوجات والمحارم لان الصلة كالهبة
 (فلا يجب الدية في جنايته خطأ) لانه صله في حق الجاني اذ ليست في مقابلة المال او النافع ولذا لم تملك الاباقيض ولم تجب فيها
 الزكاة الا بحول بعد القبض ولا تصح الكفالة بها بخلاف بدل المال التلف وعضوف في حق المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل
 والورثة اذا كانت القتل لان الدم لا يهدر ولا عاقلة له ولما لم تجب عليه لم يتحملها العاقلة فاقام الشرع رقبة مقام الارث
 فلم تجب الدية (بل) وجب (دفعه جزاء) لجنايته فاذا مات العبد لا يجب على المولى شىء (الا ان يختار) المولى (الفداء) فيعود
 الى الاصل وهو الارش حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب

الدفع عند الامام وعندهما يكون كالحالوة حتى يعود حق ولي التولية في الدفع (وهو) اي الرقيق (معصوم الدم) بمعنى انه حرم
 التعرض له بالاتلاف في حقه ولصاحب الشرع لان العصمة امانة وثيقة توجب الاتم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام
 حتى لو وقع في دار الحرب او جب انما فقط واما مقومة توجب مع الاتم القصاص والدية وهي بالاحرار بدان الاسلام والعبد
 (كالحر) في الامر بن فيساويه في العصمتين (فيقتل) الحر (به) اي العبد قضا صا لان مني الضمان على العصمتين والمالية لا تخل
 بهما (ومنها الحيض) وهو لغة الدم الخارج من القبل وشرط عدم بقضه راحم بالغف لاداء بها فخرج الاستحاضة وما ترامت
 سبع سنين (والنفاس) هو الدم الخارج من الرحم عقب الولادة فخرج الاستحاضة والحيض ودم ما بين ولادتي بطن واحد
 على مذهب البعض وانما جعلهما احد العوارض لتحادها صورة وحكماء (وهما لا يعد مان الاهلية) اي اهلية الوجوب
 واهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن (الا انه ثبت) بالنص (ان الطهارة عنهما شرط للصلاة) على وفق القياس
 لكونهما من الاحداث والنجاس (و) كذا (للمصوم) على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة (والخرج) اي لما كان
 في قضاء الصلاة خرج لدخولها في حد الكثرة (سقط) وجوبها حتى لم يجب ﴿٤٤٦﴾ (قضاؤها) اي الصلاة (دونه)
 اي الصوم اذ لخرج في قضاؤه لان

وجود شرعي بالمعنى المذكوران وجد بجميع اركانها وشرايطه واوصافه
 المعتبرة في الشرع يكون صحيحا بالاصل والوصف وان وجدت الاركان والشرايط
 دون الاوصاف كالبيع بالخمر والخنزير سمي فاسدا وان اتنى شئ من الاركان
 والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح والخمر والخنزير لانتفاء الركن
 وكان الكاح بلا شهود فانه باطل لانتفاء الشرط (قوله يتعلق به خطاب الشارع)
 لا يخفى عليك انه ليس المراد بتعلق الخطاب بالفعل بمعنى كون الفعل مخاطبا لسا
 لان المخاطب هو الانسان نفسه لافعله بل المراد به انه يتعلق خطاب الشارع للانسان
 بسبب فعله لامن حيث ذاته وجوهره وكان الانسان مخاطبا بالفعل ومخاطبا به
 (قوله كرامة مال الغير) فانها لما كانت من حقوق العباد خاصة كان تناولها
 مباحا باباحة المالك بخلاف الزنا حيث لا يباح باباحة الزوج فلن قيل حرمة مال
 الغير بما يتعلق به المصلحة العامة وهي صيانة اموال الناس قلنا لم يشرع تلك
 الحرمة لصيانة اموال الناس جميعا الا يرى ان الكفار على كون اموالهم بالاستيلاء
 ونحن ايضا نملك اموالهم بالاستيلاء واموال المؤمنين تباح لنا برضى صاحبها
 ولا يخفى عليك ما في كلامه من الر كاذبة حيث مثل حقوق العباد الخالصة اولا
 بحرمة مال الغير ثم يبدل التلقات بلا ذكر العاطف والاولى ذكره (قوله من

الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس
 يندر فيه فلم يسقط الا وجوب الاداء ولزم
 القضاء بخلاف الصلاة (ومنها المرض)
 المراد به غير ما سبق من الجنون والاعماء
 (وهو لا ينشأ في الاهلية) اي اهلية الحكم
 سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة
 والزكاة او من حقوق العباد كالقصاص
 ونفقة الأزواج والاولاد والعبيد واهلية
 العساة لانه لا يخل بالقول ولا يمتعه
 من استعماله حتى صح نكاح المريض
 وظلافة واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبادة
 (لكنه) اي المرض (يوجب العجز)
 فشرعت العبادات معه بقدر الممكنة
 كلما ازداد قوة ازدادت تقصا كما تبين
 في الصلاة والصوم (و) كان ينبغي

ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه بسببه لكنه اذا ظهر انه (سبب موت هو علة للخلافة) اي خلافة ﴿٤٤٧﴾
 الوارث والغريم في المال (فكان) اي المرض (سبب تعلق حق الوارث والغريم) لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس
 اليه والذمة تزول بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال (فيوجب) المرض (الحجر)
 على المريض (اذا اتصل) المرض (بالموت) حال كون الحجر (مستندا الى اوله) اي اول المرض فان الموجب للحجر مرض هو سبب
 الموت وهو الموت عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام ولا يظهر ذلك الا بانصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر
 مستندا الى اول المرض لان الحكم يستند الى اول السبب (بقدر ما يصاب به) متعلق بالحجر اي في مقدار ما يقع به حسيبانه
 (حقهما) اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في حق الوارث والكل في حق الغريم ان استغرق الدين ومقدار الدين
 ان لم يستغرق (فقط) اي لم يوجب الحجر فيما يتعلق به حق الوارث والغريم مثل ما زاد على الدين او على ثلثي المال ومثل ما يتعلق
 به حاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل لبقاء نسله لانه كبقائه وسلم يعلم قبل اتصاليه بالموت انه يتصل به
 ام لا لم يثبت الحجر بالشك اذا الاصل هو الاطلاق (فكل

تصرف) واقع من المريض (بجمل الفسخ) كالهبة وبيع الحباية (يصح في الحال) لان ركن التصرف صدر من اهل ووقع
 في المحل عن ولاية شرعية والسانع متردد فلا حكم له (ثم يقضى) ذلك التصرف (ان احتج اليه) اى الى نقضه (و) كل
 (مالا يحتمله) اى الفسخ (يصير كالعاق بالموت) حيث لا يقبل التقض (كالاعتاق) اذا وقع (على وارث او) على (غريم)
 فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق له ينفذ
 على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين فيجب السعاية فيهما لانه حق الوارث (بخلافه) اى الاعتاق (عن الراهن) حيث
 ينفذ لان حق المرتهن في ملك اليد لا في ملك الرقبة وحق الوارث والغريم في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبني على الثاني لا الاول
 (والقياس ان لا يملك) المريض (الصلة) وهو تملك مال الى الغير بغير عوض مالى كالهبة والصدقة (و) ان لا يملك اداء
 حق الله تعالى (المالى) كالزكاة وصدقة الفطر (و) ان لا يملك (الوصية بهما) اى بالصلة واداء حق الله تعالى المالى لوجود
 سبب الحجر عن التبرع وهذه الاشياء تبرعات (لكننا استحسنناها) اى تلك التصرفات (من الثلث نظرا له) ليتدارك بعض ما قصر
 في صحته قال عليه السلام ان الله **٤٤٧** تصدق عليكم بثلاث اموالكم في آخر اعماركم زيادة على ما لكم فضوه

حيث شتم (ولما ابطالها) اى الوصية
 (الشارع للوارث) شرع الله تعالى
 اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب
 عليكم اذا حضر احدكم الموت الآية
 ثم نسخ هذه الآية (وتولاهما) اى انتصب
 لبيانها حيث قال تعالى يوصيكم الله
 في اولادكم الآية وقال عليه السلام ان الله
 اعطى كل ذى حق حقه الا وصية
 للوارث (بطلت) الوصية للوارث
 (صورة) بان يبيع المريض عين من التركة
 من الوارث بمثل القيمة اولا وقال النسخ
 اذا كان بمثلها اذ ليس فيه ابطال شئ
 مما يتعلق به حق الوارث وهو المالبة
 كما اذا باع من الاجنبى وله انه اثر بعض
 ورثته بعين من اعيان ماله فيكون ذلك
 منه ايضا صورة اذ للناس مناقشات

بدل المغصوب والدية) لا يخفى عليك انهما داخلان في بدل التلغات فلا حاجة
 الى ذكرهما صريحا (قوله دليل على ان فيه حق العبد) لانه ينفع به
 المقذوف على الخصوص (قوله دليل على ان فيه حق الله تعالى) لان
 المقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد (قوله يعنى اذعان القلب)
 قد ذكرنا تفصيله في باب الحسن والفتح في اول الكتاب وكذا تفصيل مسئلة
 الاقرار باللسان انه ركن اولا (قوله لانها عماد الدين) هذا كاف
 في اثبات المقصود اعنى اصلية الصلاة ولا حاجة الى قوله وتالية للايمان بل هو
 محل للمقصود لانه يناسب كونها فرعا (قوله لكتبتها لمصلحة قرينة بواسطة
 الحكمة) لو قال بواسطة الايمان لكان انصب لقوله صارت من فروع الايمان
 تأمل (قوله فكانت النفس اقوى اه) توضحه ان الزكاة شرعت لسدخلة
 الفقير لفقره والصوم شرع لكسر شهوة النفس المائلة اليها لكن شهوة النفس
 لما كانت خفية دون فقر الفقير كانت النفس اقوى في كونها واسطة من
 الفقر فكان دون الزكاة لان كثرة الوسائط وقوتها تقضى البعد لذى الوسائط
 ولا يخفى عليك ان الصوم قد تعين لكسرية شهوة النفس بخلاف الزكاة لانها
 لم تعين لسدخلة الفقير لجواز سدها بغير الزكاة من الكسب وغيره ولما كان كذلك

في صورة الاشياء ليست لهم في معانيها وان لم يكن ايصاف معنى لكونه مقابلا لعوض (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية
 معنى لانه يسلمه المالبة من غير عوض (وحقيقة) بان اوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية برديء
 من جنسه لم يجز لتقوم الجودة في حقه لان في المدول عن خلاف الجنس الى الجنس تهمة الوصية بالجودة وشبهة الحرام حرام
 واعتبر بان تولى الشارع في الثلثين لا الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان قوله عليه السلام الا وصية للوارث
 نفي جنس الوصية فيقتضى ان لا يتحقق وصية مشروعة في حقه اصلا ولان تخصيص الوارث بالذكر يدل على ذلك لانه وغيره
 فيما وراء الثلث سواء (ومن هنا الموت وهو عجز خالص) ليس فيه جهة القدرة كافي الرق والمرض والصغر ويتعلق به احكام الدنيا
 واحكام الآخرة اما الثانية فانواع اربعة الاول ما يجب له على غيره بسبب ظلم الغير عليه اما في ماله او نفسه او عرضه الثاني
 ما يجب للغير عليه من الحقوق بسبب ظلمه على الغير الثالث ما يلقاه من الثواب والكرامة بسبب الايمان والطاعات
 الرابع ما يلقاه من الالام والفضائح بسبب المعاصى وارتكاب القبائح (وله) اى للموت (حكم الحياة في احكام الآخرة)
 وهى الاحكام الاربعة المذكورة لان القبر للحيت بالنسبة الى تلك الاحكام كالرحم والمهد للطفل

بالنسبة الى حياة الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه الخروج والحياة بعد الفناء فكان له فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة
 كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا حتى يصح له الوصية و يوقف له الميراث واما الاولى فاربعة ايضا قسم
 الثانية لقلتها الاول ما هو من باب التكليف كالصوم والصلاة والزكاة وغيرها من العبادات (و) الموت (يسقط من الذنوبية
 ما هو من قبيل التكليف) لان الغرض الاداء عن اختيار ليحصل الابتلاء وقدفات ذلك بالموت (الا انتم) فانه يبقى لانه من احكام
 الآخرة وقد سبق انه فيها ملحق بالاحياء والثاني ما شرع عليه لحاجة غيره وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام الاول الصلة كالزكاة
 وصدقة الفطر ونفقة المحارم الثاني الدين المتعلق بالذمة والاجل فيه الثالث حق متعلق بالعين كالودائع والغصوب (و)
 الموت يسقط (بما شرع عليه لحاجة غيره الصلة) لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق ينافي وجوب الصلات
 فالموت اولي (الا ان يوصى فيصح من الثلث) لان الشرع جوز تصرفه فيه نظرا له (و) يسقط ايضا (دينامي الذمة) فانه
 لا يبقى بمجرد ذمته المقدرة لانها ضعفت بالموت فلا يحتمل الدين بنفسها (الا ان ينضم اليها) اي الذمة (مال) يؤدي منه (او كليل)
 يؤكد به الذم وحينئذ تصير ذمته كالحققة فيبقى الدين حتى اذا انتفى **٤٤٨** انتفى الدين ولهذا قال الامام الكفالة

بالدين عن المفلس لا تصح اذا لم يخلف
 كقبلا بخلاف الرقيق المحجور حيث
 تصح الكفالة بما اقر به ويؤخذ بها
 في الحال لان ذمته في نفسه كاملة لحياته
 ومكلفيته وانما ضمت المايبة اليها في حق
 الاولى حتى تباع رقبته بالدين نظرا
 للغراء (و) لا يسقط (حقا متعلقا بالعين
 كالودائع والغصوب) لان فعله فيه
 غير مقصود وانما المقصود في حقوق
 العباد سلامة العين لصاحبه ولهذا
 لو طفر به له ان يأخذه بنفسه بخلاف
 العبادات والثالث ما شرع له لحاجة
 نفسه (و) الموت (لا يسقط ما شرع له
 لحاجته) لانه مخلوق محتاج والموت محجز
 فلا ينافي الحاجة (فيبقى ما تفضى به)
 تلك الحاجة (على) حكم ملكه ولذا قدم

