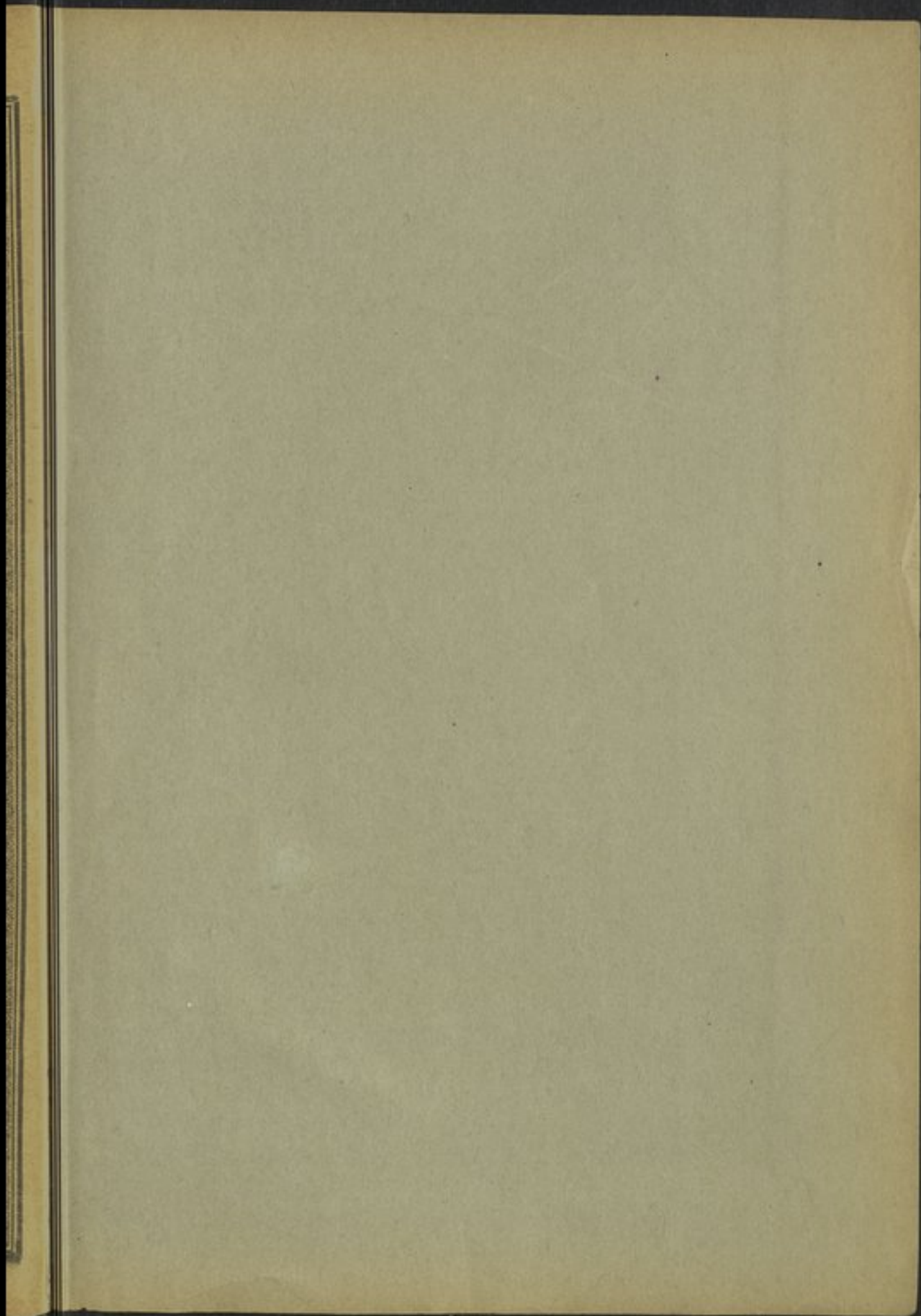


30
S12
V2
C1

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



119



340.59
S126 EA
V.2-3
C.1

(الجزء الثاني)

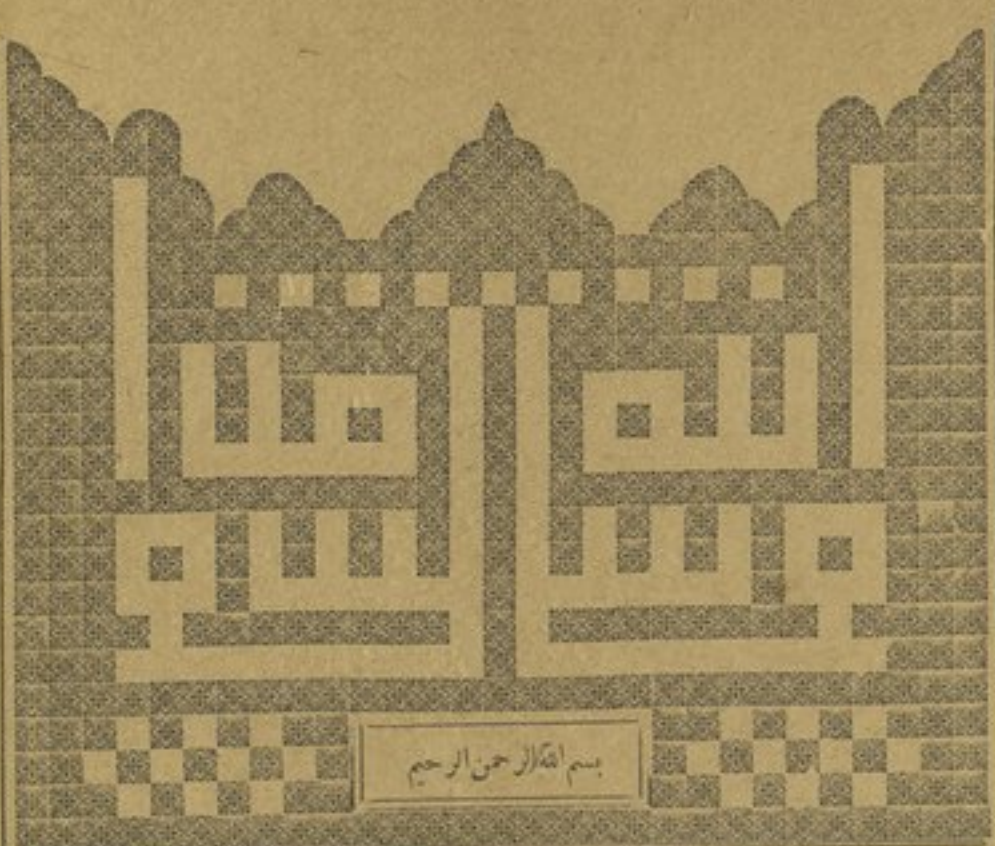
من شرح التوضيح على
التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود وعليه
التلويح للامام سعد الدين التفتازاني
وحاشية الفخرى على التلويح
وحاشية ملاخسر وعبد
الحكيم عليه
أيضا

(تنبیه)

قد قدمنا في أول سلب الصيغة التلويح وبله حاشية الفخرى
ثم يليه حاشية ملاخسر وحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما
بجدول وفي أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح وبله
حاشية المرجاني مفصولا بينهما بجدول

(الطبعة الأولى)

بالطبعة الحسرية
لما لكها ومديرها السيد عمر حنين الحشاب
سنة ١٣٢٢
هجريه



* (التقسيم الرابع * في
 كيفية دلالة اللفظ على
 المعنى فهي على الموضوع له
 أو جزئه أو لازمه المتأخر
 عبارة أن سبق الكلام
 له وإشارة أن لم يسبق
 الكلام له وعلى لازمه
 المحتاج إليه اقتضاء وعلى
 الحكم في شيء هو جديسه
 معنى يفهم لغة أن الحكم
 في المنطوق لاجله دلالة
 اعلم أن مشايخنا رحمهم الله
 لما قسموا الدلالات على هذه
 الأربع وجب أن يعمل
 كلامهم على الحصر لئلا
 يفسد تقسيمهم فأقول
 الذي فهمت من كلامهم
 ومن الأمثلة التي أوردوها
 لهذه الدلالات أن عبارة
 النص دلالاته على المعنى
 المسوق له سواء كان ذلك
 المعنى عين الموضوع له أو
 جزءه أو لازمه المتأخر
 وإشارة النص دلالاته
 على أحدها الثلاثة أن
 لم يكن مسوقاً له وإنما قلنا
 ذلك لأن الحكم الثابت
 بالعبارة في اصطلاحهم
 يجب أن يكون ثابتاً
 بالنظم ويكون مسوقاً
 للكلام له والحكم الثابت
 بالإشارة أن يكون ثابتاً
 بالنظم ولا يكون مسوقاً
 للكلام له ومرادهم
 بالنظم اللفظ وقد قالوا

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها في عبارة النص وإشارته ودلالاته
 واقتضائه ووجه ضبطه على ما ذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتاً بنفس
 النظم أولاً والأول أن كان النظم مسوقاً له والعبارة والأفلاشارة والثاني أن كان الحكم مفهوماً منه
 لغة فهو دلالة أو مشعرانها الاقتضاء والأفاهو والتسكات الفاسدة وعلى ما ذكره المصنف أن المعنى
 الذي يدل عليه النظم إما أن يكون عين الموضوع له أو جزءه أو لازمه المتأخر أو لا يكون كذلك والأول
 إما أن يكون مسوقاً للكلام له فتسمى دلالاته عليه عبارة أو لا وإشارة والثاني أن كان المعنى لازماً متقدماً
 للموضوع له فالدلالة اقتضاء والأفان كان هو جدي في ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أي وضع ذلك
 اللفظ لمعناه أن الحكم في المنطوق لاجله دلالة النص والأفلاشارة أصلها التمسك بعينه فاسد فالأقسام
 المذكورة صفة الدلالة وتبخصل باعتبارها تقسيم النظم لأنه إما أن يدل بطريق العبارة أو بالإشارة

(بسم الله الرحمن الرحيم)

التقسيم الرابع في عبارة النص قيل العبارة في اللغة تعبير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا أي فسرتها أطلقت
 على اللفظ الدالة على المعاني لانهما تفسر ما في الضمير الذي هو مستور وهي ههنا كنه نظايرها أهم للدلالة
 كما يصرح به ثم ليس المراد بالنص ههنا ما مر في التقسيم الثالث أعني الذي يقابل الظاهر والمفسر
 والحكم لأن التمسك في إثبات الحكم بكل منها استدلال بعبارة النص بل المراد به كل لفظ يفهم منه المعنى
 يسمى به اعتبار الغالب لأن عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص ثم الأضافة في عبارة النص
 ونظايرها بمعنى الملام والضمير البارز في حصرها عائد إلى دلالة لا إلى كيفية لئلا يلزم تقدير المضاعف في قوله
 في عبارة أي في كيفية عبارة (قوله على ما ذكره القوم) قول المصنف وجب أن يعمل كلامهم على
 الحصر بشعريان وجه الضبط غير مذكور في كلام القوم صريحاً فلو صح ذلك يحمل قول الشارح على

قوله تعالى للفقر
 المهاجرين الآية سبق
 لا يجاب سهم من الغنيمه
 للفقر المهاجرين وفيه
 اشارة الى زوال ملكهم
 عما خلفوا في دار الحرب
 والمعنى الاول وهو يجاب
 سهم من الغنيمه لهم هو
 المعنى الموضوع له وقد
 جعلوه عبارة فيه فيكون
 المعنى الموضوع له ثابتا
 بالنظم والمعنى الثاني وهو
 زوال ملكهم عما خلفوا
 في دار الحرب جز
 الموضوع له لان الفقراء
 هم الذين لا يملكون شيئا
 فكونهم بحيث لا يملكون
 ما خلفوا في دار الحرب
 جز لا يملكون شيئا فيكون
 جز الموضوع له فلما سموا
 دلالة على زوال ملكهم
 عما خلفوا اشارة والاشارة
 ثابتة بالنظم فيكون جز
 الموضوع له ثابتا بالنظم
 وأما أن اللازم المتأخر
 ثابت بالنظم عندهم
 فلا يتم قالوا ان قوله تعالى
 وعلى المولود له زقهن
 سبق لا يجاب نفقة
 الزوجات على الزوج الذي
 ولدن لاجله وهو المعنى
 الموضوع له وفيه اشارة
 الى أن الاب منفرد في
 الاتفاق على الولد إذ
 لا يشاركه أحد في هذه
 القبة فكذلك في حكمها

أو الاقتضاء أو الدلالة وما ذكر المصنف أن تفسيره اللالات على ما ذكره مفهوم من كلام القوم
 وما أخذ من أمثلهم وكان كلام القوم أن الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان أن كلا
 من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم في قوله تعالى للفقر
 المهاجرين الآية وقوله تعالى او على المولود له زقهن ولما كان مقتضى كلامه أن كلاما من الثابت
 بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أو ورد أمثلة أخرى تبيها
 للمقصود وتوضيحه ولزم تكرر بعض الأمثلة ضرورة أن الاشارة تستلزم العبارة وان ثبت لشي
 يستلزم ثبوت أجزاءه ولو ازمه ثم منها البعث الاول أن كلام المصنف مشعر بان معنى المسوق له ههنا
 ما ذكره في النص المقابل لظاهر حتى ان غير المسوق له جار أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به في قوله
 تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة في اللازم المتأخر وهو انتزاع بين البيع والاشارة الى
 الموضوع له وهو حل البيع وحرمه الربا الى أجزاءه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمه بيع النقدين
 متفاضلة والى لوازمه كالتقال الملة ووجوب التسليم مثلا في البيع وحرمه الانتفاع ووجوب رد الزوائد
 في الربا وفي كلام بعض الأصوليين أن معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا في الجملة سواء كان
 مقصودا أصليا كالعقد في آية النكاح أو غير أصلي بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى المكن لغرض اتمام
 معنى آخر كإباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف غير المسوق له فإنه
 ما يكون من لوازم المعنى كاعتقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من التعت عن الكلب صرح
 بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمه الربا وانتزاع بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله

ما ذكره القوم على ما ذكره من تفسيره ما كلبا يدل على أن وجه الضبط نفسه مد كور فيه (قوله
 وكان كلام القوم الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى أنه لا يلزم على المصنف الايراد أمثلة القوم وقوله
 لزمه بيان أن كلاما من الموضوع الخ بعد جداول أراد أن يفصل ما أجمله القوم من الموضوع له وجزئه
 ولازمه (قوله كلام المصنف مشعر الخ) قيل فعلى ما شعر به كلامه يلزم أن لا يوجد انتزاع بين
 الظاهر والاشارة وكذا بين النص والعبارة قال بعض الفضلاء سميت الاشارة اشارة لانه لا يفهم من
 نفس الكلام بغير تأمل وبه حصل الفرق بين الاشارة والظاهر فان الظاهر وان كان غير مسوق له
 الكلام كلالا اشارة الا أنه يفهم بنفس السماع ولكن الفرق بين عبارة النص وبين النص عسير جدا
 لان كل واحد منهما سبق له الكلام فيصديق تعريف أحدهما الى الآخر والاشارة في الحديث يجب
 الاشتراك في المحدود والتعيين بينهما بالاعتبار وهو أن النص تصرف في الكلام أكن من جهة المتكلم
 وفي العبارة أيضا تصرف في النظم لكن من جهة المستدل والتغير بالاعتبار كافي في الفرق بينهما
 انتهى كلامه وأنت خبير بان الفرق عما ذكر بين الظاهر والاشارة لا يتأتى على ما ذكره المصنف من
 تجوز كون الثابت بالاشارة نفس الموضوع له أو جزؤه (قوله اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع الخ)
 قال الشيخ أكل الدين في شرح البرزوي انفق أئمة الأصول على أن الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة
 النص فعلى هذا يكون ما ذكره المصنف من الآية الكريمة اشارة الى الموضوع له والى أجزاءه بخلاف
 لما انتفقوا عليه لانه ظاهر في الموضوع له وفي أجزاءه بلا شبهة (قوله وفي كلام بعض الأصوليين الخ)
 اعترض عليه بأنه يقتضى أن لا يكون الثابت بالاشارة مقصودا أصلا وهو باطل لان الخواص والمزاي
 التي هي اتم البلاغة ويظهر الايجاز ثابتة بالاشارة كما صرح به شمس الأئمة وقد تقررت كتب المعاني أن
 الخواص يجب أن تكون مقصودة للمتكلم حتى ان ما لا يكون مقصودا أصلا لا يعتد به قطعا على أن كثيرا
 من الاحكام ثبت بالاشارة والقول بثبوت الحكم الشرعي بما لم يقصد به الشارع ذلك الحكم أصلا ظاهرا

وهو الاتفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متأخر عنه ولما جعله إشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة

وهو والاتفراد بنفقة الاولاد أيضا الى جزئه وهو أن النسب الى الآباء الى آخر ما ذكرنا في المتن وإذا قالت المرأة تزوجها تكفنت على امرأة فطلقها فقال ارضاها على امرأة في طالق طلقت كلهن فضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سبق الكلام بجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أى غير هذه المرأة فيكون عبارة في جزئ الموضوع له إشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا الى الجزئ الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا سيق لللازم المتأخر وهو والتفرقة بينهما فيكون عبارة فيه وإشارة الى الموضوع له وإلى أجزائه وإلى اللوازم الأخرى وإنما قبضنا باللازم بالتأخر لأنهم سموه دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء

(قوله لرجلان المتبوع) قيل عليه لانزاع في ذلك

تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا الثاني أن الثابت بدلالة النص إذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزؤه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته بمنوعة للقطع بالمتأخر دلالة اللفظ التي للوضع مدخل فيها في الثلاث ولا يخفى في أن دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل وهذا الشرط في فهمه العلم بالوضع الثالث أن الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من المأهرين في اللغة أن الحكم في المنطوق لا يجلها كوجوب الكفار بالاكل والشرب في الصوم والحد في اللواط وغير ذلك مما لا يحصى واشترط فهم كل واحد من يعرف اللغة أن الحكم لا يجلها بما لا يحتمل له أصلا الرابع أن يلزم بان الدلالة اللفظية إنما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو طالع بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تحقق الدلالة فاسد لان الثابت بإشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الأذكيا العلماء

البطلان فالصواب ما اختاره المصنف (قوله الثاني أن الثابت الخ) أوجب عنه بان اللازم المنضم الى المتقدم والمتأخر هو اللازم لا بواسطة علة الحكم فلا ينافى كون الثابت بالدلالة أيضا لازما لكن بواسطة (قوله الثالث أن الثابت الخ) يمكن أن يقال المراد بفهم المعنى ذلك المعنى أن لا يتوقف فهمه على مقدمة شرعية كافية المعاني القياسية المستنبطة في عدم ما يتوقف عليها يكون معدودا من مفهومات الأغوى سواء فهمه بادق التأمل أو بعد ما عان النظر فيه أما إذا لم يفهم بعض المأهرين في اللغة وإن أمعن في التأمل فذلك لا يكون الا توقف فهمه على مقدمة شرعية وقد يجب أيضا بان ورد السؤال معنى على أن الامثلة التي ذكرها من دلالة النص وفيه منع أشار اليه المصنف بعد هذا قبيل أمثلة المقتضى بقوله وأصلم أن في بعض المسائل المذكورة في المتن كلاما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس وفيه نظر لان وجوب الحد في اللواط إذا لم يثبت بدلالة النص يكون بالقياس إذا ثلث لهما كادل عليه قول المصنف بدلالة النص أم بالقياس وقد تقرر عندهم أن العقوبات لا يمكن إيجابها بالقياس وقد صرح به المصنف في تحقيق تعريف أصول الفقه (قوله كوجوب الكفارة الخ) فإنه ثابت بدلالة نص الحديث النبوي باتفاق الحنفية حيث أوجبها عليه السلام على أعرابي وطئ امرأته في شهر رمضان فالعلة فيه عندنا هل حرمة الصوم وهو موجود في الأكل والشرب فوجب الكفارة فيهما أيضا ولما لم يظهر عندنا الشافعي مع كونه من المأهرين في اللغة أنه العلة لم يحكم بوجودها فيهما وقد يجب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير من ذكر أن الحكم في المنطوق لا يجلها ممنوع بل غير المفهوم إنما وثبت الحكم هنا في غير المنطوق مثلا معنى الجنابة في قصة الأعرابي مفهوم بلا اشتباه وإنما الاشتباه في أن تعلق الحكم أعمى وجوب الكفارة بنفس الجنابة على الصوم أو بالجنابة المقبضية بالواقع ورد بان الاشتباه في غير المنطوق إنما نشأ من الاشتباه في المنطوق فان وجوب الكفارة على الأعرابي إن كان بمجرد إفساد الصوم لزم وجوبها في الأكل والشرب وإن كان نافذة بالواقع لم يجب (قوله والحد في اللواط) أى كوجوب الحد فيها عند الامامين بدلالة نص ورد في الزنا كما يجب تفصيله (قوله الرابع الخ) قد يشكك في الجواب عنه بان مراد المصنف بقوله ان الدلالة إنما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو طالع بالوضع هو دلالة النص لا مطلق الدلالة ليعلم عليه دون الكلام فان المراد بان فهمهم وعدمه فهم أن الحكم في المنطوق لا يجل العلة الموجودة في معنى النص وعدم فهم الحكم في المنطوق فلا يرد الاشكال بان الثابت

قال (الثالث أن الثابت بدلالة النص الخ) أقول قال أعرابي رسول الله صلى الله عليه وسلم هكت وأهلك فقال عليه السلام ماذا صنعت فقال واقعت امرأتى في شهر رمضان متعمدا فقال عليه

إذا دار اللفظ بين المعنيين وإنما الكلام فيما إذا قامت التفرقة على إرادة التابع أيضا كإرادة التابع فقط بمعنى التفرقة وأن خبر بان الدلالة اللفظية هي الفهم الحاصل من العلم بان اللفظ موضوع لمعنى كذا وإن الاستعمال

وانما جعلوا كذلك لان دلالة المزوم على اللازم المتأخر كدلالة العلة على المعلول اقوى من دلالة العلة على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان
الاولى مطردة دون الثانية اذ دلالة العلة على المعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا لان النص مثبت للعلة مثبت للمعلول تبعاً لها أما
المثبت للمعلول فغير مثبت لعلة التي هي أصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان هـ المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا

يحسن ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت
للمعلول فتميز من هذه
الاجتاهات حدود العبارة
والاشارة والاقتضاء، وأما
حد دلالة النص فهو قوله
وعلى الحكم في شئ أي
دلالة اللفظ على الحكم في
شئ يوجد فيه معنى يفهم
كل من يعرف اللغة أن
الحكم في المنطوق لا يدل
ذلك المعنى يستقى دلالة
النص نحو لا تقل لها
أف يدل على حرمة
الضرب والضرب شئ
يوجد فيه الأذى
والأذى هو معنى يفهم كل
من يعرف اللغة أن الحكم
بالحرمة في المنطوق وهو
التأفيف لاجله ووجه

المحصر في هذه الأربع
أن المعنى ان كان عين
الموضوع له أو جزاءه أو
لازمه الغير المتقدم عليه
فعبارة ان سبق الكلام
له واشارة ان لم سبق وان
كان لازمه المتقدم
فاقتضاء وان لم يكن شئ
من ذلك فان وجد في هذا
المعنى علة يفهم كل من يعرف
اللغة أن الحكم في المنطوق
لا يجعلها دلالة نص وان لم
يوجد فلا دلالة له أصلاً وانما
قلنا يفهم كل من يعرف

بالوضع كافر بالافتقار واستغناء أجزاها عن التقدير وهو ذلك ولهذا حتى أقل مدة الحمل
على كثير من العصابة مع معانهم النص وعلمهم بالوضع وتحقق ذلك أن المعنى في دلالة الالتزام عند
علماء الأصول والبيان مطلق للزوم عقلياً كان أو غيره بينا كان أو غير بين ولهذا يجري فيها الوضوح
والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذ أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين
منى أطلق فلها اشتراط للزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) أي انما جعلوا اللازم
التأخر ثابتاً بنفس النظم عبارة أو اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء
لان نسبة المزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول
الى العلة نظر الى أنه يجب أن يثبت أولاً فيصح الكلام فيثبت المزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة
معنى أن كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار تدل على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول
انما يدل على علة بشرط مساواتها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان أعم كالأضواء فإنه لا يدل على
الشمس بل واز أن يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطر تدل عليه أقوى من غير المطر فاعتبر وجعل
نفس النظم الدال على المزوم دال على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطر فلم يجعل نفس النظم الدال على
المزوم دال على اللازم المتقدم وأيضاً مثبت للعلة مثبت للمعلول لكونه تبعاً لمثبت المعلول ليس مثبت
للعلة لكونها أسلابل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول
كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالمزوم ولا يحسن ان يقال العلة كالمزوم المتقدم
ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالمزوم (قوله للفقر المهاجرين) يدل من قوله لذى القربى وما
عطف عليه في قوله تعالى ما آفأنا الله على رسوله من أهل القربى الآية وقيل هو عطف عليه بترك
العاطف وسبقه الفقر بعدم الملا لا بمجرد الاحتياج وبعد البذل عن المال ولهذا لا يسمى ابن

اشارة النص وبان المراد يفهم كل من يعرف اللغة فهمه ولو بعد الامعان النظر فمدحه لقصور في الامعان
لا يضر (قوله ولهذا حتى أقل مدة الحمل الخ) فان قوله تعالى رحمه وفضاله ثلاثون شهراً وقوله عز من قائل
وفضاله في عامين اشارة الى أن أقل مدة الحمل سنة أشهر لأم الباقية من العامين (قوله وتحقق ذلك الخ)
يعنى أن المصنف خلط الاصطلاحين وبنى كلامه على اصطلاح المنطقيين (قوله يدل من قوله تعالى
لذى القربى الخ) لان قوله تعالى للرسول وما عطف عليه فان الرسول عليه السلام لا يسمى فقيراً ثم
الابدال مما ذكره عند من لا يعطى أغنياً ذوى القربى وأما عند من يعطيهما فالابدال مما بعده أو
يخص الغنى بغنى بنى النصير (قوله لا بمجرد الاحتياج وبعد البذل عن المال) لان الفقير ضد الغنى وهو

السلام اعنى رقية فقال لا أم لك الأرقبي هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل
جاني ما ياتي في الامن الصور فقال عليه الصلاة والسلام أطمع ستين مسكيناً فقال لا أجسد فأراد بمعنى
النظم معنى قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اعنى رقية صم شهرين متتابعين أطمع ستين مسكيناً وبالعبارة
هذه حرمة الصوم بالمنطوق افساد الصوم بالجماع وقوله كوجوب الكفارة الخ مثال للثابت بدلالة
النص فان عليه وجوب الكفارة في الجماع لما كانت عند الهنالك وجدت في الاكل والشرب حكماً

الغنى لانه ان لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ دلالة اللفظية انما اعتبار بالنسبة الى كل من هو عالم
بالوضع وهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المتفهم وهذا هو نهاية اقدم القديين
والتنصيح في هذا الموضوع ولم يسمي أحد الى كتب العلماء وجود هذه الدلالات ومن لم يصر لذي فعله علمه كتب المتقدمين
والتأخرين والله تعالى الموفق (قوله تعالى للمهاجرين من سبق لاصحابهم من الغنمة أهم وقوله اشارة الى ان مال ملككم فيها

خلفوا في دار الحرب وكفوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سبق لا يجاب نفقتهما على الوالد وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء
والى أن للاب ولاية ثلاث ماله ٦ لانه نسب اليه بلام المثلث) فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص اماله بأبيه على قدر الامكان

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

السبيل فقبر في اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بمكة إشارة إلى زوال ملكهم عما
خالفوا في دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قبيل هو استعارة شبيهها
بالفقراء لا احتياجهم وانقطاع أطعاعهم عن أموالهم بالكلية بقرب نسبه ان الله لم يجعل للكافرين على
المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى وبقر نسبه اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفسيد
المثلث أوجب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفي السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم
بالاستيلاء لانه أموالهم وضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان في جعلها على الحقيقة
وجعل الفقراء على المجاز مضمير إلى الخلف قبل تعذر الاصل وهى تباحث وهو أن المعنى في الحقيقة
والمجاز كون المعنى المراد من انفراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء
لا حالة الحكم والتسليم للقطع بان قولنا قتل زيد في السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤول اليه وقولنا
خلف هذا الرجل أبوه طعنا بما حقيقته مع ان القتل حال التسليم هذا الكلام قتيلا حقيقته والى جعل
ليس بطفل ثم المعنى هو الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من منعاقته للقطع بان قولنا أكرم الرجل الذى
خلفه أبوه طفلا حقيقته وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع أن الرجل حال اكرامه
ليس بطفل والقتيل حال استحقاق قاتله سلبه مقبول فعلى هذا اضافة الديار والاموال أيضا حقيقته
لانها كانت ملكا لهم حال انجرتهم وان لم يكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمه فان قلت الثابت
بالإشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم
ملك ما خلفوا في دار الحرب جزء من معنى الفقر وهو عدم ممتنى ما وفيه نظر لان الثابت بالإشارة هو
زوال ملكهم مما خلفوا ولا نسلم أنه جزء لعدم ملكهم شيئا مابل لازم متقدم لانه يجب أن يزول ملكهم
أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شيئا مافظهر أن الثابت بالإشارة لا يجب أن يكون لازما متأخرا لقوله

فلا يمكن أن يكون قر نسبه
صارفة عنه ومما أورده
أصحابنا على ذلك أن
الموضوع له بمنزلة المحل
لفظ والشئ الواحد فى
حالة واحدة لا يكون
مستقرا في محله ومتجاوزا
عنه وقبل عليه لا معنى
لاستعمال اللفظ فى
المعنى الارادته عند
اطلاق اللفظ من غير
نص و استقراره وحلوله
ورد بان الاقول بالحلول
حقيقته بل بمنزلة المحل فلا
يتصور ذلك فهذا وجه
اقتناعى يقيد الظن الذى
يكفى فى مثل هذا المقام
ومنه أنه يلزم ارادة
الموضوع له لكونه موضوعا

من عمالة المال لا مجرد من بقرب منه فان المكاتب قد يكون فى بدءه أموالا وليس غنى ولذا لا تجب الزكاة
عليه (قوله إشارة إلى زوال ملكهم) اعترض عليه بان زوال ملكهم اغناهم من قوله تعالى اخرجوا من
ديارهم وأموالهم وأما المفهوم من اطلاق الفقراء عليهم فهو عدم ملكهم قوله عن أنفس المؤمنين الخ)
قال ابن عباس رضى الله عنه المراد نفي السبيل فى الآخرة قال السدى المراد نفي الجسه (قوله وههنا
بحث) الى قوله لانها كانت ملكا لهم حال انجرتهم أوجب عنه بان ثبوت المثلث حال بروع الكفار
فى انجرتهم لا حال تحقق الانجراج وهو مراد من يقول بان الاضافة مجازوهذا لقد ركف فى تحقق المجاز
ويؤيد أن نظم الآية الكريمة يفيد تعليل استحقاقهم الغنيمه بالانجراج على ما فهم من ترتيب الحكم
على الوصول والصلة ومن البين أن علة استحقاقهم السهم هو الاخراج التام من الديار والاموال وأما
حين تلبسهم بالانجراج فليس فيه استحقاق السهم فقوله لانها كانت ملكا لهم غير تام (قوله وفيه نظر
الخ) أوجب عنه بان المراد بزوال ملكهم عنه لازمه وهو أن لا يملكوه بدليل قوله بحيث لا يملكون

وعدم ارادته للعدول
عنه الى المعنى المجازى
وهو محال وقيل عليه
لان نسلم أن ارادة الثانى
توجب العدول من الاول
بل واز دخول كل منهما

بوجودها فيما هو المظهر هذا عند الشاهى لم يحكم به وأوجب عنه بان كون العلة بحيث لا يفهم كثير من
ذكر أن الحكم فى المنطوق لا جملها ممنوع بل غير المفهوم انما ماثبت الحكم بها فى غير المنطوق مثلا معنى
الجنابة فى قصة الاعرابى مفهوم بلاشبهة وانما الاشبهاء فى أن تعلق الحكم أعنى وجوب الكفارة
بنفس الجنابة على الهوم أو بالجنابة المقيدة بالوقاع أقول فيه بحث لان الاشبهاء فى غير المنطوق انما
نشأ من الاشبهاء فى المنطوق فان وجوب الكفارة على الاعرابى ان كان مجرد افساد الصوم لم وجوبها

تحت الارادة ورد بما استنفدت أن المعنى الحقيقى اذا توجهت النفس الى ارادته فلا يمكن لها أن تنفذ
افت المعنى المجازى فى هذا الا أن لسلطانها وعدم الوحدة الجامعة بينهما ومنه أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القر نسبه والمجاز

فان أراد استبعاد الوالدة لم يشاع ولدها يكون تابنا بالاشارة وان أراد استبعاد غير الوالدة فنبوته بالدلالة للنص لا بالاشارة لعدم نبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى أن الورثة ينفقون بشدة الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى

المشتق فوجب عليه
 التامسذ وكقره تعالى
 اطعام عشرة مساكين
 فيه اشارة الى أن الاصل
 فيه هو الاباحة والتعليق
 ملحق به) وعند الشافعي
 لا يجوز الا بالتعليق كافي
 الكسوة (لان الاطعام
 جعل الغير طامعا لا جعله
 مالكا والحق به التعليل
 دلالة لان المقصود قضاء
 حوائجهم وهي كثيرة
 فأقيم التعليل مقامها ولا
 كذلك في الكسوة) أي
 لا يكون الاصل في الكسوة
 الاباحة (لان الكسوة
 بالكسر الثوب فوجب
 أن نصير العيين كفارة
 وذلك بتعليق العيين
 لا بالاعارة اذ هي زرع
 المنفعة

فان أراد) أي الوالدة - استبعاد الوالدة المطلقة لم يشاع ولدها يكون استغناء. أجزها عن التقدير تابنا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال في مجهول التقدير والصفة وان أراد استبعاد غير الوالدة فنبوت استغناء أجزها عن التقدير يكون بدلالة النص لان جواز الاستغناء عن التقدير مبني على أن هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا ينعون في العادة قدر الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد في حجرها لا يشاره النص لانه ليس بشاب بنفس النظم لان الضمير في رزقهن وكسوتهن عائدا الى الوالدة (قوله لان الاطعام جعل الغير طامعا) أي آكل لأن حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة لتعديده الى المفعول الثاني أي جعلته آكلا وأما نحو أطمعت هذا الطعام فأما كان هبة وتعليق بقرينة الحال لانه لم يجعله طامعا فالواو الضابط أنه اذا ذكر المفعول الثاني فهو للتعليل والافعال اباحة هذا والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم من أن يكون تعليقا أو اباحة ولا يخفى أن حقيقة جعل الغير طامعا أي آكل ليست في وسع العبد (قوله والحق به) أي بالاطعام (التعليل) يعني كان ينبغي أن لا يجوز التعليل لانه ليس بالطعام الا أنه الحق بالاطعام بطريق دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهي كثيرة وحقيقة الاطعام لا يكفي الاضام حاجة الاكل فأقيم التعليل مقامها أي مقام حوائج المساكين كلها يعني مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع كلها بطريق الاثر وإذا كان جواز التعليل تابنا بالدلالة لا بنفس النظم لا يلزم في الاطعام الجمع بين الحقيقة وهي الاباحة والمجاز وهو التعليل (قوله فوجب أن نصير العيين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عينها لعبادة وفي الحقيقة اسم للعبة التي تكفر الخطيئة فلا بد من تقرير الفعل أي اعطاء الكسوة سواء كان بطريق الاعارة أو التعليل قلت نعم الا أن الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر

وفيه بحث لان الاسويين جعلوا ما ثبت بالاشارة في قوله تعالى الفقراء المهاجرين الآية زوال ملكهم مما خلفوا ولا احتياج الى جعل الزوال بمعنى عدم ملك ما خلفوا ولا يفهم من ظاهر اطلاقهم انهم أرادوا به ذلك فلا يصح دعوى المصنف أن الثابت بالاشارة يجب أن يكون لازما متاخرا وانه أخذ هذه التعريفات من أمثلتهم واطلاقهم فان اطلاقهم في هذه الآية يدل على عدم وجوب ذلك فليتأمل (قوله وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى) على الوارث عطف على قوله تعالى على المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما نصير للمعروف معترض بينهما فكان المعنى وعلى وارث المولود له مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة أي ان مات المولود له لم يترك على وارثه أن يقوم مقامه في أن يرزقها ويكسوها باشرطة التي ذكرت من المعروف وبحسب الضرورة وقيل هو وارث الصبي الذي لومات الصبي ورثه (قوله والمذكور في كتب اللغة أن الاطعام اعطاء الطعام) دعوى الحقيقة في استدلالهم هذه الآية الكريمة على جواز الاباحة بطريق الاشارة وجواز التعليل بطريق الدلالة وحاصل الرد أن الاعطاء بحسب اللغة يعنى بالاباحة بطريق النبوت وفيه بحث لان ما ذكر في كتب اللغة من أن الاطعام اعطاء الطعام لا يدل على الترادف فدفع شرح لشارح نفسه في أن ريب الاصل بام مشعونه بنفسيه بالامانظ بما هو أعم من مفهومها اللهم الا أن يقال الاصل مساواة المفسر له غير بل اتحادهما فلا يحمل على عمومها الا اذا عرفت مفهوم المفسر وحده وبينه وهما لم يعرف لان الطريق اليها نقل الثقات ونقل كتب اللغة يدل على اتحادهما (قوله ليست في وسع العبد) قيل فيه منع لان معناه تسليط المسكين

في الاكل والشرب وان كان لا فساد بالواقع لم يجب فتدبر

الاقتضار اليها وتناسق
 السوازم يدل على تناسق
 المزمومات قيل عليه ان
 استغناء الحقيقة لا يتنافى
 افتقار المجاز ورد بان اللفظ
 في المجموع مجاز بشرط
 بالقرينة المنفعة عن
 ارادة الموضوع له فيكون
 مرادا وغير مراد فان قيل
 له الموضوع له هو الحقيقي
 وحده والقرينة تجب
 على أنه وحده ليس وهذا
 لا يتنافى كونه داخلا
 تحت المراد أوجب بيان

الوحدة اذا لوحظت في الوضع يلزم من اتفانها اتفانها والا فلا صرف ولان الصرف ان وجد فلا موضوع له والا فلا مجاز ومنه أن اللفظ منزلة اللباس للخصيص فيمنع استعماله للمعنيين وهو حقيقة لا يجيد مجازا لانه غير كائمنع استعماله في الثوب الواحد بطريق المثال

والعاري به بل كما كفاه ثوبين أو واحد في كل واحد منهما على أنه مكلف لا يذهب ما ربه الآخر وقيل عليه ان عدم بطر يقين ثم عاوا استعماله حصول الجسمين في مكان واحد لا يلزم منه استحالة

اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ورده بانه توضيح وتبديل للمعقول بالمعسوس وهو يكتفي في مثل هذا المقام وأنت اذا نذرت معنى الحقيقة واستعمال اللفظ فيها تنبهت على عدم ورود هذا الإيراد (قوله معنق المعنق مع وجود المعنق) قال محمد رحمه الله في الجامع الكبير لو أن عربيا لاولاه عليه أوصى بثالث ماله للمواليه وله معنق واحد فاستنق النصف كان النصف الباقي مرددا الى الورثة ولا يكون لسواي مسولا لان الحقيقة أريدت بهذا اللفظ فبطل المجاز (قوله لفظ الموتى حقيقة في الموتى الاسفل) قيل عليه بل هو حقيقة في المعنق، طلة او انما المجاز في النسبة هو ان يزيد مثلا حقيقة في معنقه بالمباينة مجاز في معنق معنقه بالسببية (قوله ولا يراد غير النجر لعلاقة) في مخامرة العقل فلا يجب فيه الحد من أو جبهه فسدل بدل آخر من سنة أو غيرها ولا اجماع مع خلاف أي حنيفه ومن وانقه (قوله لان

نفس الثوب فوجب التقدير على وجه يصبر هو كفاة في الجملة وذلك في غاية دون اعارنه اذ بالاعارة تصبر الكفاة منافع الثوب لا عينه فن قامت المذكور في كفاة الاطعام أيضا والعين لان قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من اطعام والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم مطلقا على محل من أوسط لا على اطعام فيلزم أن يشترط في الطعام أيضا التخليل قلت يحتمل أن يكون وصفا لمحدوف أي طعاما من أوسط على أنه مقول ثان لا طعام أو نصب بتقدير أعني ولا يحتمل مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومثلا على زيادة البيان والتقرير ومؤدى الى كون المعطوف عليه امم عين كالمعطوف قلت معارض بان اذ جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعني جعل الكفاة عين الا معني ويصير هطف شعير رقيقة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا الى التقدير أي اطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصروف أعني عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعمون من أوسط ما تطعمون أهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرب نسبة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصود اخر وج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا في العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغي أن يكون كسوتهم في موقع البدل من اطعام ولا خفاء في أنه غلط على اطعام حتى صار عام وهو في وسعه ويوسم فعارض بان التخليل بمعنى جعل الغير ما كالمس في وسعه أيضا لتوقفه على القبول من جهة المملك منه فاذا عذرت الحقيقة فينبغي أن يشار الى أقرب الجازات وذلك فيما قلناه لان مرادنا من الاباحة التمكن من الاكل بشرط ابصال الاكل به وهو قريب من حقيقة الاطعام وبه يتأدى الواجب فلامعنى لا شرط التخليل زيادة عليه (قوله وذلك في غاية) لان اضافة لوجوب الى العين وان قدر الفعل المناسب كالبناء مستدعي مبالغة في اختصاصها بالوجوب كإضافة التصريم اليها وهو بالتخليل كما في الزكاة ولان التكفير يقتضي زوال ملك المكفر ايمه الا ان جازها وان دفاع الحاجة للفقير به وذا بالتخليل ههنا بالاعارة وفي الطعام بالاباحة فلا حاجة الى الزيادة ولم يمكن الحاق الاعارة به ههنا لنقصانه في ذلك بخلاف الحاق التخليل بالاباحة غنة (قوله يحتمل أن يكون وصفا لمحدوف الخ) قال في حوامي الكشاف فان قيل ههنا وجه ظاهر وهو عطفه على اطعام وجعل من أوسط صفة اطعام على ما هو الظاهر أو صفة مصدر محدوف أي اطعاما من أوسط أو مفعولا به أي طعاما من أوسط فما الباعث على الوجه المتعسف المتكلف أوجب بان اختار ذلك لتكوين الكفاة فيما يتعلق بالمساكين متلافة اذ الكسوة اسم للثوب فيناسب أن يعتبر في جانب الاطعام المطعم بخلاف الاعتناق فانه جنس آخر فليكن باسم المعنى أعني التصبر ومن حاول رد الكل الى فهم واحد ذهب الى أن التقدير اطعام أو الباس كسوة (قوله ويفتقر أيضا الى التقدير) أي اطعام من أوسط ما تطعمون فيه بحث لان التقدير انما يلزم اذا جعل ما موصولة مثلا يلزم كونه بدل الغلط وأما اذا جعلت مصدر به فلا وجه لهذا نظر أم على تقدير الابدال لا يلزم كون المذكور في كفاة الاطعام أيضا والعين على ما زعم أولا اللهم الا أن يقال اعتبار الأوسط انما هو في المطعم وأما اعتباره في نفس الاطعام فلا معنى الا باعتبار المتعلق فلتأمل (قوله ولا خفاء في أنه غلط) يعني لو كان كسوتهم في موقع البدل من اطعام يكون بدل غلط اذ لا وجه بلعه بدل اشتمال لعدم الملازمة المعصية وبدل الغلط لا يقع في كلام الله تعالى أوجب عطف حوامي الكشاف بانه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الانساب الى ما نسب اليه المبدل منه

الوط وهو المجاز مراد اجامها قبل عليه لا اجماع مع محاذية بين مسعود رضي الله عنه لان المراد هذه المس بالبدل ولا يحتمل الختم الختم الا أن يراد اجماع من هذا الختمية بل الاغمة الاربعة وقوله أن الشافعي جعلها على المس بالبدل وجوز

(على أن الاباحة في الطعام تتم المقصود) أي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر ولكن الاباحة في الطعام وهي ان يأكلوا على ملك المبيع
بتم المقصود (دون اعارة الثوب) وهي ان يلبسوا على ملك المبيع فانه لا يتم المقصود ٩ فان للمبيع ولاية الاسترداد

في اعارة الثوب ولا يمكن
الرد في الطعام بعد الاكل
(وأمداد للنص)

نيم الجنب بدليل آخر
من نحو ما روي انه عليه
السلام قال لجنب عليل
بالصعيد فانه يكفيك
بل هو مخالف لاجماع
العصابة على أن المراد
الوطء ويحل نيم الجنب
أو المس باليد فلا يحل
ذلك قبل عليه ان ذلك
ليس بمغائت للاجماع
وانما يكون ذلك لورفع

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

لا مساع له في فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابس المعصية لبذل الاشتغال بمجرد اضافتهما الى شيء
واحد كما اذا قلنا العجيني ثوب زيد كتابه وممرت بفرسه حماره (قوله على أن الاباحة) جواب عما
يقال ان المذ ثوب في كثير من كتب التفسير واللغة أن الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب
ومن أمثلة الاشارة فوه تعالى ثم أتوا الصيام الى الليل فالواقبه اشارة الى جواز النية بالتهار لان كلمة
ثم للتراخي فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعدمضى جزء من النهار لان الاصل

بلعه في حكم المنجى ولا يخفى انه خلاف الظاهر (قوله اذ لا تحصل الملابس الخ) وذلك لان الملابس
المعتبرة في بدل الاشتغال عند ارباب التحقيق أن يكون المبدل منه دالا على البذل اجمالا ومبينه
بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة الى ذكر الثاني منتظرة له فيصير الثاني ملصقا لما
أجل الاول مبينه ولا يكتفي فيه بتحقيق الملابس بغير الكلية والجزئية كما زعمه ابن الحاجب ومن البين
أن مجرد الاضافة الى شيء واحد لا تفيد تلك الملابس (قوله الى جواز النية بالتهار) قيل قصد الصوم
قصد الفعل فلا بد من تقدمه عليه فتقدم النية على الصوم ضرورة وليس بشيء لان النية هنا قصد جعل
الامساك العادي عبادة وذاعك أن يفارقه لا قصد ايجاده فان وجوده لا يتوقف عليه (قوله لان الاصل
اقتران النية بالعبادة) فيه بحث لان يبقى كلامه بشعر بانه اعتبر التراخي أولا بالنسبة الى نفس الصوم

قال (والحد في الواطئة) أقول أي كوجوب الحد في الواطئة عند الامامين رحهما الله تعالى لكونها في
معنى الزنا لانها قضاء الشهوة في محل محرم مشتهى دون الامام لانها ليست في معناه اذ ليس فيه اضاعه
الولد واشتباها الانساب بل بعد ببالاحراق بالنار في رواية وهدم الجسد في رواية والتشكيك من مكان
حال باتساع الاجمار في رواية رضي الله عن رايها وعن ناقها قال (ككأنفراد الاب بالانفاق)
أقول فان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن اشارة الى انفراد الاب بتعملة نفقة الولدان
المشروع أوجب النفقة على الاب بناء على هذه النسبة أي كون الولد منسوب اليه ولا يشاركه أحد في
هذه النسبة فكذلك في حكمها بمنزلة نفقة الأب بناء على كون المولى بلا مشاركة أحد فيها لا اختصاصه
بنسبة المالك اليه أقول يؤيد هذا المعنى تقديم قوله وعلى المولود له فانه في المقام الخطابي يفيد التخصيص
فتدبر قال (واستغناء أجرة الرضاع عن التقدير) أقول فان في قوله تعالى فان أرضعن لكم فأن أرضعن
أجورهن بالمعروف و اشارة الى أن أجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان التقدير بالكيل
والوزن فانه تعالى أوجب أجرة الرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كانت
بسهولة الصفة والتقدير كما قال صلى الله عليه وسلم لهنه شدي من مال أبي سفيان ما يكفيك وولدت
بالمعروف قال (ولهذا خفي أقل مدة الحمل الخ) أقول فان في قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا
وقوله وفصاله في طامين اشارة الى ان أقل مدة الحمل ستة أشهر لانها الباقية من العامين قال (وتحقيق ذلك
الخ) أقول بريدان المصنف رحمه الله غلط الاصطلاحين وهذا كلامه على اصطلاح المستطيقين قال
(ففي اطلاق الفقهاء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بحكمة اشارة الى زوال ملكهم الخ) أقول فيه بحث
لان زوال الملك انما يفهم من قوله تعالى اخرجوا من ديارهم وأموالهم والمفهوم من الفقهاء هو عدم
ملكهم وسيأتي زيادة تحقيق ان شاء الله تعالى قال (وفيه نظر لان الثابت بالاشارة الخ) أقول بتحقيق
المقام ان زوال ملكهم ثابت بالاشارة لكن لا باشارة قوله تعالى للفقراء بل باشارة قوله تعالى اخرجوا

(٢ - تلويح في) الحديثين الاسعروالا كبر عند القدرة على الماء بقوله اذ اقمتم الى الصلاة الى قوله وان كنتم
جنبنا فاطهروا فبين انه الغسل ثم نزع في الحال عند عدم القدرة عليه بقوله وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط

ليكون بياناً للحكم الخلدتين
 عند عدم الماء كالماء
 حكمهما عند وجوده فيتم
 الغرض بخلاف ما ذهبوا
 إليه من كونه باليد ويدل
 عليه من السنة ما في
 صحيح مسلم من مسأله
 رضى الله عنها قد مره
 صلى الله عليه وسلم
 حين طلبته لما فقدته ليلاً
 وهما منصوبتان في
 السجود ولم يقطع صلته
 لذلك وعنها انه كان يقبل
 بعض نسائه فلا يتوضأ
 رواه السبازي في مسنده
 بإسناد حسنه وأخرج
 الدارقطني رحمه الله عنه
 أن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم قبل بعض
 نسائه ثم خرج الى الصلاة
 ولم يتوضأ قال عروة فقلت
 لهما من هي الأنت
 فضحكت (قوله في المولى
 الأسفل) أي المعتقد على
 بناء المفعول والمعتقد على
 بناء الفاعل وذلك عرف
 مستقر بين علمائنا وغيره
 (قوله فدلالة اللفظ على
 لازمه لا يكون مجازاً)
 قيل عليه معنى الجمع بين
 الحقيقة والمجاز هو ارادة
 المعنى الحقيقي والمجازي
 معاً لا كون اللفظ حقيقة
 ومجازاً أو كيف يتصور
 ذلك والمجاز مشروط

اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار إلا أنه جاز بالليل اجتماعاً عملاً بالسنة وصار
 أفضل لما فيه من المسارعة والاختصاص بالاتباط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخليلي السمرقندي
 هو الذي استدلل بالآية على الوجه المذكور ولكن للحصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانقجار
 وهو اسم للركن لا للشرط وأيضاً ينبغي أن يوجد الامسالك الذي هو الصوم الشرعي عقيب آخر جزء من
 الليل متصل بالصبر المأمور به متملاً وان يكون الامسالك صوماً شرعياً بدون النية فلا بد منها في أول جزء
 من أجزاء النهار حقيقة بان اتصل به أو كجوابان تحصل في الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله وتسمى
 غوى الخطاب) أي معناه يقال فهمت ذلك من غوى كلامه أي فيما نسمت من مراده بما تكلم وقد