كانت النفس اقتضت الصوم الكاسر لشهوتها دون خلة الفقير فكانت النفس
 اقوى في كونها واسطة من الفقر من هذا الوجه وهذا الوجه اولي بما ذكره الشارح
 تأمل (قوله فكان دون الصوم) لا يخفى عليك ما في هذا التفرع من
 الركاكة بل الاولى ان يقول فلما وسيله اليه ثم كروجه كونه وسيله اليه بقوله
 فانه الى آخروه ثم ذكر التفرع المذكور على ما وقع في القسائي (قوله فلا يبدأ)
 تفرع على كونها مؤونة فيها عبادة (قوله لكن يبق عند محمد) لو اشترى
 ذمي غير تغلبي ارضاء عشرية لمسلم فاختلفوا فيها فقال محمد بن علي على حاله اعشيرية
 ان يؤخذ منه عشر واحد لانه صار مؤونة للارض فلا يبدل بالعقد كالحراج
 لا يبدل على المسلم فانه اذا اشترى ارضا خراجية لذمي تبقى على حالها خراجية
 فاذا بقيت عشرية يصرف مصرف الصدقات اعنى الفقراء وهو رواية المبسوط
 عن محمد وقال ابو يوسف يؤخذ منه العشران ويصرف مصرف الحراج اعتبارا له
 بالتغلي فان الواجب في ارض التغلبي العشران وقال ابو حنيفة ينقلب العشر
 خراجا لان المأخوذ من الاراضي اما خراج او عشر واحد او عشر مضاعف
 والمضاعف يعتمد على الصلح كما في التغلبي وليس موجوده هنا والعشر الواحد فيه
 معنى العبادة والكافر ليس من اهلها فتعين الحراج لانه مؤونة فيها معنى العقوبة

جهازه) على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها اليها كما ان ابايه حال حياته مقدم على ديونه وهذا **هو الكافر**
 التقديم اذا لم يكن حق الغير متعلقا بالعين اما اذا كان كالمزهرين فصاحب الحق اولي بالعين من صرفها الى التجهيز (ثم) يقدم
 (ديونه) على وصاياه لانه اهم من الوصية لان الدين حائل بينه وبين ربه (ثم) يقدم (وصاياه من ثلثه) اي ينفد وصاياه من ثلث
 ما له قبل ان ينقسم ماله بين الورثة لان الشارح قطع حتى الوارث في الثلث لحاجته الى تدارك ما قصر فيه حال حياته وهذه
 الحاجة اقوى من خلافة الوارث عنه في المال كيف وقد نص الله تعالى على ذلك بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين
 (ثم يورث) وينقسم ماله بين الورثة (بطريق الخلافة عنه) لان الوارث اقرب الناس اليه فانتفاع قريبه بماله كانتفاع نفسه به
 حتى لو احياه الله تعالى فواجده في يد ورثته من ماله بعينه اخذه لان الوارث خلف عنه في الملك فاذا وجد الاصل بطل
 حكم الخلف ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء اورضى بخلاف ما اذا ازاله الوارث عن ملكه او اثلفه لانه ازال او اثلف مال
 نفسه لانه صار له بموته وبخلاف امهات اولاده ومدبريه لانهم عتقوا بوجود الموت والعتق بعد وقوعه لا يفسخ كذا
 في الكافي (نظرا له) متعلق بالجميع اي تثبت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له

لان النسخ في الكل راجع اليه كما بينا (و) لذا ايضا (تتبع الكتابة بعد موت المولى) بلا خلاف لان المولى يحتاج اليه لانها
 اعتنق معنى وبه يحصل الخلاص من العقاب قال عليه السلام من اعتق رقية مؤمنة اعتق الله تعالى بكل عضو منها عضوانه
 من النار (و) كذلك الكتابة بعد موت (المكاتب عن وفاة) اى مال بنى ببدل الكتابة لحاجة المكاتب الى بقائها **باب**
 بذلك شرف الحرية وتعاق اولاده ولا يتأذى في قبره بتأذى ولده بتعبير الناس اياه برق ابيه قال عليه السلام يؤذى الميت
 في قبره ما يؤذى في اهله (و) لذا ايضا (قلنا تغسل المرأة زوجها في العدة) لان الزوج مالك لها حتى ملكه فيها الى انقضاء
 العدة فيها هو من حوائجها خاصة حالة الموت وهو الغسل (بلا عكس) حيث لم يكن زوجها ان يغسلها اذ ماتت لانها
 مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكة بالموت فان قيل المملوكة وهي سمة العجز فاذا انقضاها الموت فلان بنى المالكية وهي
 سمة القدرة اولى اوجب بان الملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا لقضاء حاجة المملوك فتبقى المالكية ما بقى الحاجة
 ولا تبقى المملوكة بعد الموت لانعدام الحاجة الى اتيانها لانها لم تشرع لحاجة المملوكة فلو بقيت اصبحت له والرابع
 ما لا يصلح لقضاء حاجة الميت اليه **٤٤٩** اشار بقوله (واما ما لا يصلح لحاجته فكالقصاص) فانه شرع لتسقي الصدور

والكافر اهل لها (قوله كالعبادات) فان العبادات كلها يجب بطريق
 الفتوى لا بطريق الاستيفاء كالعقوبات (قوله اعزازا لدينه) الاضافة
 لادنى ملبسة كما في قولهم في الزوال (قوله ضد الحاجة) وذلك بان
 لا يمكنه الاربعة الاخماس (قوله وقد سماه الله تعالى جزاء) كما في قوله
 تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان
 يقتلوا او يصلبوا الآية وقد ذكرنا تمام تفصيله في شرح الملتقى (قوله فالايمان اصله
 التصديق والاقرار) لوقال اصله التصديق والاقرار خلف لكان اولى وانسب
 لما سبق من ان اصل الايمان هو التصديق والاقرار لاحقه كيف وفي جعل الاقرار
 خلفا عن المجموع جعل الشيء خلفا عن نفسه وعن غيره (قوله خلف مطلقا)
 توضيحه ان الشافعي وكذا مالك قالان التيمم مباح للصلاة لارافع الحديث
 لان التراب ملوث في نفسه وانه طهارة ضرورية شرعت لضرورة الحاجة الى
 اسقاط الغرض عن ذمته مع قيام الحديث كطهارة صاحب العذر فانها مباحة
 للصلاة لارافة الحديث وانها ضرورية لا مطلقة وفرعها عليه مسألتي احديهما
 عدم جواز تقديمه على الوقت وثانيتهما عدم جواز اداء فرضين بتيمم واحد اما
 الاول فلان قضاء الهة المجوزة له اعني الضرورة واما الثاني فلزوال العلة لان ما ورد

ودرك الثأر والميت غير محتاج اليه وانه
 لا يصلح لقضاء حوائجه من قضاء دينه
 وتنفيذ وصاياه (فيجب) القصاص
 (لورثة ابتداء) لان الميت لما خرج عند
 ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب له
 وجب ابتداء للولى القائم مقامه يؤيده
 قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا
 لوليه سلطانا جعل ثبوت القصاص
 للولى ابتداء فلم يكن الوارث خليفة عنه
 في القصاص ولذا صح عفووه حال حياة
 المورث لا كما لو ابرأ الوارث غريم المورث
 من الدين حال حياته ولان الغرض
 من شرعه لما كان ذلك الثأر وان سلم
 حياة الاولياء والعشائر اذ لو لم يقتل القاتل
 تقصد قتلهم وذلك يرجع اليهم كان
 القصاص حقه ابتداء فان قيل فينبغي

ان لا يكون استيفاء القصاص (٢٩) (في) الا بحضور الكل ومطالبتهم وليس كذلك اذ لو عفا احدهم او استوفاه
 بطل اصلا ولا يضمن للباقي شيئا قلنا القصاص لكونه جزاء قتل واحد واحد لا يجزى اذ لا يمكن ازالة الحياة عن بعض المحل
 دون بعض فيبطل في حق كل واحد كمالا كولاية النكاح للاخوة فاذا استوفى احدهم او عفا لا يضمن شيئا للباقي لانه تصرف
 في خالص حقه ولذا قال الامام الكبير ولا ية الاستيفاء قبل كبر الصغير لانه تصرف في خالص حقه لا في حق الصغير وانما لا يملك الكبير
 اذا كان فيهم كبير غائب لاحتمال العفو من الغائب ورخصان جهده وجود للعفو لانه مندوب والعفو هنا مفرد ولا عبرة بتوهمه
 بعد البلوغ لان فيه ابطال حق ثابت للكبير بالاحتمال (فصح عفوهم قبل موته) لان القصاص لهم ابتداء (ولم يورث)
 القصاص ايضا (عنده) اى لا يثبت على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء لهم (حتى لم يتنصب البعض) اى بعض الورثة
 تخصما (عن البعض) الآخر فان الحاضر لو اقام بينة على القصاص فبطل القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة
 ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه يثبت لهما ابتداء وكل منهما في حق القصاص كانه مفرد وليس الثبوت
 في حق احدهما ثبوتنا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال واما عندهما فموروث لان خلفه وهو المال

موروث اجابا وحكم الخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصالح او العفو والمال يصلح لحوادث الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال اذا خلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة كذا قالوا اقول فيه بحث اذ قد سبق في مباحث القضاء ان المال ليس بمثل معقول للقصاص وان سبب الاصل انما يوجب الخلف اذا كان الخلف مثلا معقولا للاصل واما اذا كان غير معقول فيجب بالسبب الجديد بخلاف فكيف يستقيم قولهم ههنا الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فليأمل (الا اذا انقلب) القصاص (مالا) اما بالصالح او بعفو بعض الورثة او بشبهة فيثبت للمعتول ابتداء ثم ينتقل منه الى ورثته بطريق الخلافة عنه (حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه) لان الاصل في القصاص ايضا ان يجب للميت لانه واجب بمقابله تفويت دمه وحياته الا انما ابتداء للورثة ابتداء لما منع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حياته وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع * ٤٥٠ * حاجة الميت ولا يثبت مع الشبهة

والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتميم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حالهما وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث (لكن السبب انعقد له) استدراك عن قوله فيجب للورثة ابتداء يعني ان القصاص وجب للورثة ابتداء لكن سببه انعقد للميت لانه المتلف حياته وكان ينتفع بها اكثر من انتفاع اوليائه بها (فصح) بهذا الاعتبار (عفو) اي المجرع (ايضا) لان العفو مندوب اليه فيجب تحصيله بقدر الامكان (اما) النوع (الثاني) يعني العوارض المكتسبة اي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها مباشرة الاسباب كالسكر او بالتقاعد

ضرورة على خلاف القياس يقتصر على دفع الضرورة واجاب اصحابنا عن اصلهم الاول اعني قولهم انه مباح لارافع اولادناكم ان يارثتم بكون التراب ملوثا كونه نجسا فهو ممنوع لان شرط التيمم كون التراب صعبا طيبا وان اردتم به مجرد جعل البدن ملوثا ومطلوبا فهو مسلم لكنه لا يلزم منه عدم كونه رافعا للحديث القائم بالبدن وثانيا بان اعتبار الحديث مانعة شرعية عن الصلاة لا يشكك معه اعتبار ان التيمم رافع للحديث لان ذلك المنع صار مرتقبا بالتيمم وارتفاع التراب على ارتفاع المؤثر لان عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم فان قيل لو كان التيمم رافعا للحديث كالماء لم تغيره بالاستعمال كالماء فانه تغير بالاستعمال بسبب رفع الحديث قلنا الملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كيف وقد صرح في المحيطان التراب يصير مستعملا كالماء حيث كان في صفة التيمم فان التراب الذي على يده يصير مستعملا بالسمع حتى لو ضرب يده مرة ومسح بجماع وجهه وذراعيه لا يجوز انتهى وثالثا بانه لو لم يكن رافعا للحديث لكان الحديث باقيا فيلزم اجتماع المباح والحرم وهو باطل وعن اصلهم الثاني اعني قولهم انه طهارة ضرورية بان التيمم طهور حال عدم الماء بقوله عليه السلام التراب طهور والمسلم وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا فان المراد به كونه مطهرا والامانة محقة الخصوصية لان طهارة الارض بالنسبة

عن المزيل كالجهل (فاصناف) ايضا كالاول (منها) ما يكون من المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل ومنها ما يكون من غيره عليه كالاكراه من الاول (الجهل) وهو عدم العلم عما من شأنه فان كان مع اعتقاد النقيض فركب والافسيت (وهو) بحسب هذا المقام اربعة اقسام بين الاول بقوله (اما جهل لا يصلح عذرا للجهل الكافر) بالله تعالى ووحدانية وصفات كماله ونبوته محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه مكابرة محضة وعناد بحسب الموضوع البراهين القطعية وورد بان الكافر المكابر قد يعرف الحق كما قال تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وانما ينكروا حودا واستكبارا كما قال تعالى ووجدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا واجيب بان معنى الجهل منهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول ورده بعض الافاضل بان الاذعان حاصل فيما ذكره لانه قلبي واجاب عن الايراد بان ترك الاقرار فيما يعرفه ويحجده جهل ظاهرا قول فيه بحث لان ترك الاقرار كالقرار اساني كما ان الجهل كالمعلم جنائي فكيف يستقيم جعل ترك الاقرار من قبيل الجهل بل الجواب اما بتخصيص المثال بجهل كافر جاهل غير معاند واما بتعميمه لجهل المعاند وجعل تسمية فعله جهلا من قبيل تسمية المسبب باسم السبب فان تركهم الاقرار واطهارهم الانكار

مسبب عن جهلهم بوجاهة عاقبة من ترك العمل بموجب علم تفيد البراهين القطعية فندبر (فديانته) اي اعتقاد يكافر (في حكم لا يقبل التبدل) كمادة الاوثان مثلا (باطلة) حتى لا يعطى للكفر حكم الصحة بوجه (وفيا) اي ديانته في حكم (يقيله) اي التبدل (دافعة للتعرض له) لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدعون (و) دافعة (للخطاب) اي دليل الشرع (في حكم الدنيا) لا تخففوا لهم بل استدرابا ومكرا وزيادة لائمهم وعذابهم كان الخطاب لا يتناولهم فيها كما ان الطيب يعرض عن مداواة العليل عند الابس (قيت) بناء على ما ذكر من دفع الخطاب (نقوم الحمر والضمآن بالانفاهما وجواز بيعها ونحوها) اي نحو المذكور في كعبة الحمر والوصية بها والتصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (وصح) لهم (نكاح المحارم) فيما بينهم (ان ثدياها) اي اعتقدوا جواز النكاح (قيت به الاحصان) حتى ان وطئ في ذلك النكاح ثم اسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فاذا صح هذا النكاح لا يكون الوطئ زنى فيحد فاذفه (ونجيب الدفعة) بذلك النكاح ايضا لصحة بذلك المعنى (ولا يفسح) ذلك النكاح مادام الزوجان كافرين (البرافعتهما) الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام لبرافعة احدهما فقط اعلم ﴿٤٥١﴾ ان المراد بمعتقدهم ليس ما يعتقد به بعض منهم كما اذا اعتقد واحد منهم جواز

السرقه او القتل بغير سبب فانه لا يكون دافعا للتعرض بل الزنا بالدانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام واما يثبت كونه سببا للارث في دينه فلا يثبت سببا له في اعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانته الذمي في حكمه اذا لم يعتمد على شرع (واما الزنا بافقد نهوا عنه) جواب اشكال يرد على قولهم ان ديانتهم معتبرة في ترك التعرض فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم في باب الزنا ايضا فاجاب بوجهين الاول ان ذلك ليس بديانة لهم بل هو فسق في ديانتهم

الى سائر الانبياء ثابته ايضا واذا كان مظهر سابق ظهره الى وجود عاقبتها اعنى وجود الماء وانما قض آخر فان قيل سلنا ان موجب طهوريته افاقة الطهارة الى وجود الغاية لكن الكلام ليس فيه بل في بقاء تلك الطهارة المقادة به بالنسبة الى فرض آخر وليس فيما ذكرتم دليل عليه قلنا ان ثبت عدم بقاءها بالمعنى وهو ان اعتبار طهارته ضرورة اداء المكتوبة مع عدم الماء والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها قلنا ان اردتم انها اعتبرت لضرورة المكتوبة الواحدة فقط منعناه بل الضرورة تحصيل الخيرات المشروطة بالطهارة مطلقا كيف وقد جوزتم التوافق الكمية بالتيم الواحد فعمل ان اعتبارها عند عدم الماء لتحصيل الخيرات مطلقا وان اردتم غير ذلك فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه فان قيل قدورد في حديث مجاهد عن ابن عباس ان من السنة ان لا يصلى بالتيم الا صلاة واحدة ثم يتم للصلاة الاخرى قلنا انه ضعيف مشاوسدا على ما صرح به الحافظ ابن حجر في شرح البخارى فان قيل لو كان رافعا للحدث لما عاد بوجودان الماء مالم ينسبه الحدث الجديد لان المرفوع معدوم والمعدوم لا يعاد قلنا الشرع اعتبر رافعيته عند عدم القدرة على الماء فالوجود من الحدث عند وجدان الماء هو الحدث الجديد للمعدوم المرتفع والجواب عن قياسهم على طهارة صاحب العذر

ايضا قالوا في قوله تعالى واخذهم الزنا وقد نهوا عنه واحتملهم الزنا كما استحل لهم الزنا مع كونه محظورا في الاديان كلها و اشار الى الثاني بقوله (واستثنى من العهد) يعنى ان الزنا مستثنى من عهدهم قال عليه السلام الامن اربى ظلمن يتصاوتون بينهم عهد فلا يكون الخطاب قاصرا عنهم في حقه وبين الشاق بقوله (واما جهل كذلك) اي لا يصلح عذرا (لكنه) اي هذا الجهل (صونه) لى اذني من الاول وله امثلة الاول (كجهل ذي الهوى) كالفلاسفة والمعتزلة (بصفات الله تعالى) اي بصحة اطلاقها عليه تعالى وزيادتها على الذات والخلاف في زيادة الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى كالعلم بالمعنى الحاصل بالمصدر وهو الذى يقال له بالمارسية دانس وهو الاثر الحاصل في الفاعل من اتصافه بالمصدر كهيئة الحركة المحسوسة واما العلم بالمعنى المصدرى الذى يقال له بالفارسية دانست فسبوته متفق عليه وموضع تحقيقه علم الكلام (واحكام الآخرة) اي كجهل ذى الهوى بالاحكام المتطقة بالآخرة كجهل المعتزلة بعذاب البر على ما هو المشهور عنهم لكن الزاهدى صرح بالاتفاق فيه وبالروية والشفاة لاهل الكبار وعفوما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار فان جميع ذلك يخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والعمول وموضع

استيفائه الكلام ولم هذا لم يكن هذا الجهل عذرا لكنه لما نشأ من التأويل للدلالة كان دون جهل الكافر ولما اظهر الاسلام
 لزمن المناظرة معه والالزام فلا يترك على ديانه فيلزمه جميع احكام الشرع (و) المثال الثاني (بجهل الباغي) وهو الخارج عن طاعة
 الامام وتأويل فاسد وشبهة طارئة (فيضمن) الباغي (بالتلاف نفس العادل او ماله) لبقاء ولاية الالزام عليه لاسلامه (الا ان
 يكون له) اي للباغي (منعذ) اي شوكة وتظاهر (فتمسك الالزام) لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤاخذ بضمان
 ما تلف منها لكن يسترد ما كان في يده لانه لا يملكه قالوا المراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يجبرون على
 ذلك في الحكم لان تبلغ الحجة الشرعية قد انقطع بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الائم فان المنعة لا تظهر في حق
 الشارع ولا تسقط حقوقه (ويجب) علينا (بمخاربتهم) لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان البغي
 معصية ومنكر ونهي النكر فرض وذلك ههنا بالقتال وقيل انما يجب اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما يجب بطريق الدفع
 والعبارة لا تخلو عن الاشارة اليه فأمل (و) يجب علينا ايضا (قتل اسيرهم) اي من امرهم على ان الاضافة بمعنى من وكذا
 حال قوله (وجريحهم) وانما وجب هذا دفعا لشرهم (بلاسقوط الارث) **٤٥٢** من الطرفين) اي العادل اذا قتل

ان طهارته قد وجدت مع ما يتألفها وهو سيلان الدم بخلاف التيمم اذا عرفت هذا
 فالشارح اشار اول بقوله يرتفع به الحدث الى رد اصلهم الاول وبقوله الى غاية
 وجود الماء الى رد اصلهم الثاني لان ارتفاعه الى تلك الغاية يقتضي عدم كونه
 ضروريا ثم صرح بالاصل الثاني لهم عند نقل خلاف الشافعي وسكت عن
 تصريح الاول للاستثناء عنه فقوله مطلقا صار في مقابلة الاصلين المذكورين
 (قوله عن الماء الى التيمم) لوقال الى التراب لكان اولى وانسب لقول ابي حنيفة
 وابي يوسف من ان الخليفة في الاكفة على ما يصرح به الا انه قال الى التيمم امثالا
 لظاهر النص المذكور حيث قال فيه فقيموا بعد ذلك الماء (قوله والا لما كان
 خلفا) اي وان لم يكن حكم الخلف مثل حكم الاصل بل كان له حكم رأسه لما كان
 خلفا بل يكون اصلا (قوله لم يكن خلفا) بل يكون اصلا لافادته حكما برأسه
 وهو الاباحة مع قيام الحدث (قوله موجود بكماله) فان التيمم لمسا لم يكن
 خلفا عن الوضوء عندهما بل الخلف هو التراب نفسه صار التيمم طهارته كالماء
 مثل الوضوء فلا يلزم بناء القوي على الضعيف في اقتداء التوضي بالتيمم حتى
 لا يجوز اقتداءه به (قوله فكان في زعمه اه) هكذا وقع في النسخ بالفاء
 والاولى ان يكون بالواو وان يقول بدل قوله ففسدت وان صلاته فاسدة على

الباغي المورث له لا يحرم العادل من ارثه
 فان الاسلام جامع والقتل حق وكذا
 العكس لكن (اودعي الباغي الحقية)
 بان قال كنت على الحق وانا الان على
 الحق لان الاسلام ايضا جامع والقتل
 حق ولو في زعمه حتى لو لم يقبل ذلك يحزم
 بالاتفاق وقال ابو يوسف لا يرتد بحال
 لان اعتقاده وتأويله ليس حجة على العادل
 (ولا ضمان لما له الملتف) عطف على
 لاسقوط فان الدار لما كانت متحدة
 حقيقة لاحكامها اذ الديانة مختلفة حيث
 اعتقد كل فريق ان الآخر على الباطل
 ثبتت العصمة من وجه دون وجه فلم
 يجب الضمان بالشك ولم يثبت الملك
 بالاشبهة حتى لو اختلفت من كل وجه
 ثبت الملك بالاستيلاء التام بلا ضمان

ولو اتحدت كذلك لم يثبت الملك ووجب الضمان فلما اختلفت من وجه دون وجه لم يثبت
 واحد منهما بالشك وقيد المال بالملتف لانه لو انكسرت شوكة البغاة برد اليهم اموالهم القائمة في ايدينا نظرا
 الى انحسار الدار حقيقة (و) المثال الثالث (بجهل المخالف في اجتهاده الكتاب) الغير القطعي التلاوة والافكار
 كتزوير التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (او السنة المشهورة) كالتحليل
 بدون الوطئ على قول سعيد ابن السبب فان فيه مخالفة حديث العسيلة المشهور (او الاجماع) كبيع ام الولد فان اجماع
 الصحابة انعقد على بطلانه حتى لو قضى القاضي في امثال هذه المسائل لا ينفذ وبين الثالث بقوله (واما جهل
 يصلح شبهة) دائرة الحدود والكفارات (كجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) اي غير المخالف للكتاب والسنة
 المشهورة والاجماع (اوقى) موضع (الشبهة) الاول (بجهل من اقتض بعد عفو شريكه) اي اذا عفا احد الوليين ثم
 اقتض الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال (فلا قصاص عليه) لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض
 لا يسقط القصاص فصار شبهة في دره القصاص على قاتل القاتل (و) الثاني (بجهل من زنى بجارية امرأته او والده بظن الخيال

فلا حد عليه) فانه موضع الاشبهة فيصير شبهة في دره الحد حتى لا يثري بها ولا يثبت السبب والعدية بها وان كانا يثبتان بالوطى
 يشبهة واعلم ان الشبهة نوعان الاول هذا ويسمى شبهة الاشبهة وشبهة في الفعل وهو توهم مالم يس دليل الخلل دليله ولا يثبتها
 من الظن ليحقيق الاشبهة والثاني يسمى شبهة الدليل وشبهة في الخلل وهو ما يوجد فيه الدليل على الخلل مع تخلف الدلول بالمانع
 اتصل به كوطى جاربه ائنه ومعددة الكليات فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان الشبهة فيه نشأت عن الدليل
 وهذا النوع لا يتوقف بحققه على ظن الجاني لان المؤثر في الاسقاط وهو الدليل لا يتفاوت بالظن وعدمه ولذا لم يتعرض له ههنا
 وبين الرابع بقوله (واما جهل يصلح عذرا للجهل مسلم) في اذ الحرب (لم يهاجر) اليان فان جهله بالشرائع كلها يكون عذرا حتى
 لو عكث عمدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب عليه القضاء بعد العلم بالوجوب خلافا لفران الخطاب
 التازل خفي في حقه فيصير الجهل به عذرا لانه غير مقصر واما جاه الجهل من قبل خضاه الدليل في نفسه (و) مسلم في دارنا لكن
 (لم يبلغه الخطبات) لعدم انتشاره في دارنا كما في قصة اهل قبلة فاتهم اذ بلغهم نحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة
 واستحسنه رسول الله صلى الله تعالى (٤٥٣) عليه وسلم وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالجهويل
 فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم

ما وقع في التلويح لان جواب قوله واما اذا وجد هو قوله فلا يصح يعني اذا وجد
 المتوضى ماء يعني لو وضوه امامه وكان في زعمه ان شرط الصلاة وهو الوضوء
 لم يوجد في حق امامه وان صلاته فاسدة لا يصح اقتداء (قوله فلا يجوز
 اقتداء المتوضى بالميم) لانه يلزم بناء القوي على الضعيف لان الخلف
 عندهما هو التيم نفسه لا الالة (قوله وان وجد المتوضى ماء) لان وجد ان
 المتوضى ماء لا يستلزم علم الامام بذلك الماء (قوله امكان الاصل اه) وقد تقدم
 ذكر ما يتعلق بهذا فلا نعيد (قوله المركب من الروح والبدن) اختلفوا في الروح
 والنفس الناطقة قيل هما متحدان واليه مال الشارح على ما سيصرح به حيث
 قال المسماة بالروح وقيل متغايران وقال ابن العربي والحق انها متغايران
 ثم اختلف القائلون بتغايرهما في تعريف ككل منهما اما في الروح فقيل هي
 النفس الداخل الخارج من الانسان وقيل هي جسم لطيف يحل في جميع البدن
 وقيل هي الدم وقيل ان الاقوال فيها بلغت المائة حكاه القسطلاني وقال ابن بطال
 معرفة حقيقة الروح مما استأثر الله تعالى بعلمه بدليل قوله قل الروح من امر

فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
 اي صلاتكم الى بيت المقدس (و كالجهل)
 من الوكيل (بانه وكيل او) الجهل من
 العبد بانه (مأذون) فانه لا يصير وكيل
 ولا مأذونا بدون العلم (حتى لا ينفذ
 تصرفهما) قبل ذلك على الموكل والمولى
 حتى لو اشترى الوكيل للموكل قبل العلم
 بالوكالة يكون موقوفا كبيع الفضولي
 لان في الاطلاق نوع الزام على المطلق
 ولهذا يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد
 من التسليم والتسليم والمطالبة والمنازعة
 فلا يثبت حكم الوكالة والاذن دفعا
 للضرر عنهما الا يرى ان احكام الشرع
 لا تلزم في حق المكلف قبل علمه فاولى ان
 لا يلزم حكم العقد على غيره (وكجهلها)
 اي الوكيل والعبد المأذون (بالعزل)

من الموكل (والجهر) من المولى (حتى ينفذ) اي تصرفهما على الموكل والمولى فانه عذر لحفاء الدليل ولزوم الضرر عليهما بثبوت
 العزل والجر اذا الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد على ان يقضى دينه من كسبه ورقبه (وكجهل المولى
 بجناية العبد) فانه اذا جنى خطاء يخبر المولى بين الدفع والقضاء وهو الارش فاذا تصرف في العبد بالبيع ونحوه بعد
 العلم بها يصير مختارا للعلم وان لم يعلم بها وتصرف فلا يلزم عليه الاقل من الارش والقيمة ولا يصير جهله بها عذرا لحفاء
 الدليل لان العبد مستقل بالجناية (و) كجهل (الشفيع بالبيع) اي بيع جاره داره فانه عذر حتى يثبت له حق الشفعة اذا علم بالبيع
 لان دليل العلم خفي لان صاحب الدار يفرد ببعضها (ومنها السكر) وهو غفلة سرور سببها امتلاء الدماغ من الابخرة
 المتصاعدة يمتلئ العقل ولا يزيله ولذا لا يزيل اهلية الخطاب وعده مكتسبا لكون الشرب الذي هو سببه اختياريا (وهو)
 مخزوم بالايجاع لكنه (اما بطريق مباح) كالسكر بالدواء او بما يتخذ من الحبوب والعسل وبشرب الخمر مضطرا او لهما
 (فبيع كالاعماء) اي كما يمنع الاعماء (صححة التصرفات) من الطلاق والعتاق والشرء ونحو ذلك لانه ليس من جنس
 اللهو حتى يؤاخذ به فصار من اقسام المرض كالصداع فلا يكون المبلى به مخاطبا (او) بطريق (مخظون) وهو السكر
 فن كل شراب محرم كالخمر والباقى والمنصف (فلا يثني) هذا النوع من السكر (الخطاب) بالايجاع لقوله تعالى

يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة واتم سنكاري حتى تغسلوا فالتقوا لونه وهذا الخطاب حال السكر لانه ممنوع من القرب
 من الصلاة حال السكر بهذا الخطاب فيكون مخاطبها في تلك الحالة ضرورة وان الخطاب ان كان متوجها حال السكر فظاهر
 وكذا ان كان متوجها حال الصحو لانه بصير في التقدير كانه قال للصاحي اذا سكرت فلا تقرب الصلاة فلو كان السكر منافيا
 للخطاب لما جاز ذلك كما لا يجوز ان يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا واذا ثبت انه لا ينافي الخطاب (فلا يبطل الاطلاق) لان خطاب
 الشارع بناء عليها (فلا يزمه الاحكام) كما هما من الصوم والصلاة ونحوهما (و) بضع (اسلامه كالمكره) لوجود احد الركنين ترجيح
 بجانب الاسلام فانه يعلو ولا يعلى (لارادته) فلا تين امر أنه استحسانا لعدم الركن وهو تبدل الاعتقاد كما هو الواجب يقول اللهم
 انت ربي وانا عبدك فخرى على لسانه عكسه لا يرتد (وحدان اقر بما لا يحتمل الرجوع) كالقود والقذف (او باشر سب الحد)
 مطلقا بان زنى او قذف حال السكر اما الاول فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وهو السكر واما الثاني فلان السكر ان
 اذا باشر سبها هو معصية لم يصلح السكر سببا للتخفيف لكن لقامة الحد **٤٥٤** تؤخر الى الصحو ليحصل الانزجار

ربي فدل هذا على ان الروح المسئول عنه النبي عليه السلام هو الروح الانساني
 لاجبرائيل عليه السلام والاعيسى عليه السلام ولا ملك يقوم وحده صفا
 يوم القيامة على ما ذهب اليه بعضهم وعلى ان السؤال عن حقيقته لاجن تحيره
 وعدم تحيره ولا عن قدمه وحدوثه ولا عن بقاءه وعدم بقاءه بعد انفصاله عن البدن
 على ما ذهب اليه بعضهم واما في النفس فهي عند القائلين بتجردها جوهر
 مجرد ليس بجسم ولا جسماني انما يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير
 ان يكون داخله بطريق الجزئية او الحلول واليه ذهبت الفلاسفة والغرالي
 والراغب مناووجع من الصوفية واختلفت فيها اقوال المتكلمين للمكركين لتجردها
 اختلافا كثيرا وقال ابن الرواندي منهم انه جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام
 اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقيد من اول العمر
 الى آخره وهذا قريب للقول الثاني في الروح وقيل انه قوة في الدماغ وقيل في القلب
 وقيل انه ثلاث قوى احداها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي
 النباتية والثالثة في الدماغ وهي النفسانية والخيار عند الجمهور انها

(لا) ان اقر بما يحتمل على الرجوع كما قرره
 بما شرقت اسباب الحد والحالة لله تعالى
 مثل حد الزنا وشرب الخمر والهسرة
 فانه اذا اقر بشئ منها لم يحد لان السكر ان
 لا يكاد يثبت على شئ فاقبم السكر مقام
 الرجوع فيما يحتمل من الاقارير (وحده)
 اي حد السكر يعني الحالة المميزة بين
 السكر والصحو (اختلاط الكلام) هذا
 متفق عليه في غير وجوب الحد الخالص
 الاحكام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه
 الحد بالاقرار بما يوجب الحد الخالص
 (وزاد) الامام ابو حنيفة (لا يجاب الحد
 عدم الفرق بين الارض والسماء) يعني
 اعتبار في حق وجوب الحد السكر بمعنى
 زوال العقل بحيث لا يعبر بين الاشياء

ولا يفرق بين الارض والسماء اذا لم يفرق السكر نقصان وفي التقصان شبه العدم فيندري به الحدود
 (ومنها الهزل) ففسره الشيخ ابو منصور بما لا يراد به معنى لاحتقيق ولا تجزى بل يرادها له عن افادة العرض وهو الاسلام
 بل يراد باللفظ ما لم يوضع له يراد بالوضع اعم من الشخصى والنوعى بقسمه فيتناول وضع المجاز كما سبق تحقيقه في اوائل الكتاب
 (وهو ضد الحد) وهو ان يراد باللفظ معنى لاحتقيق او المجازى ويراد به التخييل وقيل هو اعم منها والاول اصح (وهو ضد التصريح به)
 اي شرطه ان يكون مشروطا بالحدان صرح بما قبل العقد انما هو لان في العقد فلا يثبت بدلالة الحال (لا ذكره في العقد) لانه
 لو ذكر فيه لما حصل مقصودهما لان فرضهما من البيع هازلان يعتقد الناس بيعا وهو ليس ببيع في الحقيقة بخلاف خيار
 الشرط حيث شرط فيه (وهو لا ينافي الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية الاداء (ولا اختيارا بالمشورة والرضى بها بل اختيار
 الحكم والرضى به) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار شيئا من الحكم ولا يرضاه ولا يختار
 القصد الى الشئ و ارادته والرضى هو اشارة واستحسانه فالمكره على المشى مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي
 والقبايح بارادة الله تعالى لا يرضاه ان الله لا يرضى لعباده الكفر اذا عرفت هذا فاعلم انه يجب النظر في التصرفات كيف تقسيم بحسب
 الاختيار والرضى (فالتصرفات اما عقائد) او اخبارات او انشآت لان التصرفات ان كانت احداث حكم شرعى فانشاءه والا فان كان

الصدق منها الى بيان الواقع فاجابات والا فاعتقاد الانشاء اما ان يحتمل الفسخ او لا والاول ان يتواضع المتعاقدان على اصل العقد او الثمن بحسب قدره او جنسه وعلى التقدير الثلاثة اطلاق بفقهاء على الاعراض عن الهزل والمواضعة او على بناء العقد عليها او على ان لم يحضر هماشي واما ان لا يتفق على شيء من ذلك وحينئذ اما ان يبيع احدهما الاعراض والاخر البناء او عدم حضور شيء او يبيع احدهما البناء والاخر عدم حضور شيء فشرع في بيان الاقسام الثلاثة وما يتعلق بها فقال (فالهزل بالردة كفر بعين الهزل لا بهزل به) لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبديل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية عن الكفار انما كنا نخوض ونلعب قل بالله وانا به ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم الآية فلا يردان الارتداد بما يكون تبديل الاعتقاد والهزل يتساوية لعدم الرضى بالحكم (والاسلام من لا يحكيح) بوجوب الحكم بالاسلام لانه انشاء لا يحتمل حكمه الردت جميعا لجانب الايمان للرضى باحد الركنين فانه يعلو ولا يعلى كما في الاكراه لالان الاصل في الانسان التصديق والاعتقاد (واما اخبارات فالهزل يبطلها مطلقا) اي سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والتكاح او لا كالاطلاق والعتاق واخبارا شرعا ولغة كما * ٤٥٥ * اذا تواضعا على ان يقر بان بينهما نكاحا او بانهما يتابعا في هذا الشيء بكذا او لغة فقط كما اذا اقر بان زيد عليه كذا

والاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وقيل انها الاخلاط الاربعة وقيل انها اعتدال المزاج (قوله تعلق الخطاب بفعله) فيه بحث ذكرناه في الركن الثالث فالرجع اليه (قوله انه قوة للنفس آه) وهذه القوة هي المرادة بما ذكره فيما سبق انه نور في بين النفسانية وقد ذكرنا في معانيه فمفسر قوله والمراد بالعلوم النظرية (لان الصور وريات لا تصور فيها الاكتساب) (قوله اومن النظرية المنتهية اليها) اي قطعاً للتسلسل (قوله ولها قوتان) واعلم ان للنفس الناطقة جهتين جهة الى عالم الغيب وهي باعتبار هذه الجهة متأثرة مستفيضة عما فوقها من العقل الفعال وجهة الى عالم الشهادة وهي باعتبار هذه الجهة مؤثرة متصرفة فيما تحتها من الابدان والبدنها بحسب كل جهة من قوة ينظم بها حالها هناك فالقوة التي بها تتأثر وتستفيض تسمى قوة نظرية وعقلية نظرية وهي مبدأ الادراكات لها والقوة التي بها تؤثر وتتصرف فيما تحتها تسمى قوة عملية وعقلية عملية وهي مبدأ الفعل لها واستكمال النفس باعتبار القوة الاولى بمحصيل العلوم والادراكات النظرية وباعتبار القوة الثانية بارتكاب

على بناء العقد عليه) اي الهزل والمواضعة (ضمان الخيار الشرطي لهما) اي للعاقدين (مؤبدا) لوجود الرضى بالباشرة لالحكم وهو الملك كما في الخيار (ففسد) العقد كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض) كما يملك في سائر البيوع الفاسدة لعدم اختيار الحكم (فان نقضه) اي العقد الذي اتفقا على تايه فبني على المواضعة (احدهما) اي احد المتعاقدين (انتقض) لان لكل واحد منهما ولاية انتقض لكن الصحة تنوقف على اختيارهما جميعا لانه بمجرد شرط الخيار لهما فاجازة احدهما لا تبطل خيار الآخر وقد راعى امام مدة الخيار بثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الضمان بمضى المدة وعندهما يجوز الاختيار عالم يتحقق النقص ولذا قال (وان اجازة في ثلاثة ايام ان اجاز) اي احدهما (وان اتفقا على ان لم يحضر هماشي) اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما يتساوى المواضعة او اعرضوا (او اختلفا) في الاعراض والبناء (صح) العقد (عنده) اي عند الامام عملا بالعقد الشرعي الذي الاصل فيه الصحة وال لزوم حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للمالك والجد هو الظاهر فيه فاعتبار العقد فيه اولى من اعتبار المواضعة التي لم تتصل بالعقد (لا عندهما) لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة لئلا يكون الاشتغال بها عتافان مقصودهما بالتواضع صون المال عن التلف ولان الاصل في العقد وان كان الصحة وال لزوم لكن المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح واجب

وذلك لان الاخبار يعتمد صحة الخبر به وصدقها والهزل يدل على عدمه لانه دليل الكذب كالاكراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يبصر الكذب صدقا (واما انشآت فاذا احتمل) العقد (الفسخ) كالبيع والاجارة ونحوهما (فاما ان يتواضعا) اي المتعاقدان (في اصل العقد) بان يقولوا قبل البيع تتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا تريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) بان قال بعد البيع ان اقدر عرضنا وقت البيع عن الهزل ويعنا بطريق الجد (صح) البيع بالثمن المذكور وبطل الهزل لاتفقهما على الاعراض (و) ان اتفقا

عن هذا بان العقد متأخر والمتأخر يصلح تاسخا للمتقدم اذا ايعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء ولا يغيره ههنا لان احدهما يدعى بغير المضي فالعقد باعتبار ان اصله الجذ واللزوم بلا معارض يكون تاسخا للمواضعة السابقة (واما) ان يتواضعا (في قدر البذل) بان يتواضعا مثلا على البيع بالثمن الف درهم على ان يكون الثمن الف درهم حقيقة (او) يتواضعا (في جنسه) بان يتواضعا مثلا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن مائة درهم (فالعبارة بظاهر العقد عنده في صور الوجهين) الوجه الاول الهزل في القدر والثاني الهزل في الجنس وصورهما ما اذا اتفقا على البناء على الهزل او الاعراض عنه او على ان لم يحضرها شيئا او اختلغا في الاعراض والبناء وانما اعتبر بظاهر العقد في صورة الاتفاق على البناء ههنا ولم يعتبر فيها سبق بل حكم بفساد العقد عنه لان العمل بالمواضعة ههنا يجعل قبول احد الطرفين شرطا لثبوت البيع بالآخر فقتضى ان يفسد العقد وقد وجد في اصله وهو يقتضى ان لا يفسد والتراجع بالاصل اولى من التراجع بالوصف (وعندهما) العبارة بظاهر العقد في صور الوجه الثاني و (بالمواضعة في صور) الوجه (الاول) الا عند اعراضهما) اى يتعقد البيع في الوجه الثاني بمائة دينار على كل حال وفي الاول بالف درهم الا ان يتفقا على الاعراض وذلك لان **٤٥٦** اعتبار الهزل في الاول لا يوجب

بطلان للعقد لا يمكن العمل بالجذ بعد اعتبار المواضعة بتصحیح العقد بما تبقى من المسمى ثمنها وهو الالف فوجب العمل بهما غاية الامر ان العمل بالمواضعة بمنزلة شرط مخالف لمقتضى العقد لكن الشرط اذا لم يكن له طالب من جهة العباد لا يفسد كشرط ان لا يبيع الدابة بخلاف الهزل في الجنس حيث لا يمكن العمل بهما لان اعتبار المواضعة فيه يوجب خلو العقد عن الثمن لان الدرهم لم تذكر فيه وهو مبطل للعقد فافترقا (وان لم يحتمل) العقد (الفسخ) عطف على قوله فان احتمل الفسخ بمعنى انه لا يجوز فيه النقص والاقالة وهو ثلاثة اقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان ثبت

الاعمال السنية واكتساب الاخلاق المرضية والاجتناب عما هو مذموم منهما شرعا او عقلا والقوة العملية تستمد علمها من القوة النظرية لان معرفة تلك الامور والتبميز بينها علوم نظرية في الغلب فيحتاج الى القوة النظرية بالضرورة ثم لكل من القوة النظرية والعملية اربع هي انب اما للقوة النظرية فعلى ما ذكره الشارح وفي قوله وترتيبها لاكتساب الكمالات اشارة الى ان الضروريات ليست كالاتها معتد بها لمشاركة الحيوانات العجم لها فيها بل جل كالاتها **٤٥٧** هي الادراكات الكسبية للنظريات والحاصل ان القوة النظرية انما هي لاستكمال النفس الناطقة بكرمال معتد به بتحصيل العلوم والادراكات النظرية ومرتبتها في تحصيل هذا الاستكمال منخفضة في نفس الكمال واستعدادها له فنفس الكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد له اما قريب وهو العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهولاني او متوسط وهو العقل الكمال

بدون شرط وذكر اولا والاو اما ان يكون المال فيسه نية او مقصودا فين الاقسام بقوله (خنة مالا مالا فيهما) **٤٥٨** كالطلاق والعناق والعقود عن النصاص واليمين والنذر) صورة الطلاق والعناق ان يقع التواضع بين الزوج والزوجة بين التولي والعقد بان يطلقها او يعقدها ولا يكون وقوع الطلاق والعناق مرادها وكذا العفو عن القصاص وصورة اليمين ان يتواضع مع امرأته او عبده بان يعلق طلاقها او يعقده بدخول الدار ويكون ذلك هازلا وهكذا في النذر (وكذلك صحيح والهزل ناطل) لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جدوهرهن يمين جده النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العناق مكان اليمين والنذر لمحق باليمين لقوله عليه السلام النذر يمين وكفارة يمين والعفو عن القصاص لمحق بالطلاق لان كل واحد منهما اسقاط يني على السراية واللزوم ولان الهزل لا يمنع انعقاد السبب لان الهازل راض به وعند انعقاد هذه لا يطلب بوجده حكمها ضرورة عدم التراضي والرد في حكمها حتى لا يحتمل خيار الشرط بخلاف البيع ونحوه واعتراض بالطلاق المضاف مثلا انت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العطل والطلاق المضاف ليس بعله بل سبب مفض والا يستند الى وقت الاجاب كما يبيع بشرط الخيار (ومنه) اى مما لا يحتمل الفسخ (ما يكون المال فيه نيةا كالنكاح فالهزل اما في الاصل) بان يتواضعا على ان يتناكحا ولا يكون بينهما نكاح (فالعقد لازم) ويحب مهر المثل الحديث السابق (او في قدر البذل) بان يتواضعا على ان يدكر في العقد