أعني الامسالك ثم أخذ منه جواز تراخي النية بناء على أن الاصل اقتران النية بالعبادة ومن البين أن
 الاول ليس مجرداً والظاهر أن التراخي عند القائل به في انعام الصيام الى الليل لا في نفس الصيام
 (قوله وهو اسم للركن لا للشرط) قيل لا نسلم أن النية شرط بل ركن وجواز الفصل بالمتأنيث على خلاف
 القياس ولو سلم فهو اسم للركن المقارن للشرط فإذا تأخر الركن بمقتضى كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة على
 أن تمام الايمان به تاماً كما لا على ما ذكر صاحب الكشاف في أمموا الملح وذلك بالاركان والشرائط وبهذا
 يتدفع أيضاً ما يقال من أن تأخر الجموع لا يستلزم تأخر كل جزء وقد يناقش في أن تمام الصوم هو الايمان به
 تاماً بل وجوبه ونصيره تاماً وذلك يقتضى سابقه الشروع ولا وجوب للامسالك قبل تبين الفجر
 فتعين وجوب النية فيكون في الآية دلالة على وجوب النية بالليل كذا في حواشيه على الكشاف وهو
 مبني على أن ثم في الآية للتعقيب لا لتراخي الانعام اذ لو اعتبر تراخي الانعام من تبين الفجر وانقضاء
 الليل لم يكن ذلك الا بالنظر الى الجزء الثاني من الفجر أو بعده فتقدم الشروع فيه بتحقق الشروع
 في أول جزئه فن أن يلزم وجوب النية بالليل فتأمل (قوله وأيضاً ينبغي أن يوجد الخ) قال الشارح
 في شرح الكشاف أشار أبو جعفر الى دفعه بقوله بعد تبين الفجر يعني لما أباح الاكل الى تبين الفجر
 وقال ثم أمموا أي بعد التبين علم أنه لا يكون الا في الجزء الثاني ومبني ذلك أن انقضاء الليل لا يكون الا بتبين
 الفجر لان الشيء انما يقطع بعده وهو موعود بالانقضاء قبل التبين أعني قبل دخول أول جزء
 من النهار لكن لا يعلم الا بالجدول وفوقه بين تحقق الشيء والعلم بتحققه وقد يدفع أيضاً بان كلمة ثم لتراخي
 دون التعقيب وليس بشي لقطع بلزم الصوم عقيب انقضاء الليل وتبين الفجر من غير تراخي لا يقال
 ذلك تراخي الامسالك ضرورة ويعمل تراخي النية لانقول بل يترك التراخي بالكيفية حسداً للجمع بين
 الحقيقة والمجاز والفصل بين العبادة والنية (قوله أو كجوابان تحصل الخ) فيه بحث لانه يدل على عدم

من ديارهم وأموالهم فان زوال ملكهم عن أموالهم وان كان مدلولاً مطابقتها لانه لم يسق له فيكون
 مشيراً الى ذلك ثم لما لم يتم الكلام الا بالآخر وكانت الصلة مما يجب أن يعلم قبل التكلم اعتبره أولاً زوال
 ملكهم ثم أطلق عليهم فقرراً وأشير به الى عدم ملكهم فظهر ان الثابت بالاشارة لازم متأخر بحسب
 مدلول الكلام فليتأمل قال (لكن للحصم أن يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانقجار الخ) أقول
 الجواب عن الاول اننا نسلم انه اسم للركن لا للشرط لكن للركن المقارن بالشرط فإذا تأخر الركن بمقتضى
 كلمة ثم تأخر الشرط بالضرورة عن الثاني اما بقول الكلام ونقول ينبغي أن يوجد الامسالك الذي هو
 الصوم الشرعي بعد جزء بل أجزاء من النهار بمقتضى كلمة ثم ولكن لا يكون الامسالك صوماً شرعياً بدون
 النية فلا بد منها في أول جزء من النهار حقيقة بان اتصل به أو كجوابان تحصل في الليل ويجعل ما فيه

بعدم الارادة ولهذا عدل اصنف في نحو المصنفين عبارة تقوم الى قوله لا يراد من اللفظ تسمى
 معناه الحقيقي والمجازي معاً فاذا أريد المعنى الحقيقي للصبغة ولازمه المتأخر كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصبغة مجازاً أولاً

لان المعنى المفهوم منه (وهو الاذى) أى المعنى الذى يفهم منه أن التأنيف حرام لاجله وهو الاذى (وجودى الضرب بل أشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه) أى على الرجل (نصار عليها) أى على المرأة (دلالة) لان المعنى

الذى يفهم موجبا للكفارة هو
كونه جنابة على الصوم
وهى مشتركة بينهما
(وكو سوب الكفارة
عندما فى الاكل والشرب
بدلالة نص ورد فى الوقاع
لان المعنى الذى يفهم فى
الوقاع موجبا للكفارة
هو كونه جنابة على
الصوم فانه الامسالك عن
المفطرات الثلاث فيثبت
الحكم فيها

ورد بان المراد من قولهم
انهم لا يراد ان بالذات
وأما ردة لوازم الحقائق
بظرفى التبعية للحقائق
وكونها لازما فليس
يجمع بينهما فى الارادة
القصدية وهذا معنى
قولهم امم الذات مستجمع
لجميع الصفات فيعمل
فى الاحكام بحسب
الاعتبارين وذلك فى
الشرعيات كالهبة بشرط
العوض والاقالة تسهيا
يبعا لانها من لوازمها
وكشراء القريب يسهى
اعتاقا لانه من لوازمه
وموجبانه فكذا ما نحن
فيه معناه ندرأطلق
عليه وموجبه عين قصد
معناه أو بدونه لكنه
لاطلاقا للصيغة عليها
وارادة لها قصدية بل
للزوم والتبعية (قوله وقع
فى خاطر اشكال) نقله

تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق
اثباتا ونقيا وبقابله مفهوم مخالفة (قوله وكالكفارة) نيه بالمثالين على أن الثابت بدلالة النص قد
يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأنيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على
المرأة الا انه رده عليه أن الشافعى رضى الله عنه مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم أن الكفارة لاجل الجنابة
على الصوم بل يفهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان سوماها
يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هو الجنابة الكاملة المشتركة
بينها بل الجنابة بالوقاع التام وهى محتصة بالرجل ولهذا سكت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها
على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبها بيان فى جانبها لا اتحاد كفارتها

جواز الصوم اذ لم تتصل النية بأول جزء من أجزاء النهار حقيقة أو حكما وليس كذلك عند الحنفية بل
يجوز اذا حصلت فى أكثر النهار فامة لاد أكثر مقام الكل (قوله لحن الخطاب) اللحن لغوى الكلام
ومعناه قال الله تعالى ولتعرفهم فى لحن القول واللحن النطقه وفى الحديث لعل بعضكم يكون لحن بجمته
من بعض (قال المصنف لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) قال صاحب الكشف واعلم أن الحكم انما
يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص كما عرف أن المقصود من تحريم التأنيف
كف الاذى عن الوادين لان سوف الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق
التنبيه ولولا هذه المعرفة لما لم من تحريم التأنيف تحريم الضرب اذ يقول السلطان للعباد اذا امر
بقتل مئة منازع لا تقل له أى ولكن اقتله لكون القتل أشد فى دفع مخدور المنازعة من التأنيف ثم
ان كان ذلك المعنى المقصود معلوما قطعنا كفى تحريم التأنيف بالدلالة قطعية وان احتمل أن يكون غيره
هو المقصود كانى ايجاب الكفارة على المفطر بالاكل والشرب فهى ظنية (قوله نيه بالمثالين الخ) يريد
انه حصل التنبيه على ذلك بالمثالين اللذين ذكرهما وهذا الاينافى حصول التنبيه بالامثلة الاخر فلا
يرد عليه اعتراض صاحب الترجيح باندهل عن سائر الامثلة فقال بالمثالين (قوله لم يفهم أن الكفارة
لاجل الجنابة على الصوم) أجاب عنه صاحب الترجيح باننا نسلم أن الشافعى لم يفهم ذلك بل زاد عليه
اجتهاده بتخصيصها بفعل الرجل ونحن نقول قول الرجل ليس له أن يفرق كونه الفعل جنابة وانما الاثر
لكونه جنابة على الصوم فيشترك فيه فعل الرجل والمرأة وأنت خبير بانها اذا زاد عليه اجتهاد ما ذكره لم
يكن فاهما ان الكفارة لغير الجنابة على الصوم وهو المراد بالنبي (قوله بمجرد دخول شئ من الحشفة
فى جوفها) فيه بحث لانه معارض بفساد سوم الرجل أيضا بمجرد دخول حشفته فى جوفها نعم قيد الحشفة
ليس بشرط فى المرأة حتى اذا دخل اسمها فى جوفها يفسد بخلاف الرجل فانه اذا دخل اسمها فى جوفها
لا يفسد سومه لكن هذا الفرق لا ينفذ فيما نحن فيه (قوله بل الجنابة بالوقاع التام) فيه نظر لان شرط
الجماع التام يوجب أن لا يجزئ الكفارة اذ لم يكن جماع تام مع انها تجب بنفس ادخال الحشفة عمدا
(قوله ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم) فيه بحث لان سكوته من جهة أن الاعتراف بافساد سوم غيره
لا يكون معتبرا فى الشرع لاحتمال أن لا تعترف المرأة بذلك ويمكن أن يجاب بان اعتراف الزوج وان لم
يكن معتبرا فى حق المرأة الا أن الظاهر على تقدير وجوب الكفارة عليها أن يرسل اليها بانها لو صحت ما ذكره
زوجك فكفرى أنت أيضا كما أرسل عليه السلام أنبسا فى حديث العيصى انى المرأة كاسياتى

الا أن أو تقارن باكثر النهار وبما لا أكثر مقام الكل فتدبر

فى الكشف والتصديق عن نهي الائمة السرخسى مع الجواب من وجهين الاول انه لما استعملت الصيغة فى محل آخر خرجت الجين من
أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المحجورة فلا يثبت بلانية الثانى أن تحريم ترك المنذور يثبت بوجوب الدار ولا يتوقف على القصد لان

بل أولى لان التصبر عنهما أشد والدعاء به اليهما أكثر فالحرى أن يثبت الزاجر فيهما كوجوب الحد عندهما في اللواطه بدلالة

الشرع لم يجعله بمنزلة الا
عند القصد بخلاف شره
الفسر ي فان الشرع
يجعله اعتاقا فصد أولم
يقصد (قوله ويمكن أن
يقال في جواب هذا
الاشكال) قبل عليه
الاشكال الوارد على
جواب القوم لا يندفع
بهذا المقال وانما يصح
فيما نوى اليه من فقط ورد
بان المصنف قرره بالتعريف
فيجوز أن يكون الجواب
باختبار الشيق الثاني
ومنع الجمع في الارادة
ولو اقتصر على الاول
يمكن أن يقال ان المقصود
ابطال ما قبل في الجواب
السابق من أن اليمين
موجب الكلام ودكر
الشق الثاني لما كبد
ارادة الاول كما قيل ليس
اليمين الا موجب الكلام
والا لم يجمع بينهما
فتعين أن يكون موجبه
كما صرح في تعسين أن
ينعقد اليمين بلا قرينه
(قوله ولم ينو النذر) قيل
لا عبرة بارادة التسذ لانه
تابت بنفس الصيغة أراد
أولا أن يجيب بانه لا يمتنع
الجمع في شئ من الصور
لان المعنى الحقيقي يثبت
باللفظ فلا عبرة بارادته
ولانما قيلها قال السيد

بخلاف حديث العفيف فان الحد في جانبه كان الجلد في جانبها كان الرجم أجيب بانه مبني على تحقيق
السبب في جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أي ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب أولى
من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لا مما اوجج الى الزاجر من الجماع لقوله العاصم عنهما وكثرة الرغبة فيهما
لا سيما بالنهار لان النفس مفاو فرط الحاجة اليهما وفي هذا تحقيق أن وجوب الكفارة ثابت بدلالة
النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحد وان قيل هذا معارض بوجوده الاول ان الجناية
بالوقوع تتعلق بالآدمي أشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثاني ان الجماع محظور الصوم والاكل
غيبضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليه بالنقض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند
ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم فيسئل ورود
النقض لا يمتنع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة واهذا قال
الاعرابي هلكت وأهلكك الرابع أن تناهي غلبة الطوع ببيع الافطار فوجود بعضها يورث شبهة
الاباحة بخلاف تناهي غلبة الشيق أجيب عن الاول بان السبب هو فساد الصوم لا تلاف منافع
البضع حتى لو زنى عامد اتجب الكفارة لوجوبه لافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب في

(قوله بخلاف حديث العفيف) العفيف الاجير روى عن أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما أن
رجلين اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما افض بيننا بكتاب الله وقال الآخر
أجل يا رسول الله افض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أنكم فقال تكلم قال ان ابني كان عسيفا على هذا
فزني بامرأته فاشهر وفي أن علي ابني الرجم فاقنذبت منه عيانة شاة وجار به في ثم اتى سألت أهل العلم
فاخبروني أن علي ابني مائة جلدة وتعرب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم أما والذي نفسي بيده لا قضين بينكما بكتاب الله أما غنمك وجاريتك فرد عليك وأما
ابنتك فعليه مائة جلدة وتعرب عام وأما أنت يا أنيس فاغذ على امرأة هذا فان اعترفت فارجهما فاعترفت
فارجها (قوله فان العبادة تنعدم قبل ورود النقض) لا يمتنع الاجتماع ووجوب اتقاء أحد
النقضين قبل ورود الآخر على محله مما ذكره المتكلمون في امتناع بقاء الاعتراض وقد اقتصر في
المواقف على منعه واشترت في الحواشي الى سنده بانه يجوز أن يكون ورود الثاني وزوال الاول في آن
واحد بل تقدم أحدهما على الآخر زمانا وأما التقدم الذاتي فلا يقيد فيما نحن فيه على أن الاقرب أن
المتقدم ذاتا هو ورود الثاني سيما فيما نحن فيه (قوله الرابع أن تناهي غلبة الطوع الخ) فيه بحث
وهو أن السؤال لا يرد أصلا لان حاله أن في الاكل والشرب جهة الاباحة وهم قد صرحوا بان الكفارة انما
تجب فيما فيه جهة الاباحة حتى لا تجب الكفارة القتل عمدا (قوله زنى عامدا الخ) انما ذكر الزنا مع
ان الكفارة تجب في الوطء الحلال اذا كان عمدا لانه أراد أن يقول للمعترض انه لو كان كما تصورت من

قال (بخلاف حديث العفيف) أقول العفيف الاجير روى عن أبي هريرة وزيد بن خالد رجلين
اختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أحدهما افض بيننا بكتاب الله تعالى وقال الآخر أجل
يا رسول الله افض بيننا بكتاب الله وأذن لي أن أنكم فقال ان ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته
فاخبروني أن علي ابني الرجم فاقنذبت منه عيانة شاة وبيار به في ثم اتى سألت أهل العلم فاخبروني ان علي
ابني جلده مائة وتعرب عام وانما الرجم على امرأته فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما والذي نفسي
بيده لا قضين بينكما بكتاب الله تعالى أما غنمك وجاريتك فرد عليك وأما ابنتك فعليه مائة جلدة وتعرب

الشرع قدس سره هذا مردود بان كلام المصنف رحمه الله مخصوص بالاناشآت الشرعية
بحيث قال لكن في الاناشآت الشرعية يمكن أن يثبت الخوف فيها مزيد قوة دون العرفيات والخبر (قوله فن شاء قلبه ومن) ظاهره التصيير

فان المعنى الذي يفهم فيه فضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواط بل زيادة لانها في الحرمة وسفح الماء فوقه) أي فوق الزنا ما في الحرمة فلان حرمة اللواط لا تنزل أبدا وأما في سفح

الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتفق منه الولد (وفي الشهوة مثله لكننا نقول الزنا أكل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفرائش) أي فرائش الزوج لانه يجب فيه اللعان ويثبت الشرفه بسببه ويثبت النسب (وأما تضييع الماء فناصر) أي ما قال من تضييع الماء في اللواط فناصر في الحرمة (لانه قد يحصل بالعرل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده أي وجود الزنا

الاكل لهذا الافساد لانلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا نجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا نجب وعن الثاني أن الصوم هو الامسك عن شهوة البطن والفرج فالوقاع أيضا تنبضه وعن الثالث أن فساد صومها بفعالها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائغة نجب الكفارة وعن الرابع أن المذبح هو خوف التلف لا تنهاى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تنهاى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذي يفهم فيه) أي في ذلك النص الوارد في الزنا ووجوب الحد بسببه موجود في اللواط حتى كان تبدل الاسم بينهم بالنسب الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطارق وما عزر وغيره فوجوب الحد في اللواط يكون بالدلالة لا بالقياس وللغصم أن يمنع فهم كل من يعرف اللغة أن ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد سئني على كثير من المجهدين العارفين باللغة (قوله لكننا نقول) حاصل الجواب أنا لان سلم أن المعنى المرجح للحد هو مجرد فضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى بل مع هلاك البشر وفساد الفرائش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكما) لانه لا يجب تربسته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لجزا عن النسب والاتفاق عليه في ذلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكرام ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالجور والعقيم التي لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وفساد الفرائش قلنا المراد تحقق ذلك في جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أي في الزنا من الطرفين لئلا ينطبق عليهما اليه بخلاف اللواط فان الشهوة فيها من

كون الجنابة متعلقة بالادنى كان بانلاف منافع البضع وذلك انما بصور ظاهر بالزنا ونفس الزنا لا يوجب الكفارة حتى لو زنى لى آخر كلامه فتأمل (قوله وللغصم أن يمنع الخ) قد سبق الاشارة الى الجواب عن هذا البراد وأمثاله بأن معنى معرفة كل من يعرف اللغة عدم توقف فهم مناطه على مقدمة شرعية كتوقف علة القياس عليه الا فهم كل واحد وهذا المعنى قد يكون ظاهرا كما في ولا نقل لهما أف وقد يكون خفيا غامضا ومعنى قطعته قطععية مفهومة منه بالمعنى المذكور كالجنابة من سؤال الاعرابي لاقطعية دليل مناطه ولا قطعية تسدى الحكم الى الملقن ولا قطعية كونه أعلى أو مساويا كذا في فصول البدائع (قوله حاصل الجواب أنا لان سلم الخ) تقرير الجواب بهذا الوجه ظاهر لا يخفاء فيه الا ان الخفاء في كون هذا حاصل ما ذكره المصنف فان قوله لان فيه هلاك البشر الخ تعليل لكون الزنا اكمل في سفح الماء فالمستفاد منه أن الموجب كمال السفح لانه مجموع السفح والمعاني الاخرى تعليل اكملية الزنا في السفح عما ذكر ليس بواضح اذ لا دخل لما ذكر في كمال السفح ويمكن أن يقال الاضافة في سفح الماء للعهد والمقصود سفح مفرور بعمان مناسبة لا يجب الحد فيقول الى ما ذكره المصنف ويصح التعليل فلينأمل (قوله بل مع هلاك البشر الخ) وهذه المعاني لا توجد في اللواط فلا يجب فيها الحد عنده بل فيها التعزير بالاحراق بالنار في رواية وهو عدم الحد في أخرى والتسكين من مكان عال باتباع الاحزاب ثالثة وفي الروضة أن الخلاف في الغلام أما لو طء المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بخلاف ولو فعل ذلك بعبد أو أمته أو منكوته لا يجب الحد بالاتفاق لان الملك يقتضى اطلاق الانتفاع فأورث شبهة في الفعل (قوله في جنس الزنا) لان حكمه الحكم تراعى في الجنس لاني كل فرد على أن محلبة الماء لا تنعدم أسلاف الجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئها وكذا الخصى لا تنعدم فيه أعليه الماء ولذا يثبت النسب منه ولو انعدم من الماتت كما لا يثبت في الصبي (قوله بخلاف اللواط) فان قلت لو وقع عدم