الذين ويكون المهر الفاء فان اتفق على الاعراض عن المهرل والنساء على الظاهر (فالمر القانو) ان اتفقا على البناء على المهرل
 (الف) اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابى حنيفة فصاح الى الفرق بين النكاح والبيع ووجهه ان البيع في البيع وان كان
 وصفا وتبع بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالاجاب لكتبه فيجب تصحيح البيع تصحيح الثمن بخلاف النكاح فان المهرل
 اظهر الخطر المحل لا مقصودا واما المقصود ثبوت المحل في الجانبين التواله والناسل (و) ان اتفقا على (ان لم يحضرهما شي لان
 الاعراض والبناء (او اخلفا) في الاعراض والبناء (فقل) المهر (الف) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او حسه) عطف على قوله
 بالاجاب فيرجح صحة العقد الثمن (وقيل) المهر (القانو) وهو رواية ابى يوسف عنه قياسا على البيع (او حسه) عطف على قوله
 اوف قدز البدل اي المهرل اما ان يكون في جنس البدل (في الاعراض) اي صورة الاتفاق على الاعراض (يجب المسمى) وفي صورة
 الاتفاق على (البناء) يجب (مهر المثل) اجاب الاله بمنزلة التزوج بلا مهر اذ لا يسيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالمهرل ولا
 الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضع في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في التصحيح الزيادة وبخلاف
 البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه **207** لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر (و)

في صورة الاتفاق على (عدم الحضور)
 في صورة (الاختلاف) في الاعراض
 والبناء (روى محمد) عن ابى حنيفة (مهر
 المثل) لان الاصل بطلان المسمى علا
 بالمهرل للابصير المهر مقصودا بالصحة
 بزيادة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لز
 مهر المثل (و) روى (ابو يوسف) عنه
 (المسمى) قياسا على البيع (وعندهما)
 اللازم (مهر المثل) بناء على اصلهما
 من ترجيح المواضع بالسبق والعادة
 فلا يثبت المسمى لرجحان المواضع وعدم
 ثبوت المال بالمهرل ولا المتواضع عليه لعدم
 التسمية فيلزم مهر المثل (ومنه) اي
 مما لا يجمل الفسخ (ما يكون المال فيه
 مقصودا) حتى لا يثبت بدون الذك
 (كالجم ونحوه) يعني الطلاق على مال والعق عليه والصلح عن دم العمد (وهو المهرل في الاصل او القدر او الجنس) كما اذا
 صاح المهرل بان يقول الزوجان نكاح ولم يكن بيتا خلع او خلع على الفين مع المتواضعه على ان المال الف او خالع على مائة
 دينار على ان المال الف درهم وكذا في الطلاق على مال والعق عليه ونحوهما (في صورة الاتفاق على الاعراض) والاتفاق
 على (عدم الحضور) صورة (الاختلاف) في الاعراض والبناء (يلزم الطلاق والمال) اجابا اما عنده فلترجح العقد على
 المتواضعه واما عندهما فلا يثبت المهرل لان المهرل شرط والمهرل باطل عندهما لان المهرل شرط والمهرل باطل عندهما لان المهرل شرط
 الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام فقالت قبلت فعندهما يقع
 الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع
 والالف لازم (وكذا في) صورة الاتفاق على (البناء عندهما) يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا اثر للمهرل في ذلك فان قيل المهرل
 فان لم يؤثر في التصرف كالطلاق ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت المهرل اجيب بان المسال هنا بطريق التبعية وفي ضمن
 الطلاق لانه بمنزلة الشروط فيه والشروط اتباع وكمن شي يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا يثبت كونه
 مقصودا للعدول يعني انه لا يثبت الا بالذك فان قيل المال في النكاح ايضا تبع وقد اثير المهرل فيه اجيب بان تبعه في النكاح ليست

بالقول بالفعل انما هو استعداد لاستحصار الكمال والتميز بعد غيبته وهو
 مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين فلا يفتقر الى وقوعه
 العقل المستفاد مقدم في الحدوث على العقل بالفعل ومؤخر عنه في البقاء والنظر
 الى هاتين الجهتين جاز تقديم كل منهما على الآخر في الذكر على ما وقع في بعض
 الكتب والشارح نظر الى جهة قوله فاشترط من المهرل في النكاح ما لا يفتقر الى
 فعلها تهنيت الظاهر باستعمال الشرايع وثابتها تهذيب الباطن عن
 الملكات الرديئة وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس
 بالصور القدسية ولا يكون ذلك الا باعلام الحق ورابعها ما يحل له عقيب
 اكتساب ملكة الاتصال بعالم الغيب والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
 جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كمال قدرته مضمحلة
 في جنب قدرته الكاملة وكل عمل مستغرق في علمه (قوله خالية عن العاوم)
 لوقش فيه بان النفس الناطقة لا تتخل عن ذاتها اصلا وان كانت في ابتداء
 طفوليتها ويمكن ان يقال المراد انها خالية عن غير ذاتها (قوله تشبه الهيا)

في حق الثبوت لانه ثبت وان لم يذكر بل معنى ان المقصود هو الخلق والتناسل لا المال وهذا لا يتناقض في الاصله بمعنى الثبوت بدون
الذكر (وتتوقف) وقوع الطلاق (على مشيتها) اي ارادة المرأة الطلاق (عنده) لا مكان العمل بالمواضع بناء على ان المطلق
لا يضره الشرط الفاسد بخلاف البيع (وهو) اي الهزل (بطل البراء) اي ابراء التريم او الكفيل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد
فوتزفه الهزل كخيار الشرط (و) يبطل ايضا (الشفعة) اي تسليمها بطريق الهزل يبطلها (قبل طلب المواثبة) بمنزلة السكوت
عن طلب الشفعة (و) يبطل ايضا تسليمها بالهزل (بعده) اي بعد طلب المواثبة (التسليم) اي تسليم الشفعة وتكون الشفعة
باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على ملكه فيتوقف على الرضى
بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضى بالحكم فيبطل به التسليم (ومنها) اي من العوارض المكتسبة (السفد) فان السفه
بأختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وهو لغة الحنفية والحركة وشرعا للمعتدين احدهما اعم
وهو خفة تسمى فرحا او غضبا فتعمل على عمل غير موجب الشرع والعقل مع ثباته بخلاف الغته فيتناول ارتكاب كل محظور
والاخر اخص وهو المصطلح ههنا وهو تخصيص العمل بما يخافه من وجه (٤٥٨) لو خامة عاقبه وان كان مشروعا
ومحمودا باصله فانه البروا الاحسان وان آل

الى السرف والطغيان (وهو لا يتناقض في
الاهلتيين) اي اهلية الوجوب واهلية
الاداء لكمال العقل والبدن الا ان السفه
يكسر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا
بتحمل امانة الله تعالى فيخطب بالاداء
في الدنيا ابتلاء ويجازى عليه في الآخرة
(و) لا يتناقض السفه ايضا (التصرفات)
لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى
ووجوب حقوقه بقي اهلا لحقوق العباد
وهي التصرفات بطريق الاولى (واتفق
على منع مال من بلغ سفها) لقوله تعالى
ولا توتوا السفهاء الآية (الى الرشدة
عندهما) لانه تعالى علق اتياء الاموال
اياهم بانياس رشده وصلاح منهم حيث
قال تعالى فان اتستم منهم رشدا اي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم

بالهوى (الاولى) يؤيد التسمية السابقة قيد الهوى بالاولى لان الهوى
قد تطلق على الجسم اذا ترك منه جسم آخر كالسرير المركب من الخشب
ولا يتصور خلوها في نفسها عن الصورة لكونها مأخوذة معها فاقتضى بالقييد
المذكور عن هذا (قوله الخالية في نفسها) انما قيد نفسها لان الهوى على الاول
يستحيل خلوها عن الصور كلها في الخارج الا انها في حد ذاتها خالية عنها
بمعنى انها اذا لوحظت من حيث هي هي تكون خالية عنها عن النفس
من الصور وعينها ولا جزءها فان قيل فلم يقيد النفس الناطقة بنفسها حيث لم يقل
خالية في نفسها عن العلوم قلنا ان النفس الناطقة خالية مطلقة عن الصور العلمية
باسرها فلا حاجة الى هذا القيد ولقائل ان يقول لانسلم ذلك كيف انها لا تغفل
عن ذاتها على ما مر (قوله بمنزلة استعداد الطفل للكتابة) وهذا الاستعداد
ليس بمحصل لسائر الحيوانات اذ ليس لها قوة نظرية (قوله ثم اذا ادركت
الضروريات اه) اشار بكلمة ثم الى ان ادراك الضروريات حادث بعد ابتداء
القطرة فلا بد له من شرط حادث بالضرورة دفعا لترجيح بلا امر جمع في اختصاصه

اهو اللهم (و) الى (سنه) اي سن الرشدة (عنده) اي عند الامام فانه اقل السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدية (وهو خمس
وعشرون سنة) فان اقل مدة البلوغ ثنتا عشرة سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فاقبل ما يمكن ان يصير المرء فيه جدا ذلك وهو
لا يترك عن الرشدة الا نادرا مقام الرشدة على ما هو المتعارف في الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال الامام في دفع اليد المسال
بعد خمس وعشرين سنة او تس منه الرشدة اوله يونس (ثم اختلف) اي بعد الاتفاق على شئ مما لم يبلغ سنه بلوغه (في حجر
من سنة بعد البلوغ) وهو متعلق فاذل التصرف القولي (شعته مطلقا) اي لم يجوز الامام الحجر على السفه سواء كان فيما يبطله الهزل
ويجمل الفسخ اول لانه حجر مخاطب فتصرفه صادر عن اهله مضاف الى محله فلا يمنع وذلك لان الخطاب بالاهلية وهي بالتميز
والسفه لا يوجب نقصانا ما فيه بل عدم عمل به مكابرة وترك الواجب ولهذا يخاطب بمحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد
ويصح عاراته في الطلاق والعتاق والتذويب واليمين واقارره على نفسه باسباب العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس
اشد من ضرر المال (وجوزاه) اي الحجر (فيما يقبل الفسخ) ويبطله الهزل كالبيع والاجارة والهبه حقه له دينه والخمس
اما الاول فلان غاية ارتكاب الكبيرة قتل العمد وهو ما عن المؤمن في الآخرة من الله تعالى وفي الدنيا من

المؤمن حزين وان اصبر عليها وانما الثاني فثلاثا بضيع اموال الناس بسببه فان السفيه باسرافه واثلافة بصير هطلة لديون الناس
 ومغنية لاستحباب النفقة من بيت المال للافلاس فيصير على المسلمين وبالأول على بيت مالهم عيالا والجواب ان النظر في
 والمسلمين كالعفو عن الكثرة جائز لا واجب وبما يجوز لولم تضمن ضررا فوقفه من الحاقه بالصبي والمجنون بأبطال عبارته اذ بالبيان
 بان فضل الانسان على سائر الحيوان (ومنها السفر) وهولفة قطع المسافة وضرعا خروج من عمرات الوطن بقصد سير ثلاثة
 ايام وايالها عفا فوقها سيرا وسطا (وهو لا ينافي الاهلتيين والاحكام) وهو ظاهر (لكنه سبب التخفيف) افاذله مقام المشقة
 اذ جنسته لا تخلو عن مشقة ما اقلها التحرك وامتداده (مطلقا) اى سواء حصل المشقة اولا (بخلاف المرض) فان منه ما ينفعه
 الصوم كالخمة ومنه ما لا يضره اى لا يوجب ازدياده كالمرض الايض فلم تتعلق الرخصة بنفسه كما ظنه بعض اصحاب
 الحديث بل بالمرض الذي يوجب المشقة (فيؤثر في قصر ذوات الاربع) اى يسقط السفر اداء شطر لذوات الاربع من الصلوات
 حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا عندنا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي حكمه ثبوت الترخص للمسافر والاختيار له
 ان شاء صلى ركعتين وان شاء اتم الاربع * ٤٥٩ * كافي الافطار واذافات لزومه الاربع وقدمت له في مباحث الرخصة

بزمان معين وذلك الشرط هو الاحساس بالجزئيات والقبه لما بينهما من المشاركات
 والبيانات يانه ان النفس الباطنة اذا استعملت بعد الفطرة آلتها الظاهرة
 والباطنة اى الحواس الظاهرة والباطنة في محالها وادركت بها الجزئيات
 وتبنت لما بينهما من المشاركات في البيانات استعدت لان تقيص عليها
 من المبدأ الفياض صور كلية تجزم بسبب بعضهما الى بعض ايجابا او سلبا
 اما مجرد توجه العقل اليها واما بالحدس او التجربة الى غير ذلك مما يتوقف
 عليه العلوم الضرورية وحينئذ فقد حصل لها التصورات والتصدقات البديهية
 التي هي مبادئ العلوم الكسبية واستعدت بها لاكتساب النظريات استعدادا
 اكل من اليهودى (قوله اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم) فيه انه
 يشعران الدرجة الاولى اعنى مرتبة اليهودى حاصلة في البهائم ايضا وليس
 (قوله على ما صرح به السيد الشريف في شرح المواقف) قوله فكلمة اكل البدن
 اعدل اه) اشارة الى ما ذكره من ان استفادة القابل من المبدأ الفياض
 يتوقف على مناسبة بينهما وهذه قضية مشهورة يستعملونها في مواضع كثيرة

والعزيمة والتقييد بالاداء احترام عن
 القضاء فان القصر بالسفر انما ثبت اذا
 اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت
 اما اذا لم يتصل به بل بحال القضاء
 فلا يجوز القصر كما ان ما فات في السفر
 لا يقضى في القصر الا ركعتين فان السفر
 والحضر لا يعبران القائفة لان ما ثبت
 في الذمة لا يتغير بحال (و) يؤثر السفر
 ايضا في (تأخير) وجوب اداء (الصوم)
 الى ادر الكهنة من ايام اخر لاني اسقاطه
 حتى اذا ادى يقع فرضا (لكنه) اى السفر
 (لكونه اختياريا) مكسوبا بالعبء غير
 متوجب لضرورة لازمة تدعو الى
 الافطار بعد تحققه لان المسافر قادر
 على الصوم من غير ان يلجئه آفة (لم يحل
 الفطر لسافر صام) اى اصح صام