بسين الايمان والكفر والامر بهما ولكن سبانه قربته سارفة عنده مانعة عن ارادة الحقيقة اذ لا عذاب في الايمان بالمأذون به ولا عتاب للامتنال بالمأمر به فهو مجاز عن التوبيخ والابكار (قوله هو وطلب الخ) نزلت حقيقته من التوكيد بقربته سارفة عنها وهي قبوله ان كنت رجلا لان هذا الغائب قال عند ارادة اظهار عجز الخاطب عن الفعل الذي قسرن به فيكون للتوبيخ مجازا كما يقال سب

السلطان ان كنت رجلا (قوله كان كرايا في التصبيص) هو فانه في فصل فصر العام أن الموجب لفصره على بعض ما تاوله مما يكون كون بعض الافراد ناقصا مثل كل مملوك في حرفه لا يقع على المكاتب لنقصانه في المملوكية أو زاندا مثل لا يأكل فأكفه فانه لا يقع على العتق

(والترجيح بالحرمة غير نافع) أي ترجيح الواطئة على الزنا بالحرمة غير نافع في وجوب الحد (لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني) أي المعاني المخصوصة بالزنا وهي هلاك

البشر وفساد الفرائض واشتباه النسب (لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب جانب الفاعل فقط والمفعول يمنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجبلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون إلى الزنا أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل في الشهوة من الواطئة وأيضا محل الواطئة وإن شارك محل الزنا في اللين والحرارة إلا أن فيه ما يوجب النفرة وهو استغذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيه أقل . (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم أن الواطئة فوق الزنا في الحرمة وسفع الماء ومثله في الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا في الشهوة وسفع الماء . ولم يمكنه بيان زيادته في الحرمة ضرورة أن حرمة الواطئة مما لا يزول أبدا فأجاب بأن زيادة الواطئة على الزنا في الحرمة غير نافع في إيجاب الحد لأن زيادة بعض أجزاء علة الحكم في شيء مع نقصان البعض كالشهوة وسفع الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وفساد الفرائض واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشراب البول فإنه فوق النحر في الحرمة لأن حرمة لا تنزل أبدا وحرمة النحر تنزل بالتقليل مع أنه لا يجب به الحد (قوله لا قود إلا بالسيف) يتحمل معنيين فعلى المعنى الثاني وهو أن لا قصاص إلا بسبب القتل بالسيف ثبتت القصاص بالقتل بالمتقل بطريق الدلالة لأن المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لا يطبقه البدن سواء كان بالجرح أو غيره بل الضرب بالمتقل أبلغ في ذلك لأنه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولا يخفى أن كون الموجب هو هذا المعنى مما لا يفهمه كل من يعرف اللعنة ولهذا ذهب أبو حنيفة رحمه الله إلى أن المعنى الموجب هو الجرح الذي ينقض البنية الإنسانية ظاهرا أي بالجرح وتخريب الجنسة وباطنا أي بازهاق الروح وفساد الطباع إلا أن معناه عندنا أي عند نقض البنية ظاهرا وباطنا

القصاص بالمتقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود إلا بالسيف يتحمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام إلا بالسيف والثاني أن لا قود إلا بسبب القتل بالسيف (فإن المعنى الذي يفهم موجبا) حال من الضمير في يفهم (للجزء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزء والانتهاك اقتعال من الهتك وهو القطع يقال سيف هتك أي قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفي تاج المصادر حرمة كسى

الحاق الواطئة بالزنا في وجوب الحد لكون الداعي فيه من الطرفين دونها لزم أن لا يلحق الاكل والشرب في وجوب الكفارة بالوفاع لأن فيه داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفي الاكل طبع واحد قلت أوجب عنه بان الترجيح بالقلة والكمرة انما هو عند اتحاد الجنس كالواطئة مع الزنا وأما عند اختلافه فالعبرة للقلبية والقوة وهما قد وجدتا في قضاء شهوة البطن دون شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وتبقى مادام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتنتفع باستيلاء الكبر وبالجملة تحقق الداعيين في الزنا دون الواطئة بوجوب كثرة وقوعه بالنسبة اليها فيكون أحوج إلى الزنا حرمتها ولا يوجب كثرة وقوعه بالنسبة إلى الاكل والشرب بل يوجب قتلته بالنسبة إليها فيستغنى عن الزنا بختلافهما (قوله فعلى المعنى الثاني الخ) احتراز عن المعنى الاول فإن الحديث حيثما لم يبق حجة على مسئلة القتل بالمتقل ورجح القاضي أبو زيد المعنى الاول واختاره صاحب الهداية بوجوه الاول أن القود اسم قتل المجازاة ويجب أولا فلا بد في تخصيصه بالواجب من محاربة الثاني انه حيثما يتعلق قوله بالسيف به بلا تجوز وتقدير وعلى الاول لا بد من إيراد القود ووجوبه أو تقدير مضاف الثالث أن القود يجب بغير السيف كالجرح وغيره . واعلم أن الاختلاف في القتل بالمتقل إذا لم يجرح فإنه جرح فالقصاص يجب اتفاقا كذا في الكشف (قوله لان المعنى الموجب للقصاص الخ) فيه بحث وهو أن التعليل من قبيل التعليل على مضادة النص وهو باطل وإنما قلنا انه من قبيله لان النص يمنع القود من غير المنصوص ومن جمله القتل بالمتقل فان قلت ليس ذلك من جملة غير المنصوص لان معنى النص لا قود إلا بالمقتل للبدن فيتناول القتل بالمتقل قلت فعلى هذا يثبت الحكم بعبارة النص لا بدلانه وبالجملة القول بثبوت الحكم بالدلالة مشكل جدا ولكن أن يتكلم في الجواب عنه بان يقال كما أن المعنى الموجب للقصاص والضرب بما لا يطبقه البدن كذلك المعنى الموجب لانتفاء القصاص هو انتفاء ذلك الضرب فهذا التعليل خص النص

سكتن (الضرب) خبران (بما لا يطبقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح بنقض البنية ظاهرا وباطنا فإنه حيثما يقع الجنابة قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحياة فتكون أكل وكوجوب الكفارة عند الشافعي في القتل لعبد واليمين الغموس بدلالة نص ورد في الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعي الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فضر برؤية مؤمنة وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فضر برؤية

مؤمنة وأوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فأولى أن تجب بدونه واذا وجبت الكفارة في المعقودة تقع

اذا كذبت فأولى أن نجيب في الغموس وهي كاذبة في الاصل لكننا نقول الكفارة بعبادة بصير ثوابها جبر الما ارتكب فلها تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة فانها جزاء يجره عن ارتكاب المحذور فيجب أن يكون سببها

الخطا والمعسوفة فان
اليمين مشروعة والكذب
حرام فاما العمد والغموس
فكبيره محضه وهي
لانالام العبيادة وهي
تعمر الصغار لا الكبار
وقال الله تعالى ان الحسنات
يذهبن السيئات وان قيل
يفيضي أن لا تجب في القتل
بالمقتل لانه حرام محض
هذا اشكال على قوله
فيجب أن يكون سببها
دائرة بين الخطر والاباحة
فان القتل بالمقتل حرام
محض فيجب أن لا تجب
فيه الكفارة (قلنا فيه
شبهة الخطا) أي في القتل
بالمقتل شبهة الخطا فانه
ليس بالقتل (وهي)
أي الكفارة (بما يحتاط في
اثباته فيجب بشبهة
السبب) والسبب القتل
الخطا

لانه وان كان فأكفه لعه
وعرفا الا أن فيه معنى
زائد على النفسك أي
التلذذ والتمتع وهو
الغذائية وقوام البدن
ومثال ذلك ان السرقة
لا تنفع على النيش ولا
على النهب والغصب
(قوله الاعمال بالثبات
الخ) بدل على حصر
حصول العمل بالنية
واتفائه بدونها ونفس

تقع الحناية قصد اعلی النفس الحيوانية التي هي الجوار اللطيف الذي يتكون من أنطف أجزاء الاغذية
ويكون سبب اللبس والحركة وقوام العبادات وهي صفة تقتضي الحس والحركة واحترز هذا عن النفس
الانسانية التي لا تفتي بخراب البدن فتكون تلك الحناية أكل من الحناية بدون القصد كالقتل
الخطا أو بنقض البنية ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمقتل واذا كانت
الحناية أكل يترتب عليها الجزاء الاكل ويختص بها يقع كالجزاء في مقابلة كمال الحناية (قوله
فيجب أن يكون سببها) أي سبب الكفارة دائرة بين الخطر والاباحة لتضاف العقوبة الى الخطر والعبادة
الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر في القتل الخطا معنى الاباحة من جهة الرمي الى صيد أو كافر ومعنى
الخطر من جهة ترك الذنوب واساوة الانسان المعصوم وفي العيين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقد
مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعنى الخطر من جهة الخنث والكذب والدائر بين
الخطر والاباحة يكون صغيرة فتجمعها العبادة التي هي الكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن
السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضه فلا تجمعها العبادة لقوله عليه السلام
الصلاة الحس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر فان قيل
الكتاب عام فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا قد شئنا منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو

بما يطبقه البدن فلا حكمه فيما عداه لا عبارة ولا اشارة حتى يضاده التعليل بالضرب بما لا يطبقه البدن
وأبضا التعليل على مضادة النص انما يكون باطلا اذا كان ثابتا بالاجتهاد وأما اذا كان ثابتا لغة فلا يكون
باطلا بل محضضا فان دلالة النص تخصصه لا يطرق المعارضة فكأنه قيل لا فود الا بالسيف وما في معناه
(قوله التي هي الجوار اللطيف الخ) هذا الجوار عند الاطباء يسمى بالروح وسبب كونه من أنطف أجزاء
الاغذية ان القلب له مجازية يجذب اليه لطيف الدم فيضره بحرارة المفرطة وذلك الجوار يتعلق بالدماع
أولا بدليل أنه لو سد الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة مما ورد في موضع السد ولا يبطل مما يلي جهة
الدماع واذا تعلق به يفيد قوة مسرى بها الروح القلبي الى جميع البدن ويفيد الروح الحامل لتلك القوة في
كل عضو قوة بها يم نفعه (قوله يكون صغيرة الخ) رد عليه بأنه اذا كان صغيرة لم تنجح المنعقدة الى
الكفارة لانها تزول بالصلاة والحس والجمع وصوم رمضان كما سببنا (قوله فلا تجمعها العبادة) لما أن
الخطور المحض كترك الواجب عمدا الاصلح سبب العبادة الجائزة قلنا المجزوءة السهولة والثابت بالحديث
لا يجب بالعمد خلاقا للشافعي (قوله لقوله عليه السلام الصلوات الحس الخ) قيل هذه الثلاثة
كفارات اما باعتبار التوزيع واما باعتبار كون الكل كفارة لكل ويظهر غرضه انه اذا فات واحد منها
بعذر يكون ما بقي كفارة لها وانما قلنا بعذر لانه اذا فات قصد الم يكن مجزيا من الكبائر (قوله فلا يجوز
تخصيصه بخبر الواحد) وأيضا هذا قول بمفهوم المخالفة ونحن لا نقول به كالشرك بالله فيه بحث لان

عام وأما بتأنيس فأعسد على امرأه اذا وان اعترفت فارجها فاعترفت فرجها قال (والدائر بين الخطر
والاباحة يكون صغيرة الخ) أقول رد عليه انه اذا كان صغيرة لم تنجح المنعقدة الى الكفارة لانها تزول
بالصلوات الحس والجمعة وصوم رمضان وسببنا (قوله الخ) خص منه البعض كالشرك بالله بدليل قطعي هو
الكتاب والاجماع) أقول أراد ابا الكتاب قوله تعالى ان الله لا يغير أن يشرك به وههنا بحث أما اول فلان
الشرك انما يخص اذا لم تتناول الحسنات الايمان وأما ثانيا فلان المخصص الاول يجب أن يكون موصولا
ليصح التخصيص بخبر الواحد والقياس كما سبق حتى لو كان المخصص الاول تراخيا لا يعد في العرفي مخصصا

هذا الكلام يدل عقلا على أن حقيقته غير مرادة ويكون المراد منه حكمه مجازا وذلك بالاتفاق ولكن الحكم نوعان أخرى هو الثواب
أو الاثم ودينوى هو النعمة أو الفساد فعمله الشافعية على الدينوى لانه الاصل الظاهر في الفهم المتبادر في متعلق الجور الواقع خيرا

فإن قيل ينبغي أن تجب فيما إذا قتل مستأماً فماذا في الشبهة فأجبت (هذا إشكال على قوله فيه شبهة الخطأ فإن قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فإن المستأمن كذبحه في قطنه محلاً يباح قتله كما إذا قتل مسلماً ظنه سيده أو حرّاً يباو إذا كان فيه شبهة الخطأ ينبغي أن تجب فيه الكفارة كافي القتل بالمثل ١٦ تجب الكفارة أشبهه الخطأ قلنا الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود

ل بالمحل من وجه
 لقوله تعالى إن النفس
 بالنفس وأما الفعل فعمد
 خالص والكفارة جزء
 الفعل وفي المثل الشبهة
 في الفعل فأوجب
 الكفارة وأسقطت
 القصاص فإنه جزء الفعل
 أيضاً من وجه (يعني شبهة
 الخطأ في قتل المستأمن
 إنما هي في محل الفعل
 لا في الفعل فإن قتل
 المستأمن من حيث الفعل
 عمد محض فاعتبرت
 الشبهة فيما هو جزء المحل
 والقصاص جزء المحل من
 وجه فاعتبرت الشبهة فيه
 حتى لا يجب القصاص
 بقتل المستأمن ولم تعتبر
 هذه الشبهة فيما هو جزء
 الفعل من كل الوجوه
 وهذا والكفارة فسلمت تجب
 الكفارة في قتل المستأمن
 أما القتل بالمثل فإن شبهة
 الخطأ فيه من حيث الفعل
 فاعتبرت فيما هو جزء
 الفعل من كل الوجوه وهو
 الكفارة حتى وجبت
 الكفارة فيه وكذا
 اعتبرت فيما هو جزء
 الفعل من وجه وهو
 القصاص حتى لم يجب
 القصاص فيه وينبغي أن

الكتاب والاجماع يجوز تخصيصه بخبر الواحد فإن قيل فينبغي أن لا تجب الكفارة بالزنا وشرب الخمر في شهر رمضان قلنا إنما وجبت بالأطوار والجنابة على الصوم وفيه جهة الإباحة من حيث أنه تناول شئ يقضى به الشهوة (قوله فإن قيل) حاصل السؤال الأول أن القتل بالمثل حرام محض فكيف وجبت به الكفارة عند أبي حنيفة رحمه الله وحاصل جوابه إن فيه شبهة الخطأ من جهة أن المثل ليس آلة للقتل خلقه بل للتأديب وفي التأديب جهة من الإباحة والشبهة تكفي لاثبات العبادات كما تكفي لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثاني المطالبة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثل وقتل المستأمن بالسيف حيث وجبت الكفارة بالأول دون الثاني مع عدم القصاص فهما المكان الشبهة وحاصل الجواب أن الشبهة إنما تؤثر في اثبات الشئ أو إسقاطه إذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفعل من جهة والمحل من جهة فيسقط بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لأن الشبهة في الآلة الموضوع للتعقيم انقضاء الناقصة فتدخل في فعل العبد وتصير الشبهة فيها شبهة بالفعل وبالشبهة في المحل كافي قتل المستأمن فإن دمها لا يعادل دم المسلم في العصمة لأنه حر فيمكن من الرجوع إلى دار الحرب فيكافئ فيها والكفارة تقابل الفعل من كل وجه لأن الزنا جزء الأفعال فتثبت بالشبهة في الفعل كافي القتل بالمثل لا في المحل كافي قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم أن الثابت بالعبارة والاشارة سواء في الثبوت بالنظم وفي القطعية أيضاً عند أكثر الأئمة عند التعارض تقدم العبارة على الإشارة