وهو (و) لم يحل الفطر ايضا للمقيم (صائم سافر في رمضان) قيد للمستلزم وذلك لانعدام الضرورة الداعية اليه
 وتقرر الوجوب بالشروع وانشاء السفر باختياره فلا يستلزم وجوبه عليه (وان سقط الكفارة) تمكن الشبهة في وجوبها
 باقتان السبب المبح بالفطر قبل التقرر في الذمة وهو السفر فانه مباح في الجملة (بخلاف المريض) اذا تكلف للصوم بحمل زيادة
 المرض ثم بداه ان الفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الافطار لانه في جميع ضرورة لازمة بحيث لا يمكن دفعها فؤثر
 في اباحة الافطار (ولا تسقط الكفارة) (انما افطر المقيم) الغازم على الصوم في رمضان (ثم سافر) لانها قد وجبت بالافطار
 عن صوم واجب من غير اقتتان شبهة (بخلاف ما اذا مرض) المقيم الغازم على صوم رمضان فافطر حيث لا يجب الكفارة
 لان المرض سماوى يبين به ان الصوم لا يجب عليه (واحكامه) اى السفر (ثبت بالجروج استحسانا بالاثار) وهو ما روى بطريق
 الشهرة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انهم ترخصوا برخص المسافر
 بما جوزتهم العمران والقياس ان لا تثبت احكامه الا بقدر مضي السفر لان حكم العسلة لا تثبت قبلها ولكنه ترك علمه وشبهه
 (وفي الاقامة قبل الثلاثة) اى قبل ثلاثة ايام وايالها (لا يشترط موضعها) اى موضع الاقامة يعنى اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة
 يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نواه بعد الثلاثة بشرط موضع الاقامة لان نية الاقامة قبل الثلاثة دفع للسفر

وبعد ما رجعها والدفع اسهل من الرفع (ومنها الخطاء) بطلق تارة على ضد الصواب واخرى على ما ليس بعد نحو ومن قبله مؤمنا
 خطا برفع عن امتي الخطاء وهو المراد ههنا وفسروه بالفعل عن قصد صحيح غير تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا وعدم تمام
 القصد بعدم قصد مجله اذ من تمامه قصد مجله وجاز ان يواخذ به دليل ربنا لا تؤاخذنا ان نسبتا او اخطانا للوجود قصد ما اقله
 ترك التثبت ولذا عذر في المكتسبة (وهو لا ينافيها) اي الاهلية بل لانه لا يخل بشئ من العقل وقوى البدن (لكنه يصلح عذرا في
 سقوط حق الله تعالى اذا صدر) الخطاء (عن اجتهاد) فلا يتم الخطي بعد بذل الوسع كما في القبلة والقنوى (و) يصلح ايضا
 (شبهة في) باب (العقوبة) من حدوقود (حتى) لو زفت غير امره أنه فوطئها على ظن انها امره (لا يأنم) ام الزنا (ولا يحدو)
 لورمى الى انسان ظنه صيدا فقتله (لا يقتص) لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المذنب والياتم اثم القتل العمد وان اثم ترك التثبت
 (وان لم ينك) الخطاء (عن) نوع (تقصير) وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالاحتياط فيصلح سببا (يوجب)
 الجزاء القاصر اعني (الكفارة) فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محذور فيكون جنابة فاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (ولا)
 يصلح عذرا (في) سقوط (حقوق العباد حتى يلزم ضمان العدوان) فانه لو اتلف ﴿٤٦٠﴾ مال انسان خطاه بان رعى الى شاهة طانا

وام احيد او اكل مال انسان طانا انه ملكه
 يجب عليه الضمان لانه بدل مال لاجزائه
 فعل فانه من فروع بالحديث في عمد عصمة
 المحل وكونه خاطئا معذور الانافي عصمة
 المحل ولهذا لو اتلف جماعة مال انسان
 يجب على الكل ضمان واحد فعمله بدل
 مال لاجزائه افعال كما ان جزاء صيد
 الحرم بدل المحل (ووجب الدية) من
 حيث انها بدل المحل ولذا تعدد بتعدد
 لا تعدد الفاعل (لكن على وجه
 التخفيف) حيث وجبت على العاقلة في
 ثلاث سنين من حيث ان الخطاء عذر فيما
 هو صلة لم تقابل ملا ومبنى الصلة على
 التخفيف (و) وجب (الكفارة) من
 حيث انها تشبه جزاء الفعل اذ لا ينك
 عن نوع تقصير بترك التثبت فيصلح سببا
 للجزاء القاصر الدائر بين العباد والفقيرة

ومن تلك المواضع ما ذكره في المزاج ان العناصر الاربعة اذا تصرفت
 وامتزجت وتماست بحيث تفاعل كل منها في الآخر حتى اتكسرت سورتها
 وخزجت عن كقيتها المضادة واستقرت على كيفية متوسطة وحدانية بوجوب
 ذلك ان تكون لتلك الكيفية المتوسطة نسبة الى مبدأ الواحد وهو العمل الفعال
 لان الواحد نسب للواحد ثم يسبب تلك النسبة تتحقق ان يمتنع على ذلك
 المترج صورة كما في العادن وانفس كما في النباتات والحيوانات ثم كلما كان
 المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية اميل كانت النفس الفاضلة عليها بمبدأها
 اشبه في صدور الاثار الكثيرة عنها ثم لما كان مزاج العادن بعيدا عن
 الاعتدال كانت الصورة الفاضلة عليه من المبدأ حافظة لتكوين العناصر
 المتداعية الى الافتراق بمقتضى طابعها فقط ولما كان مزاج النبات قريبا منه
 اليه كانت النفس الفاضلة عليه من المبدأ لذلك الحفظ والاعتدال والاشارة
 والتماء وتوليد المثل ولما كان مزاج الحيوانات اقرب منه اليه كانت النفس الفاضلة
 عليه مبدأ لما ذكر في النبات مع الاحساس والحركات الارادية ولما كان

حالك فقال انت طالق لا عند الشافعي لعدم القصد كالنائم والعمى عليه والاعتبار بالكلام اتما هو بالقصد الصحيح قلنا اقم
 البلوغ عن عقل مقام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة لانه حتى لا يوقف عليه بلا حرج ولا يقع مقام القصد في النائم والعمى عليه
 ولا مقام الرضى فيما يفتى عليه من البيع والاجارة ونحوهما لان السبب الظاهر انما يقع مقام الشيء عند حقه وجوده وعدمه
 وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه في ذكر لان الرضى نهاية الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر
 من البشاشة في الوجه ونحوها ولما كان عدم القصد في النائم وهدم الرضى في المكر مما لا يسر الوقوف عليه لم يوجب الرجوع الى اقامة
 شئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما (ويبنى ان يتعقد بعهه بالانفاذ اذا صدقه خصمه) يعني اذا جرى البيع
 على لسانه خطاه بان اراد ان يسبح فجرى على لسانه بعت هذه العين منك بكذا وقال الاخر قلت مصدقا اياه في خطاه يعني
 ان يتعقد بعهه يعني لا رواية فيه عن اصحابنا ولكن مقتضى الاصل ان يتعقد فاسدا (كبيع المكره) لوجود اصل الاختيار
 نظرا الى ان الكلام اختياري ويفسد لغوات الرضى (ومنها الاكره) وهو جعل الغير على ما يكرهه بالوعيد (وهو خيار) الاول
 (ما بعد الرضى) وهو سببه الاختيار بحيث يفضي اثره الى الظاهر كما حرر وظاهر ان الاكره بعدمه (هو نفس الاختيار)

وهو القصد الى احد طرفي الممكن بترجيحه على الآخر والاكراه لا بعدد لان العقل يصدر عنه باختياره كما ساقى المكفه قد يفيد
 بان يحمله مستندا الى اختيار آخر (بان يكون) الاكراه (بان لا يكون) (العضو) فان حرمة حرمة النفس (و) هذا
 النوع من الاكراه (هو الجبني) اي الموجب لاجزاء الفاعل واضطراره الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس او العضو (و)
 الثاني (ما بعد الرضى ولا يقصد الاختيار) بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده (بان يكون) الاكراه (بجبسه او قيده او ضربه
 او نحوها) مما يوجب عما بعد الرضى وهذا يختلف باختلاف الناس فان الرذائل مما لا يعتمون بالضرب او الحبس فالضرب
 الذين لا يكون اكرها في حشهم بل الضرب المبرح وكذا الحبس الا ان يكون مديما يتخبر منه والاشراف يعتمون بكلام فيه
 خشونة فتل هذا يكون اكرها لهم قال في التنازل ولا بعد الرضى وهو ان يتم بحسب اية او اية اقول عدد قسمان الاكراه ثم
 القول بوجود الرضى فيه مشكل فان من يقوله بانه اكره يقول بانتفاء الرضى عنه (وهو) اي الاكراه (مطلعا) اي سواء
 اعدم الرضى وافسد الاختيار ولا (لا يشترط فيها) اي اهلية المكره لنفس الوجوب ووجوب الاداء لبقاء الذمة والعقل
 البلوغ (و) الاكراه (لا) ينافي (٤٦١) (الخطاب) ايضا اي لا يوجب رفع الخطاب عن المكره بحال لانه مبتلى

في حالة الاكراه كفي حالة الاختيار
 والابتلاء يحقق الخطاب وذلك لان
 ما اكره عليه اما فرض او مباح او رخصة
 او حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى
 يوجر على المكره عليه مرة كما اذا كان
 فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر
 وبأنه اخرى كما اذا كان حراما كالاكراه
 على قتل مسلم بغير حق او يوجر على
 الترف في الحرام والرخصة وبأنه
 في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم
 انما يكون بعد تعلق الخطاب (و) الاكراه
 (لا) ينافي (الاختيار) ايضا لما سبق
 من الوجهين ولانه حل للفاعل على
 ان يختار ما هو اهلون عند الحامل
 ولو فحق له او ما هو ايسر على الفاعل
 من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكره به

مزاج الانسان اقرب الامزجة الحيوانية الى الاعتدال الحقيقي كانت النفس
 الفاضلة عليه حافظه لتلك الآثار كلها مع التعلقات الكلية لان شدة التناسل
 بالمبدأ تقتضي كثرة الآثار الفاضلة منه عليه ثم لما كانت امزجة افراد الانسان
 مختلفة متفاوتة بحسب الطبيعة كانت النفس الفاضلة عليها مختلفة ايضا
 في اجزائها تختلف العقل الفاضل عليها ايضا فتعذر العلم بان عقل كل فرد
 هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف ام لا فقدر الشارع تلك المرتبة باقامة
 البلوغ مقامه تيسيرا للامر علينا (قوله من المدركة) وهي الخواص
 الخمس الظاهرة والخمس الباطنة (قوله اي العقل وحده) ارجعه الى
 مطلق العقل دون العقل بالملكة لان ما ساقى من الاحكام من خواص مطلق
 العقل دون العقل بالملكة (قوله اي لان يكون محكوما عليه) اي
 لان يكون المكلف محكوما عليه والحاكم هو العقل على ما سبق في بحث الحاكم
 (قوله والا فان لم يشتمل) الاولى ان يقول والافراج على ما وقع في المواقف
 او يقول اي وان لم يشتمل الى آخره على ما فسره السيد الشريف في شرح

(وان افسده) اي الاكراه الاختيار في بعض صور الاكراه وهو رد على صاحب الحصول حيث قال للشهور ان الاكراه
 لهذا انتهى الى حد الاجاء امتنع التكليف (فاذا عارضه) اي الاختيار الفاسد اختيار (صحح) وهو اختيار الحامل (برجح)
 اي الصحح (على التام) لان الفاسد معدوم في مقابلته الصحح (ان امكن) ترجحه بان يصح نسبة الحكم الى الصحح كالاكراه
 على اتلاف مال الغير كما ساقى (اولا) اي وان لم يكن (ان لا يصح) نسبة الحكم الى الفاسد وسائر الاقوال كما ساقى ايضا
 (يق) الحكم (منسوبا الى) الاختيار (الفاسد) فالصرفات الصادرة من المكره كلها تنقسم الى هذين القسمين ما يمكن نسبه
 الى الحامل وما لا يمكن فشرع في بيان التصرفات بحسب هذين القسمين فقال (في الاقوال لا يصلح التكلم) ان يكون (آلة لغیره)
 المراد بقولنا يصلح آلة للمكره انه يمكن للمكره ايجاد القتل المطلوب بنفسه فاذا حل غيره عليه بوعيد تلف ضار مكانه
 فعله بنفسه وبقولنا لا يصلح آلة لانه لا يمكنه مباشرة ذلك العقل بنفسه فاذا حل عليه غيره بغيره بوعيد تلف ضار مكانه
 لا يصلح التكلم آلة لغیره اذ لا يصلح ان يتكلم المرء بلسان غيره حسا على وجه لا يبق للسان المتكلم اختيار اصلا (فاقتصرت)
 الاقوال باحكامها بالضرورة (عليه) اي على المتكلم (فان كان) القول (تما لا يفسخ) اي لا يفسخ (ولا يتوقف

على الرضى لا يبطل ذلك القول والمراد حكمه (به) اي بالاكراه (كالطلاق ونحوه) من الامور العشرة التي يجمعها قول القائل
 طلاق عتاق والتكاح ورجعة * وعقوق صاص واليمين كذا التذرع * ظهار وايلاء وفي هذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر *
 فان هذه الصفات لا تحتمل الفسخ وتوقف على الاختيار دون الرضى حتى لو طلق او اعتق او تزوج بالاكراه صح لانها لا تبطل
 بالهزل وخيار الشرط مع انهما بعد ما ان الاختيار بالحكم فلان لا يبطل بما لا يعدم الاختيار وهو الاكراه اولي (فاذا اكرهت)
 امرأه بوعيد تلف او حبس (على قبول مال الطلاق) اي على ان تقبل من زوجها الخلع او الطلاق على الف فقوم مثلا
 فقبلت ذلك منه وهي مدخولة (تطلق) لوجود الطلاق من الزوج والقبول من الزوجة (بدونه) اي بدون لزوم المال عليها لانه
 موقوف على الرضى ولم يوجد كافي خلع الصغيرة حيث يقع بلا مال (واذا اكره الرجل على تطليق امرأته (على مال يلزمان)
 اي الطلاق والمال اما الاول فلان الاكراه لا يمنع واما الثاني فلانها التزمت طائفة بازاء ما سلم لها من البيونة (والا) اي وان
 لم يكن مما لا يفسخ ولا يتوقف على الرضى بل يكون مما يفسخ ويتوقف عليه (فسد) اي ينفق فاسدا اما الانعقاد فلصدوره
 عن اهله في محله واما الفساد فلعدم الرضى (كالبيع ونحوه) اي الاجارة وامثالها (٤٦٢) (ولا يصح بالاكراه المبيح او غيره

(الافارير كلها) اي من المليات وغيرها
 لقيام الدليل على عدم المخبر به وهو
 الوعيد (والافعال) بحسب الاكراه عليها
 قسما (بعضها كالأقوال) في عدم
 احتمال كون الفاعل آلة للحامل
 (فيقتصر) على الفاعل ولا يتعدى الى
 الحامل (كالاكل) فان اكل بغير الغير
 لا يتصور حتى لا يرجع الى الحامل شيء
 من احكامه المتعلقة به من حيث هو اكل
 كما اذا اكره الصائم صائما على الافطار
 فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل واما
 ما يتعلق به من حيث انه اتلاف كما اذا
 اكرهه على اكل مال الغير فقد اختلفت
 الروايات في ان الضمان على ايهما (و)
 كذا (الزنا) فان الوطئ بالغير لا يتصور
 فلو اكرهه عليه كان العقر على الزاني

المواقف (قوله دون الغائب) لان الله تعالى منزه عن التضرر (قوله
 مستفاد من الشرع) اي فلا يصح القياس عليه فيما نحن فيه لان كلامنا
 فيما لا شرع فيه (قوله بان حكم الاصل) اي المقيس عليه اعني
 الاستقلال بجدار الغير الى آخره (قوله وحكم العقل فيه) اي في الاصل
 المذكور (قوله ومرجعه الاباحة) اي فلا يصح تعاقبه بالاباحة (قوله
 الا ان بشرط في الاباحة الاذن) اي حينئذ لا يلزم كون التوقف على قبيل
 الاباحة ولكنه يلزم كون المباح حكما شرعيا لا عقليا وكلامنا في الاباحة العقلية
 لكن هذا اي لزوم كون المباح حكما شرعيا انما يتجه اذا اشترط في الاباحة اذن
 الشارع واما اذا اشترط فيها اذن العقل فلا يتجه لانه حينئذ تكون الاباحة حكما
 عقليا لا شرعيا (قوله اذ قد تبين بطلانها) اي بطلان ادلة الطرفين فانه ابطال
 دليل الخطر بقوله اجيب بالفرق لتضرر الشاهد دون الغائب ودليل الاباحة
 بقوله واجيب بان حكم الاصل اه (قوله فلا يعتبر ايمان الاول) حتى
 لا يعتبر ارتداده بعد توصيف الايمان (قوله محل امانته) وهو الدين البين

لكن لو اتلف الجارية بذلك ففيه الاختلاف المذكور (وبعضها لا) اي ليس كالأقوال بل يحتمل كون الفاعل
 آلة للحامل وهو قسما لانه اما ان يلزم من جعله آلة تبديل محل الجنابة اولاً (فان لزوم من آليته تبديل محل الجنابة (مقتصر)
 الحكم على الفاعل (ايضا) اي كافي الأقوال ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب اليه وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه
 بالنقص لان تبديل محل الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله بالاكراه على الجنابة في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم
 بطلان الاكراه لانه عبارة عن جعل الغير على ما يريد الحامل ويرثاه على خلافه (بعض الفاعل) وهو فعل معين في محل معين
 فاذا فعل غيره كان طائعا لا مكرها وله مثالان لان تبديل محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول
 (كاكراه محرم محرما على قتل صيد) فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما اكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل
 الفاعل آلة للحامل يلزم الجنابة على احرام الحامل لا الفاعل فلم يكن آتيا بما اكرهه عليه فلا يهتق الاكراه (و الثاني
 وهو ان يكون تبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات الفعل نحو (الاكراه على البيع والتسليم) اي تسليم البيع فيقتصر
 التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزوم التبديل في محل التسليم بان يصير مفعولا لان التسليم
 من جهة الجامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع

والتسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل محملا للفعل حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لا يفسد البيع وعدم
 نقاده فلا يلزم ذلك (والا) اي وان لم يلزم من آيته تبديل محل الجنابة (نسب) الحكم (والى الحامل ابتداء) لا نقل من الفاعل اليه
 كما ذهب اليه بعض المشايخ (كاتلاف النفس والمال) فانه يمكن للحامل ان يأخذ الفاعل ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
 فاذا نسب الى الحامل ابتداء (فوجب الجنابة) من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة (عليه) اي على الحامل (فقط)
 بلا مشاركة الفاعل في ذلك الموجب فلوا كرهه على رعي صيدا فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو اكرهه
 على قتل الغير عمدا فالقصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوسل به الى بقائها
 بمقتضى الطبع بمنزلة آله لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل (الا الاثم) فانه وان كان موجب الجنابة
 الا انه ليس على الحامل فقط بل عليه وعلى الفاعل معا وذلك لان الفاعل لا يصلح آلة للحامل في حق الاثم اذ لا يمكن لاحد
 ان يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير
 ولو فرضناه آله لزم تبديل ﴿٤٦٣﴾ محل الجنابة لانها حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل فنتفى الاكراه
 واذا لم يمكن جعله آله لزم نسبة الاثم الى كل منهما اما الحامل فلقصده قتل

والشرع الامين (قوله هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعبادہ
 يوم الميثاق) المشار اليه بقوله تعالى واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم
 ذريتهم واشهدهم على انفسهم السبت ربكم قالوا بلى (قوله لا كالمالك) بفتح اللام
 فان الملائكة كلهم اجسام نورانية خالية عن القوي الجسمانية (قوله الامانة
 المروضة) واليه الاشارة في قوله تعالى ان اعرضنا الامانة (قوله لا يجني
 معنى) لان سبب الشيء لا يكون طرفا له (قوله يعني ان الجنين قبل
 الانفصال) قال في الغرب الجنين الولد مادام في الرحم قبل سمي بذلك لاستناره
 وله ذمة صالحة للوجوب له من الارث والوصية وثبوت النسب له لا للوجوب
 عليه مما يضر من المحقوق حتى لا يجب عليه الثمن فيما اشترى وليه له واذا ولد فهو
 منفوس وله بعد الولادة ذمة مطلقة صالحة للوجوب له وعليه لكونه نفسا مستقلا
 ولذا يقال له متفوس ويضير اهلالهما حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق
 يجب على البالغ لكنه لما لم يكن اهلا للاداء لقصور عقله وضعف بنيه اختص
 واجباته بما يمكن الاداء منه لان المقصود من الواجب هو الاداء فيما هو ممكن

وشرع الله تعالى اما ان يحتمل السقوط او لا يشرع في بيان هذه الاقسام فقال والحرمات انواع ثلاثة الاولى (حرمة لا تسقط
 ولا تدخلها رخصة كالقتل) فانه لو اكره بالقتل او القطع على قتل غيره واوعده لا يحل له الاقدام عليه بل يحرم لان دليل الرخصة
 خروج الهلاك والقاتل والمقتول في ذلك سواء فان استويا لا يحل للفاعل قتل غيره لتخصيص نفسه (والجرح) فانه لو اكره بالقتل
 او القطع على قطع طرف الغير اثم ان فعل لان لطرف المؤمن من الحرمة مطلقا كما انه قتل يلا كره (والزنا) فانه لو اكره
 بالقتل ونحوه على الزنا اثم ان فعل لان فيه فساد القرائن ان كانت المرأة منكوبة الغير وضياح النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة
 القتل ايضا واما زنا المرأة فيحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
 معنى القتل الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا يقطع ولهذا سقط الاثم والحد عنها (و)
 الثاني (حرمة تسقط كالحذر والحزير والبيبة فالمجبي) من الاكراه بان كان بالقتل او القطع (بيحها) لانه قد استثنى
 من تحريم البيبة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لا يثبت الحرمة فيها فتبني الاباحية الاصلية ضرورة والاكراه المجبي
 يخوف تلف النفس او العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالحمصة يثبت في الاكراه بدلالة النص لما فيه
 من خوف فوات النفس او العضو (فلوامنع) المكره من اكل الميتة ونحوها حتى قتل

(انتم ان علم) اي ان كان طالما يسقط الجريمة (والا) اي وان لم يقع سقوطها (فبرجى) ان لا يكون آمنا صريحاً في السقوط
واما الاكراه الاكراه المحجى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضرار ولكنه يورث الذممة حتى لو شرب الخمر باكراه غير محجى لا يحد
(و) الثالث (حرمة لا تسقط لكنها محتمل الرخصة) اي لا يحل متعلقها لكن قد يرخص للعبد في فعله مع بقاء الحرمة (وهي)
اي الحرمة (اما في حقوق الله تعالى) اي متعلقة بها بمعنى كون تركها حراماً (التي لا تحتمل) اي السقوط (كالتكلم بالكفر)
اي بكلام يوجب الكفر فان الاكراه عليه اكراه على حرام لا تسقط حرمة وهو ترك الايمان الذي هو حق الله تعالى غير محتمل
للسقوط بحال فان الكفر حرام بصورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذا احكام متعلقة بالظاهر فيكون
حراما ابداً الا ان الشارع رخص بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان (او) في حقوقه
التي (تحتمله) في الجملة (كالعبادات) فان الاكراه على ترك الصلاة مثلا اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة
من هو اهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعذار وكذا
الصوم والحج وغيرهما من العبادات (فترخص) في جميع ما ذكر من امثلة ﴿٤٦٤﴾ النوع الثالث (بالمحجى) من الاكراه

والاداء فهو واجب عليه والافلا فوجب عليه من حقوق العباد الغرم والعوض
المالية والصلوة التي تشبه المؤون والاعواض كنفقة القرب والزوجة لاماتشبه
الاجزية نحو الدية والعقوبات مجزاة القصاص والاجزية كجرمان الميراث بالقتل
والاجزية ولا الجزية ولا الغرامات السلطانية ولا يقع طلاقه وعقده ويجب عليه ما صح
اداءه ومنه من حقوق الله لا ما لا يصح ادائه منه كذا ذكره في الكتاب وغير ذلك من
الاحكام المذكور في الفروع (قوله جزاء الاحناس الواجب عليها) ولهذا
لم يجب عليه نفقة زوجته الناشئة وزوجته الصغيرة التي لم تصلح للجماع (قوله)
اذالم يوجد التزام) اي بالقضاء او بالرضى (قوله ولهذا لا يجب على
النساء) يعني لو قتلت امرأة رجلاً خطأ لا يجب عليها شيء من دية الرجل وانما
يجب على عاقبتها والصحيح انها تدخل في تحمل الدية مع العاقلة ويجب عليها
حصه من دية الرجل كما في قاصيخان (قوله وهو المطلقة بالعقوبة) الماء
صلة المطالبة لا السببية وقوله وجزاء الفعل عطف على العقوبة (قوله وهو
الذمة) الصبر راجع الى المحل (قوله فانه قاصر العقل كالصبي) لا يخفى عليك

وذلك لان في اجراء كلمة الكفر على
اللسان قوبات التوحيد صورة لا معنى لانه
يمتد الوحدانية والنوبة وما بينهما
بالقلب وهو الاصل لكن لما كان الاجراء
كفر بصورة كان حراما لان الكفر حرام
صورة ومعنى ولو امتنع بقوت جفنه في
التفكير صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان
حق العبد في النفس وحق الله تعالى
في الايمان فيرجح حق العبد لو استوى
الخطان لحاجته وغنى الله تعالى وكيف
اذ ترجح حق العبد هنا لانه بقوت صورة
ومعنى وحق الله تعالى امكن معنى فلذا
رخص الاقدام مع كونه حراما (و) اما
(اذا صبر) حتى قتل فقد (صار شهيدا)
لا عن اذنب الله تعالى واذا تكلم فقد
ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذا سائر

حقوقه تعالى كافساد الصوم والصلاة وقتل صيد الحرم او في الاجرام (واما في حقوق العباد) عطف على
اما في حقوق الله تعالى (كالتلف للمل المسلم) فانه حرام حرمة متعلقة بحقوق العباد بالمعنى المذكور لان عصمة المملوك هي لصحة
والحرمة متعلقة بتلك العصمة لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها محتمل الرخصة حتى او اكره على التلافة اكرها
مجتاز رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة الممل لكونه مها ناسبداً وبالاكراه لا تزول عصمة الممل في حق صاحب الممل
حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر حتى قتل كان شهيداً لبلاده نفسه اذ دفع الظلم لكنه لما لم يكن
في معنى العبادات بكل وجه بناء على ان الامتداع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيداً
ان شاء الله تعالى (وحكمه) اي حكم هذا القسم من الحرمة وهي الحرمة المطلقة بحقوق العباد (حكم ما في حقوقه تعالى) اي حكم
حرمة متعلقة بحقوقه تعالى يتوعد بها في انها لا تسقط ولكنها محتمل الرخصة بالمحجى كما سبق في اجتهاد في الاجتهاد
لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث تستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مساحت الادلة والاحكام بناب
الاجتهاد (وهو) في اللغة يحمل الجهد اي المسقة وفي الاصطلاح (استفراغ الجهود) اي بذل تمام الطاقة بحيث يحسن من نفسه
البحر عن الزيد عليه (في استنباط الحكم الشرعي الفرعي عن ذليله) اللام في الحكم الاستفراق اي كل حكم حكم عن دليل

الخرج بل العلم وسقط في معرفة حكم شرعي لانه ليس بالاعتماد على العلم بل على معرفة
 بغير شرعي او شرعي غير فرضي وهذا التعريف على قول من لا يفرق بين الاجتهاد كما هو الصواب في مسائلنا
 ان شاء الله تعالى ولما لم يقل استفراغ الفقيه الجهود كما قال اليوم لان الفقيه من اصف للاجتهاد فاخذ الفقيه
 في تعريف الاجتهاد كما اخذ الجهد في تعريف الاجتهاد او اخذ الفقيه في تعريف الفقيه (وشرط مطلقه) وهو المستقل
 بالذوق كما في حنيفة والشافعي ومالك واحمد رضي الله تعالى عنهم اجمعين وانما قيد بالعلم لان التعبد على الاطلاع على
 اصل المذاهب لان استنباطه على حسبها (ان يحوى علم الكتاب) اى القرآن المتعلق بمعرفة الاحكام لا مطلقا (بمعانيها لغة)
 على افرادها وتركيبها فيقتصر الى ما يعنى في اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان سليقة او تعلم (و) (شرطاً) سواء
 كانت مفهومات اللفاظ او منوطات الاحكام (واقسامه) من ان هذا خاص او عام او مجمل او مبين او نسخ او منسوخ
 وغيرها وضابطه ان يتمكن ﴿ ٤٦٥ ﴾ من العلم بالقدر الواجب منها عند الرجوع (و) ان يحوى علم

(السنة) المتعلقة بمعرفة الاحكام
 لا مطلقا (بمنها) اى لفظها الدال
 على المعنى لغة وشرعية واقسامها
 من الخاص والعام وغير ذلك كما ذكرنا
 (وسندها) اى طريق وصولها اليها
 من نوازل او غيره وهذا يتضمن معرفة
 حال الرواة والجرح والتعديل والتصحيح
 والضعيف وغيرها وطريقه في زماننا
 الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم
 لتعذر الاطلاع على حقيقة حال الرواة
 اليوم (و) ان يحوى علم (موارد الاجماع)
 لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط
 علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة
 السمعية للجواز بالاسلام تقليدا ولا
 علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وعمرته
 فلا يشهد به الا ان منصب الاجتهاد