الشرك إنما يخص إذا لم يتناول الحسابات الإيمان وكون سبب نزول الآية خاصاً لا يفيد لأن العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب (قوله فيجوز تخصيصه بخبر الواحد) والقياس كما سبق وظاهران الائتلاف يستأمنون وأجيب عما سبق من أن التاريخ إذا جهل حل على المقارنة (قوله قلنا إنما وجبت بالأطوار الخ) ولذا لا تجب الكفارة بهما ما نسبنا على أن معنى العقوبة راجع في كفارة الفطر بخارج أجماعها كما يترجح فيه معنى الحظر كذا في فصول البدائع (قوله وفيه جهة الإباحة من حيث الخ) هذا أولى مما قيل في جهة الإباحة فتصرف في مملوكه لأن الكفارة تجب ولو بالتصرف في غيره مملوكه لكن الفرق بين الزنا وشرب الخمر في شهر رمضان وبين عيب العموس في تحقق جهة الإباحة في الأولين دون الثاني محل تأمل وأيضاً ظاهره يشعر بأن لا يكون شرب الخمر والزنا من الكبائر لما مر الآن من أن الدائر بين الإباحة والحظر من الصغائر اللهم إلا أن يقال جهة الإباحة ليس باعتبار خصوصهما بل من حيث أهميتهما فطرهما وكونهما من الكبائر باعتبار خصوصهما (قوله والشبهة تكفي لاثبات العبادات) هذا على رواية الطحاوي والخصاص ورواية المبسوط على ما صرح به في البرزوي وأما على الرواية الأخرى عن أبي حنيفة فلا تجب الكفارة قال أبو الفضل الكرماني في الإيضاح ووجدت في كتب أصحابنا أن لا كفارة في شبه العمدة على قول أبي حنيفة فإن الإثم فيه كامل متناه ونهايه يمنع شروع الكفارة لأن ذلك من باب التخصيف (قوله عند أكثر) وقيل العبارة قطعية بالبنية والاشارة على

بل ما صفا وظاهران الآيتين غير متقاربتين وإن الإجماع مترشح عن الآية المذكورة لأنه لا يكون إلا بعد لرسول عليه الصلاة والسلام ويمكن أن يجاب عن الثاني بما سبق أن التاريخ إن جهل حل على المقارنة

يعلم أن الشبهة مما ثبتت الكفارة وتسقط القصاص وإنما قلنا بالقصاص من وجه جزء المحل
 ومن وجه آخر جزء الفعل أما قوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حلالاً لا يباو المقبول يدل على هذا وأما الثاني فلأنه شرع ليكون زاجراً عن هدم بنيان الرب وزواج كالحودود والكفارات إنما هي أجزاء الأفعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزء الفعل (والثابت بدلالة النص كالثابت بالعبارة والاشارة

لمكان

لمكان القصد بالسوق كقوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى أن أكثر الحيض خمسة عشر يوماً وهو معارض بما روي أنه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام وهو عبارة فرج فان قيل لا معارضة لان المراد بالشرط البعض لا النصف على السواء ولو سلم فأكثر أعمار الامهات سنون ربعها أيام الصباور بعها أيام الحيض في الاغلب فاستوى النصفان في الصوم والصلاة وتركها ما أوجب بان الشرط حقيقة في النصف وأكثر أعمار الامهات ما بين الستين الى سبعين على ما ورد في الحديث وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء لا تصلح سبب النقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة مثل الثابت بالعبارة والاشارة في كونه قطعياً مستنداً الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما في قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح أنه يقبله صرح بذلك الامام السرخسي (قوله الاعتدالتعارض) فان الثابت بالعبارة والاشارة مقسوم على الثابت بالدلالة لان فيها النظم والمعنى المعنوي وفي الدلالة المعنى فقط فيبقى النظم سائماً عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة في القتل العمد بدلالة النص الوارد في

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

لا صلاة لطار المسعد ووجهه الخفيفة على الاحروي لدليلين أشار الى أحدهما المصنف الاول ما ثبت في محله أن الثواب مراد بالاتفاق وأن المشترك لا عموم له على ما حقق في محله وان لم يلمه الشافعي فلا ينبغي بانكار المصمم لامر ثبت بدليل يوجب على أن الجواز لا عموم له عنده فهذا سبيل الحكمة وذا بجملته بالسنة هي أحسن والثاني أنه لو حل على الثواب لكان الاعمال باقية على عمومها اذ لا ثواب لعمل بدون التوبة ولو حل على العفة يجب تخصيصها بالاعمال التي يقصد بها الثواب وهي العبادات اذ لا خفاء في أنه لا خلاف لاحد في صحة البيع والشراء والاجارة والتكساح وأمثالها بدون التوبة واعتراض عليه من وجوه الاول أنها لا تنزل عن الحكم مشترك بين النوعين لفظاً كالعين بين معانيه بل هو موضوع لانراشي ولازمه فيكون مشتركاً معنى كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس وغيرهما والثاني أن القول بعدم عموم الجواز

(٣ - تلويح في)

لمثبت من الشافعي ولو ثبت فله أن يقول انما قد يكون مجازاً الحد في لاجاز امر لاجتناب الثابت أن لا تنزل عن الثواب بل بالانفاق وعدمه بدونها اتفاقاً لا يقتضي ذلك لان موافقة الحكم لا دليل لا يقتضي

المدكورة في المتن كلما في أنها ثابتة بدلالة النص أم بالقياس فعلياً بالتأمل فيها وأما المقضى فمضوع عن عبدك عنى بالف يقضى البيع ضرورة صحة العتق

الخطا في عارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمناً متعمداً جزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة الى نفي الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الاخرة والالكان فيه اشارة الى نفي القصاص قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو لم فالقصاص يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أي الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذي يفهم أن الحكم في المنطوق لا يثبت في القياس بالرأى والاجتهاد وفي دلالة النص باللغة الموضوعية لا فائدة المعاني فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفي التعليل اشارة الى أنه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى أن دلالة النص مغايرة للقياس الشرعي وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول أن الاصل في القياس الشرعي لا يكون جزأ من الفرع اجماعاً وهما قد يكون كالقول قال لعبد لا تعط زيد اذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهي غير داخلية فيما فوقها بصفة الاجتماع قلنا لو سلم قلته متمنع في القياس بالاجماع الثاني أن دلالة النص ثابتة قبل شرع القياس فان كل أحد يفهم من لا تنقل له أفى لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء أشرع القياس أو لا والثالث أن النافين للقياس قالون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلته جامعة بينهما فان المنصوص عليه حرمة التأنيف فالحق به الضرب والشتم بجماع الاذى الا انه قياس جلي قطعي وهذا النزاع لفظي (قوله فيثبت) تفريع على كون المعنى في الدلالة مدرك باللغة فان حكمه ما حيزه يثبت في النظم وينتفي عنه الشبهة المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهي اختلال المعنى الذي يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة في طريق الثبوت للاجماع على انها ثبتت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة النص ورد في ما عز لقطع يانه انما رجم للزاني حالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذا) أي ما يندري بالشبهات بالقياس الذي معناه مدرك بالرأى دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحدود بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص (قوله واعلم أن في بعض المسائل) يعني انه تابع القوم في ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفي بعضها نظر كوجوب الحد بالواطئة والقصاص باقتل بالمتقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم افعه بل رأياً فهو من قبيل القياس الا أن القياس لما لم يكن مثبثاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فهو عتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتناق الرجل عبده بوكالة الغير ونيايته يتوقف على جعله ملكاً له وسبب الملك ههنا هو البيع بقوله عنى بالف فيكون البيع لازماً متقديماً للمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان

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

تكون كفارة للاعلى فهي غير ثابتة بدلالة النص وانما هي بطريق الاجتهاد فليستأمل (قوله جعل كل جزائه جهنم) بناء على أن اضافته المصدر بقيد الحصر كافي ضروري زيد في الدار (قوله فان حكمها يستند الى النظم الخ) فيه بحث اذ قد ذكر الالآن وجه ترجيح العبارة والاشارة على الدلالة عند التعارض أن فهمما النظم والمعنى العنوي وفي الدلالة المعنى فقط فهذا بخلافه ظاهراً فليستأمل (قوله للاجماع على انها ثبتت خبر الواحد) منع الاجماع فان الكرخي وأبو يوسف في رواية الاما على انها لا تثبت بخبر الواحد للشبهة اللهم الا أن يقال المراد اجماع من واهما وههنا بحث وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ادروا الحد ود بالشبهات فلا بد أن يبين الفرق بين الشبهتين حتى جعل الاول دراية للحد دون الثانية (قوله بخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص) فيه بحث لانه صرح في ثان من فصول الركن

مقارناله واطلاق الحكم عليها انما هو على اصطلاح وعنى الثواب والاثم اصطلاح آخر فاذا أريد النوعان منه بالعمل فانما يراد أحدهما على أنه سفة قائمة به عارضة له والاخر على أنه أثر مترتب عليه مسبب عنه ثابت به الانسب

فصار كأنه قال بئع عبدك عنى بالف وكن وكبلى في الاعناق (فيثبت البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالمفوض حتى لا يثبت شرطه) أي لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الأركان والشروط ما لا يتحقق

السقوط في الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تصرف بيع لما مر أنه لا يثبت شرطه (لوقال اعنق عبدك عنى بغير معنى أنه يصح عن الأمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع عنه عن القبول وهو ركن فلما يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أي القبول باللسان في البيع مما يحتمل السقوط (كما في التعاطي لا القبض) أي في الهبة

الانساب ما سبق أن يقول وأما الافتضاء فكأن في هذا المثال والمراد بالزوم ههنا ما عواهم من الشرعي والعقل البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الافتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازاً عن المخدوف مثل واسئل القرينة ولهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرط العصة المنصوص عليه شرطاً فقوله شرطاً حال من المستكن في ثبت وهذا الاعتبار جازم كبير مع كونه عائد إلى الزيادة والشرط بتقديم على المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسي رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه بصير المنصوص مقيداً أو موجباً للحكم (قوله فصار كأنه قال بئع عبدك عنى بالف وكن وكبلى في الاعناق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج إلى القبول وورد بالمنع وإنما يحتاج اليه اذا كان المفوض هو هذا المقدر وكانه ما اختار هذا التقدير ليحقق في هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغري من أن الأمر كأنه قال اشترى منه منك فاعتقه عنى بالف والمأور حين قال اعتقه فكانه قال بعته منك فاعتقه عنك فإنه يشمل على الإيجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة أنه جعل عنى متعلقاً باعتقه على معنى اعتقه تابعاً عنى وور كلاً لاسئلة البيع على ما تفرغ منه المصنف إذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق أن عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كأنه قال اعتقه عنى مبيعاً منى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أي مع أركانه وشروطه الضرورية التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر في الأمر أهلية الاعناق حتى لو كان سيباعاً فلا أذن له الولى في التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أي لا يحتمل القبض في الهبة السقوط بحال ادلتها بذهبها فوجب الملك

فيكون عموم المشترك بمعنى ارادته عنيه وهو باطل ولا يمكن أن يراد من الحكم الملابس أو المقارن أو نحوهما قطعاً ولا يصح أن يقول به أحد أصلاً ولا يزم عليه اشتراط التية في الأركان والشروط وهو منتف بالاجماع وأما الثاني فالكلام على التحقيق أن المشترك لا عموم له أصلاً سواء سلمه الشافعي أو لا وما بدل على نفي عموم الجواز المرسل لو تم دل على نفي عموم الجواز بالحذف وأما الثالث فإنه لا يتصور نزاع من الشافعي في كون الثواب مراداً من الحديث وان

الثاني ان الشبهة في القياس في أمور سنة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل وجواز ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع ومن البين أن التنصيص على العلة لا يرفع الثلاثة الأخيرة فكيف يثبت باقيها من المنصوص العلة لا تدرى بالشبهات كدليل عليه سبب كلامه فتأمل (قوله وبهذا الاعتبار جازم كبيره) لان الحال في المعنى وصف وخبر والضمير المتوسط بين المبتدأ والخبر والمؤروف والصفة المختلفين نذ كبيراً أو نذاً يتجاوز فيه الوجهان وذلك أن تجمل سبب التذكير تأويل المصدر أعني الزيادة بان مع الفعل وتجعل شرطاً نصبا على أنه مفعول له أي ثبتت هذه الزيادة لاجل أن يكون شرطاً لعصة المنصوص عليه شرطاً نذ كبيراً نذاً في عبارة تسمى الأئمة ليس الا بهذا التأويل (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) هذا في كلام المصنف مؤخر عن قوله فصار كأنه الخ) فكان تقديمه هنا وقع وهو من الناصح (قوله فلا يشترط القبول) قيل هذا يدل على أن القبول شرط في أصل البيع وليس كذلك بل هو ركن له وأيضاً إذا ثبت البيع المقتضى ثبت لازمه تقدراً وهو القبول والالزام الخلف لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم وقد فرضنا وجوده أوجب عن الاول بان المراد بالشرط ما يتوقف عليه الشيء سواء كان شرطاً اصطلاحياً أو ركناً وذكرنا الخاص وارادة العام مجازاً شائع وعن الثاني يمنع أن القبول من لوازم البيع فإنه جائز لان التكليف كافي في بيع التعاطي (قوله على ما تفرغ منه المصنف) قيل المحروف الجازم يستعمل بعضها في موضع البعض وبيس هذا القدر مما يقال فيه مثل المصنف فوهم بأنه شائع مانع على أن من لا يتداه الغاية ولا معنى له في البيع لا يتضمن ما يليق به من الرضا أو طلب الثمن أو غير ذلك (قوله مبيعاً منى بالف) قيل الانساب أن يكون معناه بانعاباه

نازع في ذلك منازع فالحديث يحكم بطلان هذا النزاع فان تمام الحديث على ما في الصحيحين وغيرهما الاعمال بالنيات وانما الكل امرئ مناوى فمن كان هجرته الى الله ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها او امرأته يتزوجهما فهجرته الى ما هاجر اليه

والله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاه وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قبل

يقدر اكل وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية والثابت لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ويجازى محذوف نحو واسئل القريب فيصير كقوله لا آكل اكل ونية التخصيص في لا آكل اكل صحبة بالانفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على المناهية لاعلى الافراد بخلاف قوله لا آكل اكل فان اكلانكره في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها بالنية فان قيل اذ لم يكن لا آكل عاما ينبغي ان لا يحث بكل اكل قلنا نعم يحث لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل اصلا

بلدون القبض في الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الامر وانما يقيد بالقبض في الهبة لان القبض في البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الامر فيما اذا قال اعتقه عنى بالف دينار وورطال من الخمر لان القبض ليس بشرط أصلى في البيع الفاسد بل دليل ان الصحيح يعمل بدونه والفساد ملحق به لا أصل بنفسه فيجتمعا السقوط نظر الى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلى لا يعمل هي الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض لينتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته في ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى الملازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام بصحاحه اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع بانبات فرد فلا دلالة على اثبات ما رآه فيبقى على عدمه الاصل بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى اللفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعي رحمه الله تعالى وتحقق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلاً أو شرعاً ولغة على تقرير وهو المقتضى اسم مفعول واذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عذره أيضا بمعنى أنه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد دليل فان لم يوجد دليل معين لاحدهما كان بمنزلة الجملة ثم اذا تعين بديل فهو كالمذكور لان الملقوظ والمقدر سواء في افادة المعنى فان كان من سبغ العموم فعام والافلا فاعلى هذا يكون العموم من سعة اللفظ ويكون اثباته ضرورياً بالان مدلول اللفظ لا ينقل عنه وبينوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل اكل أو ان أكلت فعبدي عرف عند الشافعي رضى الله عنه يجوز نية طعام دون طعام تخصيصه للعام اعني الذكورة الواقعة في بيان النفي أو الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة لا يجوز لانه ليس بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شهول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة أو كدلانه لا ينقض أصلاً لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل سورة لاعلى عموم المقتضى وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه شرعاً فوجهه ان العصة الشرعية موقوفة على العصة العقلية وهي على المقتضى فيكون صحة المانف على الاكل شرعاً موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلماً انه لا يصح نية طعام دون طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز ان ينوي اكل دون اكل على ان يكون العموم في الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ثابت بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في بيان النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل اكل فانه يصدر في نية اكل دون اكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت لغة أى في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس المناهية دون الافراد اذ دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرّد المناهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاماً فلا يقبل التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل اكل فانه عام اتفاقاً وفيه نظر لان المصدر ههنا التاكيد والتأكيّد تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو أيضاً لا يدل الاعلى المناهية واهذا

مبنى باف فانه لم يهدأ أن يقدر المضمون في مثله الاعلى سعة اسم الفاعل (قوله حتى يقع العتق على الامر) خلافاً للشيخ أبي الحسن الكرخي (قوله فعند الشافعي رحمه الله) قال الفاضل الشريف فالماصل ان حذف المفعول على نوعين أحدهما أن يكون منوياً مقسداً والثاني أن يكون منبأ غير مقدر وكلاهما شائع في فصيح الكلام بخلاف التخصيص عند الشافعي مبنى على النوع الاول وعدم جوازه عند أبي حنيفة مبنى على النوع الثاني (قوله وفيه نظر لان المصدر ههنا التاكيد) قال في

قال (وفيه نظر لان المصدر ههنا التاكيد الخ) أقول جوابه انما سلنا ان المصدر موضوع للجنس لكنه قولنا ثواب الاعمال بالنيات أنه لا يحصل الا وهو في مظاهره من الطاعات والقربات ولدلالة لفظ على أن كل عمل مقارن بالنية يثاب حتى يلزم تخصيص الاعمال بالثبات هي محل الثواب مع امكان المناقشة على تقدير دلالة

صرحوا

فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء. (اللان اللفظ يدل على جميع الافراد) أي بطريق المنطوق (فان قيل ان قال لا أساسا كمن فلا نوبى
في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح نيته لان المساكنة

داروا واحدة وكامله وهي
هذه) أي المساكنة
الكاملة هي التي يسكنان
في بيت واحد فنية البيت
الواحد لا تكون من
باب عموم المقضى بل
من باب نية أحد محتملي
اللفظ المشترك أو نية
أحد نوبى الجنس وسبأني
تمامه في هذا الفصل