فيه لم يذكر قوله كالصبي لكان اولي (قوله صحة الاداء من غير لزوم عهدة)
 حتى صح اداء الايمان بالاتفاق فاذا اقرض فرضا ولا يجب تجديده بعنه البلوغ
 الا ان يفرض الاسلام اثبت اصل الوجوب بلا وجوب الاداء لوجود سببه
 وهو حدوث العالم مع العقل ونفاه سمس الائمة وقال لا وجوب عليه اصلا نفس
 الوجوب او وجوب الاداء فكيف لو اقرض اناؤه وتوقع فرضا قالوا والوجه
 حاشا على ائمة فخر الاسلام (قوله يخرج في الفهم بادنى عقله) هو من الخرج
 بالمهمله والسبب للسببية (قوله لا اول امره) لانه في اول امره عديم
 القدرتين فالتكليف يخالف الحكمة (قوله ولا اول ما يعقل ويقدر) لان
 اول ما يعقل ويقدر عليه فاصر فلم يكلفه من جهة له حينئذ (قوله لانه مما يحتمل
 السقوط بعد البلوغ بمسئرة النوم والاعشاء والاكراه) اى فكذا يجوز
 ان يوضع وجوب اداءه قبل البلوغ بعد الصبا حاصله ان الايمان لو اشتمل الضرر
 اما ان يكون مستملا باعتبار وجوب اداءه او باعتبار نفس اداءه او باعتبار امر
 خارج عنه فان كان الاول فهو مسلم ولكن لم نقل به بل بسقوطه لانه يحتمل

في زماننا يحصل بممارسة (٣٠) (في) الفروع فهي طريق له في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة
 ذلك وامكن الآن سلوك طريقهم (و) ان يحوى علم (وجوه القياس) بشرائطها واحكامها واقسامها والقبول
 والمردود منها (وحكمها) اى اثر الاجتهاد الثابت به (غلبة الظن) بالحكم (على احتمال الخطأ) في ذلك الحكم فلا يجزى
 في القطعيات اصولا وفروعا فاذا كان فيه احتمال الخطأ (فلا يجزى) بقرينة وبسبب (اخرى) خلافا للمعتزلة
 فانهم يقولون ان كل مجتهد مصيب (بناء) متعلق بقوله خلافا على ان الحكم (عند الله) واحد عندنا ومتعدد
 عندهم) فان المجتهدين اذا اجتهدوا في حادثة واحدة فالحكم عند الله تعالى على رأيه واحد ومنها وعلى رأيه
 ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد (لهم) اولا (انه لو لم تعدد لكلف بغير المقيدور) يعنى ان المجتهدين كانوا
 باصا به الحق ولو لا تعدده لم يكلف بما ليس في وسعهم (و) لهم ثانيا (ان الاجتهاد) في الحكم (مجموعه)
 اى ويشمل الاجتهاد (في) امر

(القبلة) يعني ان اجتهاد المجهد في الحكم اجتهاد للمصلي في امر القبلة عند التماسها (والحق فسه) أي في امر القبلة (متعددا اتفاقا) فكذا هنا لعدم الفرق واتفاقنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي ما مور باستقبال القبلة فلو لم يكن ججع الجهات بالنسبة الى المصلي الى جهات مختلفة قبلة لما تودي فرض من اخطاء واللازم باطل لعدم الامر بالاعادة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالجوب وعدمه وهو محال اجيب بانه ان اريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالزوم ممنوع وان اريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اخلاف الرسل بان بعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه (قلنا) في الجواب عن الاول (التكليف بالاجتهاد لا اصابة الحق) يعني لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له **﴿٤٦٦﴾** التقليد والاجتهاد حق

نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الواسع سواء ادى الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ والتكليف به يفسد الاجر وجوب العمل بموجبه فلا يلزم عيب فان قيل المجتهد ما مور بما ادى اليه اجتهاده و ككل ما مور به فهو حق اجيب بانه يكفي في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد في الطلب فانه ما مور بما ادى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه فاندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم التقليد بغيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا والصواب حراما وهو **﴿٤٦٧﴾** متنع والجواب عن الثاني اننا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد وكيف (ولو تعدد لما فسدت صلاة مخالف الامام حاله حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابها جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقية مذهبا (و) اما (عدم اعادة النخطة للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها بكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة العمرة والى اي جهة كانت للراكب في التوافل واتما المقصود الجهة التي رضيا الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذ تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه واللازم السخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين واللازم السخ بالاجتهاد (وهو) اي

السقوط بعد البلوغ بعذر النوم ونحوه فيجوز ان يسقط قبله بعذر الصبا وان كان الثاني فهو ممنوع وحرمان الارث والفرقة مضافان الى كفر الباقي كما ذكر في الجواب الثاني وان كان الثالث فلا يضر كما بينه الشارح (قوله ولا يحكم به عقل) هذا عند الماتريدي واما الاشاعرة فقد جوزوا العفو عن الكفر عقلا وان لم يساعده نقل على ما صرح به في مجموع البردوي وقد تقدم ذكره (قوله من الاجانب) اي صح بيعه بغبن فاحش من الاجانب بلا تغير من الاجانب والافالبيع بغبن فاحش مع التغير فاسد مطلقا (قوله ولا يملكه الولي) اي لا يصح بيعه بغبن فاحش من الولي ولو بلا تغير منه (قوله على انه جعل اسما) اي لاصفة لان جمع فاعل صفة فاعلون لا فواعل بل هو جمع فاعلة صفة مؤنث (قوله وهو العقل) اي العقل (قوله فلا يتعدم) اي اسلامه لا يتعدم بتبعية ابويه بان ارتدا (قوله بالاطلاق) متعلق بالمتلون لا العبادات (قوله بناء الاسقاط على الاصل او الامتداد) يعني انه يبنى الاسقاط على احد هذين الامرين محمد بن علي الامتداد فقط (قوله وليس له)

اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطأ واجبا والصواب حراما وهو **﴿٤٦٧﴾** متنع والجواب عن الثاني اننا لا نسلم ان الحق في امر القبلة متعدد وكيف (ولو تعدد لما فسدت صلاة مخالف الامام حاله حاله) اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة المخالف لاصابها جميعا في جهة القبلة نظرا الى الواقع وفساد صلاته يدل على حقية مذهبا (و) اما (عدم اعادة النخطة للكعبة) صلاته فليس لاصابته الحق عند الله تعالى بل (لكونها) اي الكعبة (غير مقصودة) بالذات حتى لو سجد لها بكفر ولذا جرى فيه الاتساع بالانتقال من عينها الى جهتها ثم منها الى جهة العمرة والى اي جهة كانت للراكب في التوافل واتما المقصود الجهة التي رضيا الله تعالى وعند حصول المقصود لا بأس بانتفاء الوسيلة (ولنا) ان الحق (لو تعدد لزم الفساد اذ تغير الاجتهاد) لان الاجتهاد الاول ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه واللازم السخ بالاجتهاد وكل منهما فاسد (او صار المقلد مجتهدا) وخالف الحكم الذي اعتقده تقليدا بالاجتهاد فان الاول ايضا ان بقى حقا لزم اجتماع المتنافيين واللازم السخ بالاجتهاد (وهو) اي

الخلاف بيننا وبينهم انما هو (في الشريعات لا العقليات) كما بحثت تتعلق بالذات والصفاء
والنبوات فان المليون اجمعوا على وحدة المصيب في العقليات (الا عند بعضهم) اي بعض الا
والجاسط فانهما قالان ان كل مجتهد مصيب في مسائل الكلام وهو باطل لان المطل
بالادلة القطعية ولا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وامتناعها ونحو
في اجتهاده (مصيب ابتداء) اي بالنظر الى الدليل لبذله تمام الوسع فيه وان كان محظ
(لترتب الحسنه) على الاجتهاد الخطاء حيث قال عليه السلام لعمر بن العاص احكم
حسنات وان اخطأت فلك حسنة والحسنه لا ترتب على الخطاء من وجه لا يقبل يجوز
لاجتهاديه لالاصابة في الدليل لانقول الدليل اذالم يكن شرعيا فالاخذه ان لم يؤد
آية بدر فلا يقل من ان لا يؤدى ﴿٤٦٧﴾ الى الثواب (وقيل لا) اي ليس بمصيب ابتداء

وهو اذ
الخطا
الذي
مطلق
والخط
واتها
في الا
المطلو
الاصوا
في مق
تخلف
(لما
لما دل
ولو خ
الكما
وجه

اي للاستعداد (قوله وهو) اي الادنى (قوله وهو اليوم والليلة)
اي وظيفة الوقت وبذلكه اما باعتبار الخبر او باعتبار المصنف اليه في المرجع
(قوله لانه) اي اليوم والليلة (قوله بان بصير الصلوات هنا) وذلك
يكون بدخول وقت الصلاة (قوله ووظيفة الصوم) اعني شهر رمضان
الآتي (قوله اضعاف الاصل) لان احد عشر شهرا اضعاف شهر رمضان
بذلك العدد (قوله فينبغي ان لا يعتبر بصوم احد عشر) لا ينبغي عليك انه
لا يلزم من عدم اعتبار صوم احد عشر شهرا عدم اعتبار الجنون الذي وجد فيه
(قوله لانه منافي) متعلق بقوله انما جعل (قوله وليس لازما لماهية
الانسان) بل هو لازم لوجوده الخارجي كل يوم السواد للجشني (قوله الاول
ان الفروض) اي عرض الاسلام (قوله روايتين متعاكستين) في ذكره
عند بيان تقسيم الجنون الى ممد وغير ممد (قوله كنفس وجوب الايمان)
الاولى ان يقول كوجوب نفس الايمان وهو التصديق كما قال في مقابلة كوجوب
اهاء الايمان (قوله لا تناول) اسم مفعول احتزبه عن السكر فانه اختلال

اي على الخطاء ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما جورا اذ ليس عليه الا بذل
لخفاء دليبه (الا انه يكون طريق الصواب) والدليل الموصل اليه (بيننا) فخطاه المجر
في الاجتهاد فانه يعاقب عليه وما تقتل من طعن السلف بعضهم على بعض في مس
مبني على ان طريق الصواب بين في زعم الطاعن (وهو) اي الاجتهاد (لا يتجزأ) اه
لمن حصل له مناسط في مسئلة فقط هل يجوز ام لا فقبل يجوز وقيل لا للمجوز اولا لولزم
بالاحكام كلها لانه لازمه لكن قد ثبت من المجتهد بالاتفاق كالك في بعض الاحا
غير تلك المسئلة كالعدم في حقها والجواب عن الاول اننا نسلم انه لازمه لجواز ان يعترده
الاذلة وعدم المجال للقدر الواجب من الفكر لتشوشه او استدعائه زمانا وعن الثاني انا

لجوار تعلقها بما لا يعلمه تعلقا لا يظن بالحكم الا يعلمه في المحيط ببعض بقوى احتمال الموانع فلا يحصل له الظن بالحكم وفي المحيط بالكل يضعف او ينعدم فيحصل والثاني ان كلاهما لا يعلمه يحتمل ﴿٤٦٨﴾ كونه مانعا فلا يحصل ظن

عدم المانع والجواب ان المفروض حصول جميع ما يتعلق به في ظنه نفيا واثباتا اما باخذه عن المجتهد او جمع اماراتها التي قررها الائمة وضموها كلا الى جنسه فيحصل ظن عدم المانع وللتردد بينهما توقف ابن الحاجب وتوكا اكثر المصنفين هذه المسئلة لكن كونه غير مجزى (هو الصواب) المروي عن الامام لما مر في حد الفقه ان الفقيه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وان التقليد يجوز ان يعلم بعض الاحكام عن الادلة كذا قيل وا قول المحقق ان الاجتهاد الذي هو الفاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات فكما ان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شكر او شكابة او مدح او ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا يمتازة العدم بل يجب ان يكون له ملكة يقتدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعى عن دليله فلا ينافي ذلك صدور لا ادري من المجتهد لما سبق * قدر فخر خيام الاختتام * بعون الله الملك العلام * عن نفاس عرائس الكلام * التي رصعتها ماشطة العقل بينان الافهام * وكستها حلل البيان والاعلام * ابدى العبارات والسن الاقلام * ليلة الجمعة السابعة والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمسين ومائة

العقل انا فانا لتناول وهو الخمر (قوله فاق التلويح) يعني انه جعل الذهول والسهو شيئا واحدا (قوله فتور غير طبيعي) يعرض هذا الفتور بسبب آفة وقعت في القلب او في الدماغ بتعطيل بها القوى المدركة المتعلقة بالدماغ والقوى المحركة المتعلقة بالقلب عن افعالهما واطهار آثارهما (قوله والامامة) اي الامامة العظمى (قوله والدليلان اللبيان) الدليل الالهي هو الاستدلال بالعلة على العلول والمراد به هنا هو قوله لانه اثر الكفر وتيجة القهر اعتبر كلا منهما دليلا لقيام مستقلا والدليل الاثني هو الاستدلال بالعلول على العلة والمراد به هنا هو قوله ولان مجهول النسب اه وقوله وايضا الشرح لم يعتبر انقسامه فان كلامنا الاولين استدلال بالعلة على العلول وكلامنا الاخيرين استدلال بالعلول على العلة (قوله المقربق نصفه) اي اقران نصفه ملك لفلان وعبداه (قوله حيث لم يجعل كسر) اي لو صح ان ذلك المقر يقدر آخر مثله لم يجعل النصفان كسر واحد يعني لو كان نصف ذلك المقر قريبا ونصفه الاخر جازما لم يجعل نصفه الحرمع النصف الحرم مقرر آخر مثله ضم اليه كسر واحد في قبول الشهادة لكنه لم يجز ذلك فلم يجزأ (قوله فلا يرد) المورد منصور القا آني شارح المغني حيث قال قال محمد في الجامع مجهول النسب اذا اقران نصفه عبد لفلان يجعل كله عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف ولم يجعل نصفه عبدا ونصفه حرا حتى لو انضم اليه مثله يكونان كسر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الزكاة والحج والجمعة والحدود والنكاح فعلم منه ان الرق لا يجزى وفي هذا الاستدلال نظرا اذا لا تدل هذه المسئلة على عدم تجزى الرق لان الشهادة انما تقبل من حر كامل وهذا ليس بحر فلماذا لا تقبل شهادته وما ذكر من حديث الضم لا يتصوره هنا لان التكلم من النصف الشايع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحظا بالرفيق في الشهادة والاحكام لان يكون رقيقا انتهى (قوله فان قيل ملك كل الرقيق حق الله تعالى) الصواب ان يقول رقة الرقيق حق الله تعالى (قوله لعدم تناف بين المملوكة متعة والمالكية مالا) كان الاولى ان يقول لعدم تناف بين المملوكة مالا والمالكية متعة كما في عبد تزوج امرأة باذن مولاه فلا حاجة الى قوله وبالعكس الا ان يكون ذكره مشاكلة

قد كل طبع هذه الحاشية الرغوية المنسوبة الى الفاضل المشتهر
 بالازميري * على مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول بحمد
 سبحانه وتعالى * في عصر يمن حضرة السلطان
 ابن السلطان * السلطان عبدالعزيز خان * لازالت
 ظلال رأفته على مفارق العلماء وكافة الانام
 * في مطبعة الحاج محرم افندي البوسنوي *
 بسر المولى مقاصده الدينوي والاخرى *
 وتصادف ختام طبعها في اواسط
 شهر رجب الشريف لسنة
 خمس وثمانين ومائتين
 والقصر

٢٢٢

٢٢

٥