على ذلك وأما الخامس
فان المقصود من
العبادات المقصودة
الثواب لا غير فاذا اتقى
انتفتت العصة بخلاف
الوضوء فان المقصود منه
كونه مفتاحا للصلاة فلا
ينتفي العصة بانتفاء الثواب
وقيل عليه انتفاء الثواب
انما يوجب انتفاء العصة
اذا كانت عبارة عن
ترتب الغرض وهو الثواب
وأما اذا كانت عبارة عن
الاجزاء ورفع وجوب
القضاء أو كان الغرض
هو الامتثال أو مراقبة
الشرع فلا قلت المقصود
من شرعية العبادات
انما هو الثواب فهو لازم
بحكم الشرع وانتفاء
اللازم يستلزم انتفاء
الملزوم لا محالة ولا معنى
لا يوجب انتفاء الثواب
انتفاء العصة التي هي
الثواب وليست العصة

صوابا ولا يثبت ولا يجمع بخلاف ما يكون للنوع أو للمرة وأيضاً كرفي الجامع أنه لو قال ان خرجت
فعبدي حرو نوبى السفر خاصة صدق ديانته ووجه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النسب
فيتم فيقبل التخصيص (قوله بالدلالة) أي دلالة لا آكل على أنه لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح نوبى ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبتت ماهية في ضمنه
وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية أيضاً ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل
باعتبار أن نوبى فرد مبهم يقتضى نوبى جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تفسر بالسؤال أن دلالة
المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت نية بيت واحد وهذا تخصيص يقتضى سابقه العموم فله مقتضى
عموم وتقرير الجواب انما لان سلم أنه تخصيص بل ارادة لاحد مفهومى المشترك أو أحد مفهومى نوبى
الجنس بقربته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق وذلك لان المساكنة معاملة من السكنى وهي المكث
في المكان على سبيل الاستمرار والدوام فهي فعل يقوم مما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه
وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون الانصال في نوبى السكنى من اقامة الماء وغسل

فصول البدائع تحقيق مذهبنا أن لا آكل أو ان أكلت لنفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض
افرادها للمنافاة الظاهرة فلونوبى ما كولا دون ما كول فقد نوبى ما لا يحتمله لفظه بخلاف لا آكل
أكل أو شيئاً اذ قد يقصد به عدم التعيين لما هو معين عند المتكلم فاذا فسر ببيان نيته فقد عين أحد
محتملانه فلا يرد أن التأكيدي قد نوبى مدلول الاول بلا زيادة ولا تفاوت وأنت خبير بان منطوق نظر
الشارح تصریحهم بان المصدر في لا آكل أكلتاً كيداً فانه يستلزم أن لا يكون فرق بينه وبين المصدر
الثابت لغة في ضمن الفعل وقد يقال في الجواب المصدر وان كان موضوعاً للجنس لكنه يحتمل غيره حتى
انه ينصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان نظن الاطناء ونحوه فذكر المصدر هنادليل
على العموم والحاصل أن المصدر المذكور صريحاً في سياق النوبى بقيد العموم قطعاً واذا كان تأكيدياً
للمصدر الضمني حل أيضاً على العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداءً بلا قرينة
(قوله وأيضاً كرفي الجامع الخ) لا يخفى أن المذكور في الجامع بخالف الروايات المشهورة ولذا حمله
البعض على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهو في غاية البعد لانه لم يقع فيه لفظ خروجا ولانه لا يصح على
هذا قوله صدق ديانته بل يجب أن يقال صدق ديانته وقضاء والا فربى نوبى ما في الجامع ما ذكر بعض
الفضلاء من أن مبنى الايمان على العرف فاذا قيل خرجت من البلديتهم في العرف السفر وليس مناه
ما نقله الشارح من التوجيه حتى يخالف المشهور وقد يوجه أيضاً بان نية السفر أحد نوبى الجنس وهو
الخروج بقربته كونه الكامل المفهوم من الاطلاق كما في المساكنة وهو قريب مما ذكرنا (قوله وفيه
نظر لان عموم النكرة الخ) قد يجاب عنه بأنه قد صرح فيما سبق بان في النكرة المنفية وضعا بالنوع

يحتمل غيره حتى انه يصرف عنه اليه بالدليل كالاستثناء ونحوه كما في قوله تعالى ان نظن الاطناء فلو لم
يحتمل العموم لما صح الاستثناء وهذا هو الحمل الماذ كرفي الجامع فانه كان محتملاً صدق من نوبى ديانته ولما
كان خلاف الظاهر لم يصدق قضاء فذكر المصدر هنادليل على العموم كالاستثناء والحاصل أن
المصدر المذكور صريحاً في سياق النوبى بقيد العموم قطعاً واذا كان تأكيدياً للمصدر الضمني حل أيضاً على
العموم ولا يلزم منه صحة حمل الضمني على العموم ابتداءً بلا قرينة قضاء وديانته قد بر وهذا هو التحقيق
لمذهبنا لما قال في فصول البدائع ان لا آكل وان أكلت لنفس الحقيقة فلا يحتمل اثبات بعض

عبارة عن الاجزاء ورفع وجوب القضاء الذي هو أثر مرتب عليها ولازم متأخر عنها بل هي عبارة عن وقوع العمل على وفق الشرع ونوبى
الصواب على ما لا يخفى لاوى الابواب وقال بعض المحققين في معنى الحديث أي صحته واعتبارها شرعاً بالثبات والمسراد العبادات لان

وقد ضربت هنا عبارة المثنى بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلق نفسك ونوى الثلاث ان يئسه باطلة لان
المصدر الذي يثبت من المنكح ٢٢ انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقي نفسك انه به ص نية

الثلاث لان معناه افعلى
فعمل الطلاق فثبوت
المصدر في المستقبل
بطرفي اللغة فيكون
كالمفروق كسائر أسماء
الاجناس على ما يأتي

الثوب ونحوهما لا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء
كانت في بيت واحد منها أو لا ولهذا يحمل عليه عند عدم النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون
دار لانه يؤدى الى عموم المقضى (قوله وقد غيرت) كان في نسخة الأصل قوله وما يتصل بذلك الى
قوله فيجزي وفيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا اقتداء بخبر الاسلام فأخبره لنتفع جميع
المباحث المتعلقة بعموم المقضى وخصوصه مجتمعة (قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات
مشابهة صححت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أن نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون
البعض مثل أنت طالق وطلقك وإذا صرح بالمصدر مثل أنت طالق أو طلقك أو طلقك فلا يصح جميع ما تحته من
الثلاث انفاً وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقك ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح جميع ما تحته من
الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون كالمفروق فيصح حمله على الأقل وعلى
الكل كسائر أسماء الاجناس وتحقق ذلك ان أنت طالق يدل بحسب اللغة على انصاف المرأة بالطلاق
لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أى الطلاق الثابت بطريق الانشاء عن الرجل
امر شرعي ثبت ضرورة أن انصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطبيق الزوج اياها فيكون ثابتا
بطريق الاقتضاء فيقدر بقدر الضرورة فان قيل هذا انما يصح في أنت طالق دون طلقك فانه صريح في
الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغة أوجب بأن دلالة بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض
لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي أن يكون لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي الا أن
الشرع أثبت انصح هذا الكلام مصدرا أى طلاقا من قبل المنكح في الحال وجعله انشاءا للتطبيق
فصارت دلالاته على هذا المصدر اقتضاء للغة بخلاف طلقي نفسك فانه مختص من افعلى فعل الطلاق من

كثيرا من المعاملات تعتبر
شرطا بلانية كالنكاح
والطلاق وذلك لان
الاصل أن متعلق المجرور
الواقع خبرا استقرار عام
الاذا قام الدليل على
خلافه كافي لاصالة الجار
المسجد أى لاصالة كاملة
لان قيام الدليل على
العصاة أوجب كون المراد
كونا خاصا فيكون ممن
حذف الخبر لان وقوع
الجار والمجرور خبرا قلنا
أن حصول بالموجب أى
لما أن كل عبادة بنية
والوضوء لا يقع عبادة
بدونها وبذلك قضينا
عهدة الحديث وليس
الكلام في هذا بل في أنه
اذ لم ينوح حتى لم يقع عبادة
سبب الثوب فهل يقع
شرطا معتبرا للصلاة حتى
تصح به أو لا ليس في الحديث
دلالة على نفيه ولا اثباته
قلنا نسب لان الشرط
مقصود العصيل لغيره
لادانته فكيف حصل
حصول المنصود وصار كستر
العسوة وباني الشرط

فتكون الدلالة بطريق المنطوق (قوله ولكن قد اشتهرت الى قوله عند عدم النية) قيل ما ذكره مؤيد
لكلام المصنف حيث يفهم منه عند الاطلاق المعنى القاصر لنتفنه به ولا يحمل على الكامل الابالية
(قوله مثل أنت طالق) عدم ادخال التاء في طالق وقطائره من الصفات المختصة بالنساء اذا أريد بها
الثبوت عند الكوفية لذلك الاختصاص اذا احتياج الى الفارق و برده أنه يقال ناقة ضامر وجل ضامر
ورجل عاشق وامرأة عاشق مع عدم الاختصاص وتقدير موصوف مذكر عند سبويه أى انسان طالق
وعلى معنى النسبة عند الخليل كالابن وتامر أى ذات طلاق وما كان على معنى النسبة قياسه أن يؤتى
بغير تاء لان التاء انما دخلت في هذا الجنس حلا على الفعل فاذا لم يكن بمعنى الحدوث لم يكن بمعنى الفعل
الذي معناه الحدوث فلم يحمل عليه للفرق بين هذا النوع من الصفات وبين ما يجرى على الفعل لفظا
ومعنى وقول الخليل أقيس كما بين في كتب النحو (قوله فصارت دلالاته على هذا المصدر اقتضاء) فان
قلت ما ذكره وان صح اطلاق المقضى عليه لغة الا أنه ليس بمقتضى اصطلاحا قد سبق انه معنى خارج

افرادها للمناواة الظاهرة فلو نوى ما كولا دون ما كولا فنوى ما لا يحتمله اللفظ بخلاف لا آكل شيئا
أولا آكل أكل اذا قصد به عدم التعيين لما هو معين عند المنكح فان افسره ببيان بينه فقد عين أحد
محملة ونظيره الفرق بين قراءة لا رب فيه بالفتح والرفع على ما علم فيما مر من الفرق الواضح بين
الجنس المساوي للفرق المنتشر انصافا بين الفرد المقيد بالاهام وذلك لاقتضائه فساد ما ذكر في الجامع
وأبضا لوجه للتفسير بالقراءتين لان عدم احتمال التخصيص في قراءة لكون اللفظ نصا في العموم
والاستغراق وعدم احتمال الفعل المثنى لانه العسوم والاستغراق فكيف بينهما قال

لا يفتر اعتبارها الى أن تنوى فمن ادعى أن الشرط وضوء هو عبادة فعليه البيان (قوله والجزاء معارفا)
والتعارف بالتفاهم عند مشايخنا العراقيين وبالتعامل عند مشايخنا الحراسانيين وقال بعضهم الاول قول أبي حنيفة رحمه والثاني

فان قيل ثبوت البينونة في أنت بان امر شرعي أيضا فيبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث فلنا نم لكن البينونة على نوعين فيصح نية أحدهما
ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يتصل بذلك المحذوف وهو

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

قولهما فلو حذف لا بأس
لحافا على الحسم آدمي أو
خسرت رحنت على الأول
دون الثاني (قوله وهي
أكبر منه سنا أو معرفة
الخ) الأولى وهي معروفة
أوأ أكبر منه سنا على
عكس ما ذكره هذا
التيقيد اما لا تعذر

غير ان يتوقف على مصدره غير ما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فلا يتوقف الاعلى
تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به نفس مصدر الفعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة
المفوض فيصح حمله على الأقل وعلى الكل وان لم يكن تاما على ما عرفت في نحو لا كل أن المصدر الثابت
في ضمن الفعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طالق طلاقا أنت طالق طلاقا وطلقتك طلاقا فانه لا دلالة
له على العموم كيف هو وتكررة في الاثبات فان قلت من أين صحت نية الثلاث قلت من جهة أن الطلاق
امر دال على الواحد حقيقة أو حكاية وهو المجموع من حيث هو والمجموع أعني الطلاقات الثلاث لانه
المجموع في باب الطلاق والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ما شرحه المصنف فان
قيل فلم لا تجوز نية الثلاث في مقتضى هذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ
والمقتضى ليس باللفظ وهذا لا ينافي ابتناءه على عدم عموم مقتضى أيضا نظرا الى أنه لو نوى الثلاث لكان
الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قد أريد به جميع ما تحتها من الأفراد وهو معنى عموم مقتضى ولهذا قال
المصنف واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث
انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية
التخصيص ويرد على المصنف انه قد عر عدم عموم مقتضى بأنه لا يجب اثبات جميع ما تحتها من الأفراد
وهذا لا ينافي الجواز أعني صحة نية الثلاث (قوله فان قيل) هذه معارضة تقريرها أن يصح العقود
والفسوخ مثل بيع واشترت ونكحت وطلقت كلها في التمتع انشأت موضوعا لاثبات هذه المعاني
فالطلاق الثابت من قبل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما

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

الحقيقة لا يكون في الاصغر المجهولة النسب على ما في المحيط وفتاوى فاضلان من أنه يفرق بينهما وألزمه بتثاله فيكون احترازا عنها
وأما لانه في الأكبر ومعرفة النسب أظهر وفي الاصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت الخبر بها وإنما يفرق بينهما اذا أصدر قاعا لظلم عنها كما في

استعمال اللفظ ولا معنى لامتناع اللفظ حقيقة (قوله لان الشرع بكذبه) فان قيل اشتهار نسبها من غيره لا يدل على عدم ثبوته من غير من اشتهر حتى يكذبه الشرع في هذا القول وانما يدل على ثبوته من اشتهر وثبوت النسب من رجل لا ينافي ثبوته من آخر كالوادي رجلان ولد أمة مشتركة بينهما ثبت نسبة منهما وصارت أم ولدهما وهو يرثهما يرثانه وهو للباقي منهما وذلك مسددها وقول على رضي الله عنه ورواية عن عمر رضي الله عنه فتكذيب الشرع اياه بناء على الاشتهار ممنوع قلت الاشتهار يدل على أن نسبه ممن اشتهر دون غيره فلو ثبت من المقر يكون ابطال الحق ضربه بخلاف ما لو ادعى مجهول النسب فانه يثبت نسبة منهما شرعا فانه لا يتضمن ابطال الحق الثابت لتفسيره (قوله بخلاف العتق الخ) يعني لو قال لدا كبر أو معروف النسب هذا ابني يعنى وفيه خلاف الشافعي رحمه الله وروى أن أبا الحسن علي بن الحسن النبياجوري الصندلي من الخنزية وأبا محمد عبد الله بن يوسف الجويني وابنه أبا المعالي عبد الملك من الشافعية كانوا بنيسابور يشار إليهم بالفقه وكررة العلم ولكل منهما أصحاب وتلاميذ واذا اجتمعوا في مجلس ينادر بعضهم

فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلاق فيصح ثبته الثلاث لا يقال هذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع في مثل اعتق عبدك عنى بالف انما ثبت بهذا اللفظ بل يقول المأمور باعتقنه لا نأقول معنى التقدم أنه يجب أن يعتبر أول اليمين مدلول الكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الأمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز أن يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أو لا يصح الإيقاع بل الأمر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الإيقاع هذا الكلام فأجاب عن المعارضة بتوجهين الاول أنه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء في الشرع أنها نقلت عن معنى الاخبار بالكلية ووضعت لإيقاع هذه الامور بحيث تكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه أنها يصيغ بتوقف صحة مدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتكلم فباعتبار الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تخصها بهذا الكلام من حيث ان هذه الامور لم تكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الكلام بمعنى انشاء ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحه احدا كاطلاق لا يقع الطلاق وفيه نظر لقطع بانه لا يقصد بهذه الصيغة الحكم بنسبة خارجية متلابت لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا وأيضاً لا يوجد فيها خاصة الاخبار أعنى احتمال الصدق والكذب للقطع بقضائه من يحكم عليها باحدهما وأيضاً لو كان طلقت اخبارا لكان ماضيا فلم يقبل التعليق أسلانا لتوقف أمر على أمر وأيضاً يقطع كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبين ما اذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق وبالجملة كون هذه الصيغة من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا انحاشي المصنف عن التصريح بكونها اخبارا لکنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثاني أن الطلاق الذي يدل عليه طالق لغة سفة للمرأة وهو ليس بتعدد في ذاته بل بتعدد ملزومه أعنى التطبيق الذي هو صفة الرجل وهو هنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نسبة الثلاث فيه فلا يصح فيما يثبت تعدده عليه قال وهذا الوجه مدكور في الهداية وهو غير شامل لمثل مطلق وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان

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

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

على البعض بالسؤال والاعتراض وكان لابي الحسن حدة الخاطر مع التهازل فتنظر و ابو ماني هذه المسئلة فاستدل ابو محمد الجويني وقال
لا يثبت النسب فلا يثبت العتق فاعترض عليه ابو الحسن وقال يبطل هذا

عليه ولا يلحقه نسبه
فقال ابو محمد لان لم ذلك
فانه يلحقه نسبه ايضا
فاشار ابو الحسن الى ابي
المعالى وقال هو ابني فضعف
من حضوره وتولاه من قوله
خفاء (قوله على هذا
الوجه) عبارة غسرة
الاسلام في تقرير هذا
المقام ان في الاسر منه
سنا عذر اثبات الحقيقة
مطلقا لانه متحقق بمن
اشتهر نسبه امانه وفي حق
المقصر ايضا في حكم
التحرير لان التصريم
انثابت بهذا الكلام لو

صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعي رحمه الله ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة
كذكر العالم ذكر لعالم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته
ولا يخفى في انه لا يزيد على ما ذكر اولاً من أن الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا
تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذي هو صفة الرجل ليس بثابت
اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك في الشرع انشاء لا يقع الطلاق فيكون الطلاق الذي هو
صفة للزوج متأخر عنه ثابتا بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء
والقول بأنه اخبار يقتضى سابقة الطلاق من قبل الزوج تصحها فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت
ما فيه ثم قال والوجه المذكور في الهداية منقوض على أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد
صح نية الثلاث اتفاقاً وأجاب به المأخوذ الثالث تعين أنه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور
في الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بانث ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك
لحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مراداً به التطليق ولو توقف
ذلك على نية الثلاث لزم الدور لا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمه اياه أراد بالطلاق التطليق
لانفس ارادته لا يقال الجواب الثاني ليس ان الطلاق الذي هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث
فيه أصلاً بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لا نقول التطليق
الذي يقبل التعدد لانه ثابت في أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما في أنت طالق بعينه فلو

على صاحب الهداية ظاهر فان ذكر الطالق اذا كان ذكر الطلاق لغة كان ذكر طلقاً ذكر للتطليق
لغة فلما ثبت في المسئلة الاولى اعي عدم صحة نية الثلاث بانث طالق يكون المصدر المذكور صفة للمرأة
الى آخر ما ذكره الشارح لزمه أن تصح نية الثلاث في طلقاً لان التطليق صفة الرجل وليس بمقتضى
حينئذ بل مذكور (قوله أراد بالطلاق التطليق) قال في فصول البدائع وانما صح نية نية الثلاث
في أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق وان كان المصدر المذكور صفة للمرأة لان نية التعميم في المذكور
المقتضى للتطليق يقتضى التعميم فيه وذلك هو التعميم المقتضى لا التعميم المقتضى كبيع العبد في اعتق
عبدك عني باللفظ ولا غفلة عن هذا من أن المراد بالطلاق التطليق والمراد أنت طالق لاني طلقته
تطليقات ثلاثاً وفيه بعد من وجوه لا سيما في أنت الطلاق وفيه بحث اذ لو صح هذا لزم نية الثلاث في
أنت طالق أيضاً لما من أن ذكر الطالق ذكر لطلاق (قوله ولا يخفى بعده) من وجوه الاول أن
الظاهرنا كيد المصدر المذكور الثاني أن الظاهر انه صفة الموسوفة المذكورة قبله الثالث أن فيه
ارتكاب الحدق الكثير والتقدير الكثير (قوله حينئذ يصح نية الثلاث) قيل التأويل المذكور
لا يقتضى صحة نية الثلاث في أنت طالق لان التطليق ههنا معنى بخلاف أنت طالق طلاقاً وأنت الطلاق
وجوابه أنه اذا صح ارادة التطليق من الطلاق كما زعمه المصنف صح في أنت طالق أيضاً فيكون ذكر
الطلاق ذكر الطلاق الذي بمعنى التطليق فيلزم أن تصح نية الثلاث فيه على ما فهم من التفسير السابق
فلينأمل (قوله لا يقال الجواب الثاني الخ) أي لا يقال في الجواب عن النقض الذي أورده المصنف

صع معناه مناف للملك
فلم يصح حقاً من حقوق
المالك وكذا العمل بالمجاز
وهو التصريم في الفصلين
متعذر هذا العذر الذي
أبلى ساء انتهى أي في
فصل الاكبر منه سنا
والاسر المعروفة
النسب (قوله لا حاجة
اليه) يشير الى أن دلالة
قوله هذه بنتي على التصريم
بطريق الحقيقة انما
تكون التزاماً وقد ثبت في
محلله وصح أن دلالة
المتضمن والاستترام
لا قصد فيه ما وافق الفصل

الاقاب فانها اعلام حقيقة لكن ربما عتبه فيها المعنى الوضحي بالنظر الى الاصل وهذا تندفع الانتظار
الاربعة فلينأمل قال (ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر اولاً الخ) أقول حاسله أن هذا الجواب الثاني اما أن
يكون عبارة عما علم في ضمن الجواب الاول من كون الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابتاً لاقتضاء أو يهضم

لا قصد فيه ما وافق الفصل
في دلالة المطابقة
فتكونان تابعين لدلالة
اللفظ بالمطابقة وتلويح

لهائي الفهم عنه فلا يمكن التردد وجعل ثبوت النسب مقابلاً لثبوت التصريم لتلازمهما في
الدلالة والفهم وعدم انفكاكهما وذلك لان التصريم على هذا التقدير انما يثبت على ثبوت النسب لا يكون مقابلاً له لا يثبت

لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنالك ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب
 العبارة فيصع فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما أنه ليس المراد موضع الشرع هذا اللفظ لان نشاء أن الشرع أسقط اعتبار معنى
 الاخبار بالكيفية ووضعها لان نشاء ابتداء بل الشرع في جميع أوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى احذر الانشاء الفاظا تدل على ثبوت
 معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المحسوسة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو في اللغة الاخبار يجب كون المرأة موسوفة به في
 الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء لايصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهدا معنى وضع الشرع لان نشاء
 واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث إنما تصح بطريق المجاز من حيث ان
 الثلاث واحد اعتباري ولا يصح فيه المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وانها ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة
 لغة ويدل على التطبيق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في
 التطبيق حقيقة و باعتبار تعدده بتعدد لازمه أي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلاث وأما الذي هو صفة الرجل فلا يصح فيه
 نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول شامل لان طالق وطلقك والثاني مخصوص بان
 طالق واذا قال أنت طالق اطلاقا أنت الطلاق فانه يصح فهمها نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكلى لان الجواب الثاني هو
 أن الطلاق الذي هو صفة المرأة ٢٦ لا يصح فيه نية الثلاث وفي قوله أنت طالق اطلاقا لانه ان طلاقا هو صفة المرأة

كان صححة نية الثلاث في الطلاق مبني على صحته في التطبيق لما صحته ههنا وهو النقص وهو لا يندفع الاما
 ذكره المصنف (قوله لان المقتضى في اصطلاحهم) تعليلا لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أي
 اذا كان كالمفوض) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد وقوله لكنه اسم جنس تغديره
 اذا كان كالمفوض وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (قوله قلنا نعم) يعني أن صححة نية الثلاث في أنت
 بان ليست مبني على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة أحد معني المشترك أو أحد نوعي الجنس في باب
 المقتضى وهو جائز ذلك أن البيوتية قد تطلق على الخليفة وهي القاطعة للحل الثابت للزوج في الحال
 وعلى الغليظة وهي القاطعة على الحليسة بان لا تبقى المرأة محلا لكاح في حقه فان كان لفظ البيوتية
 موضوعا لكل من المعنيين وضع على حدة كان مشتركا بينهما افظا والالكان جنسا لهما (قوله لكن
 لا يصح فيه) أي في المقتضى نية عدد معين فيسه أي كائن في المقتضى وهذا نكر بلما سبق وزيادة
 على الوجه المذكور في الهداية (قوله تعليلا لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون) ذكر في المطول أنه
 لا يحسن أن يقال أن ضرب زبدها وأخولا على أن تكون الفاء تعليلا لاني الضمعي بل ينبغي ان يقال وهو
 اليه باقي ما ذكر في الجواب الاول فان أر بد الاول لم يحصل المقصود وهو دفع المعارضة فلا يكون جوابا
 وان أر بد الثاني لم يكن جوابا مستقلا بل يكون عيبا مردد على الاول برده عليه أيضا

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

نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق مفوض فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة
 وقوله كسائر أسماء الاجناس أي اذا كان كالمفوض لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل على الواحد الحقيقتي أو
 الاعتباري كسائر أسماء الاجناس اذا كانت مفوضة لا يدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتي في الفصل
 الذي يذكر فيه أن الاصل لا يدل على العموم والتكرار أن الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقي ويمكن أن يراد به الواحد الاعتباري
 أي المجموع من حيث هو المجموع والمجموع في الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البيوتية هذا الاشكال على بطلان نية الثلاث
 في أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعي لا غوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية
 الثلاث فكذلك ثبوت البيوتية من المتكلم بقوله أنت بان أمر شرعي أيضا فيبغي أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن
 البيوتية جواب عن هذا الاشكال ووجهه انما سلمنا أن البيوتية ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البيوتية من حيث هي البيوتية مشتركة
 بين الخليفة وهي التي يمكن رفعها والغليظة وهي التي لا يمكن رفعها وهي الثلاث أو هي جنس بالنسبة اليها ونية أحد المحتملين صححة في
 المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لانه لا بد وان ثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلا بد وان شئى أحدهما لكن لا يصح فيه نية
 عدد معين فيه اذ عموم للمقتضى ولادلالته على الافراد أصلا وان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة في العدد المعين فيثبت ما نرفع به
 الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك في النوعين لانه

فوضع

لا يتصور فيه ما الاقل المتبين لان الأنواع لا تكون الامتنافية فلا بد وان تصح نية أحد النوعين وأيضاً لا تصح نية المجالز في المقضى
 كنية ثلاث تطبيقات في أنت طابق طلاقاً بنا على أنها واحد اعتباري كذا كرنا ٢٧ وقوله ولا كذلك الطلاق فإنه

لا يتصور فيه ما الاقل المتبين لان الأنواع لا تكون الامتنافية فلا بد وان تصح نية أحد النوعين وأيضاً لا تصح نية المجالز في المقضى
 كنية ثلاث تطبيقات في أنت طابق طلاقاً بنا على أنها واحد اعتباري كذا كرنا ٢٧ وقوله ولا كذلك الطلاق فإنه
 لا اختلاف بين افراده
 بحسب النوع بل يختلف
 بحسب العدد فقط ولا
 يمكن أن يقال ان الطلاق
 يتنوع على ما يمكن رفعه
 وعلى ما لا يمكن رفعه فان
 الطلاق لا يمكن رفعه
 أصلاً وقوله وما يتصل
 بذلك أي بالمقضى هو
 المحذوف واعلم أنه يشبه
 على بعض الناس المحذوف
 بالمقضى ولا يعرفون
 الفرق بينهما فيعطون
 أحدهما حكم الآخر
 ويقاطون في كثير من
 الاحكام وان توهم
 متوهم أن المحذوف بصير
 قسمها ما بعد العبارة
 والاشارة والدلالة
 والاقضاء فيبطل الحصر
 في الاربعة المذكورة
 فهذا رسم باطل لان
 مرادنا بالمفرد الدال على
 المعنى في مورد القسمة
 اللفظ اما حقيقة واما
 تقدير او كل ما هو محذوف
 فهو غير ملفوظ لكنه
 ثابت لغته فإنه في حكم
 الملفوظ فيكون اللفظ
 المنطوق دال على اللفظ
 المحذوف ثم اللفظ
 المحذوف دال على معناه
 بأحد هذه الأقسام
 الاربعة والدلالة المنقسمة
 على الاربعة دلالة اللفظ

نوض للمقصود انه لا يصح نية عدد معين في المقضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (قوله لانه
 لا يتصور فيه ما) أي في النوعين الاقل المتبين بشكل عما قالوا انه اذا لم ينو شيئاً تعين الادنى أي التفضيعة
 لانه المتبين (قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه أصلاً) وانما يتوهم ذلك في الرجعي من جهة أنه لا يثبت في
 الحال حكم الطلاق الذي هو ازالة الملك لكونه معلقاً بشرط انقضاء العدة أو جعله بائناً وازالة حل المحلقة
 لتوقفها على انضمام الطائفتين اليه وعدم ثبوت حكم الشيء لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعه (قوله وما
 يتصل) وجه اتصال المحذوف بالمقضى ظاهر حتى ان كثيراً من الاسويين جعلوه من المقضى وفسروا
 المقضى بجعل غير المنطوق منظوراً وأصحها للمنطوق في شرعاً وعقلاً وألفوه بعضهم فرقوا بان المحذوف
 مفهوم بغير اثباته للمنطوق والمقضى مفهوم لا بغير اثباته للمنطوق والمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجري
 فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالة على معناه عبارة أو اشارة أو لالة أو اقتضاء وفيه
 بحث لانه ان أراد بوجه الفرق بين المقضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير في مثل فان تغيرت
 أي فضره فان تغيرت وقوله تعالى حكاية فأرسلون يوسف أي الصديق أي ارساله فأنه وقال باليهما
 الصديق ومثل هذا كثير في المحذوف وان أراد بان عدم التغيير لازم في المقضى وليس بل لازم في المحذوف

بالواو الحالية والظاهر أن الاستقبحا يعم أدوات التعليل لكن الامر فيه سهل فان شئت أن يحجبه على
 الوجه الاحسن فاحله تعليل المقدراً أي لا يكون ذلك كما في قول أبي تمام
 أحاولت ارشادي فعقل مرشدي * أم اشمت نادبي فرمزي مؤدبي
 وقد حقتني في حوائج المطول فيطلب منها (قوله بشكل عما قالوا الخ) أوجب عنه ان الاقل
 المتبين مغاير للادنى المتبين وليس لازمه في الضرورة لا يستلزم نفيه بخلاف ثبوت الادنى المتبين مع
 نفي الاقل المتبين اذا المراد بالاقول المتبين الواحد الداخل تحت الثلاث وبالادنى المتبين البيوتية
 التفضيعة الرافعة للثلاث التي يمكن رفعها ومعنى كونها أدنى مكان رفعها وتيقنها عما ثبت على تقدير ثبوت
 كل نوع لان البيوتية الرافعة للمعلل رافعة للمعلل ولكن لا يتصور القلة ولكثرة في البيوتية اذ لا يقال بيوتية
 واحدة أو ثلاث ورد بان مقصود الشارح أنه اذا كان ثبوت الاقل المتبين في أنت طابق وان دفاع
 الضرورة بهما معاً نية تغيره ينبغي أيضاً أن يكون ثبوت الادنى المتبين في أنبأ وان لم ينو شيئاً
 وان دفاع الضرورة بهما معاً نية الثلاث اذا الطلاق والبيوتية كلاهما يثبتان بطريق الاقضاء فيهما
 وما الفرق بين الاقل المتبين وبين الادنى المتبين حيث كان أحدهما مانعاً من نية الغير والاخر غير
 مانع وقد يجاب عن أصل الاشكال بان ماذا كره الطلاق نية كراهة الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم أن الادنى
 بالنية فكيف يتبين الحقيقة بدورها وفيه نظر لان الاشكال باعتبار انه فهم من كلامهم أن الادنى
 المتبين متصور في الموعدين ولم يندفع عما ذكره كما لا يخفى (قوله لان الطلاق لا يمكن دفعه أصلاً)
 الأبري أن من طلق امرأته واحدة رجعية ثم راجعها ثم طلقها فثبت ثلثاً ولا يقال انه رجوعه
 ارتفع الاول (قوله لكونه معلقاً بشرط الخ) قيل عليه الاصل أن الشرط يمنع انعقاد السبب وهرهما
 قد منع الحكم لا السبب وأجيب بان المراد بالشرط مصطلح المتكلمين لا التعليل المنصوب بمنع
 انعقاد السبب (قوله وبعضهم فرقوا الخ) قال القائل الفرق الصحيح بينهما أن المقصود في المحذوف
 الداعي المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقضى المعنى الضروري المطلقة (قوله وفيه بحث لانه
 ان أراد الخ) هذا البحث بردي على ما ذكره المصنف في التنقيح نفسه حيث فرق بين المحذوف

على المعنى أم دلالة اللفظ عن لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى
 عنه وليس الوجه في قبح التردد أن العسر يم ليس داخل المعنى الخفي اذا التحق أن دلالة اللفظ على المعنى المنضمي والاتزان في

(فصل) اعلم أن بعض الناس يولون بمفهومي مخالفة وهو أن يثبت الحكم في المسكوت عنه على خلاف ما ثبت في المنطوق بشرطه (أى بشرط مفهوم مخالفة عند القائلين به) (أن لا يظهر أولويته) (أى أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق) (ولا مساوئه أباه) (أى مساواة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساوئه ثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق أو بقياسه عليه) (ولا يخرج) (أى المنطوق) (مخرج العادة نحو

لم يغير المحذوف الذي لا تغيير فيه عن المقضي (قوله فصل) قسم الشاقبة المفهوم الى مفهوم موافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور في الحكم اثباتا ونفيًا وإلى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وبشرط والمفهوم مخالفة الشروط التي أوردتها المصنف هنا وفي الوافي آخر ذكر الشروط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيب المنطوق بالذكور فعلم أن شرط مفهوم مخالفة أن لا يظهر لتخصيب المنطوق بالذكور فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف خص الشروط في المعدودات وسكت عن تعيينها ليقدر من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشروط بإيراد صورتي جديها الشروط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت عنه على ما سئد كره ان شاء الله تعالى (قوله أن لا يظهر أولويته) (ولا مساوئه حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أى مفهوم الموافقة أو بالقياس بحتمل أن يكون هذا على سبيل التمسك والنشر أى بدلالة النص في سورة الأولوية وبالقياس في سورة المساواة على ما هو المذكور في أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الأعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في سورة الأولوية والمساراة أيضا إذا كانت بحيث

قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم) حرم الربائب على أزواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلولم يوجد هذا الوصف لا يقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام يخرج العادة فان العادة بمرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لا يدل على نفي الحكم عما عداه (ولا يكون) (أى المنطوق) (سؤال أو حادثه) (كما إذا سئل عن وجوب الذكاة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثه ان في الابل السائمة ذكاة فوصفها بالسوم ههنا لا يدل على عدم وجوب الذكاة عند عدم السوم (أو علم المتكلم) بالجر حذف على قوله لسؤال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم أن السامع لا يعلم بوجوب الذكاة في الابل السائمة فقال بناء على

والمقتضى بان في الاول تغير ادون الثاني لا على الفرق الذي في التوضيح من أن دلالة اللفظ على المحذوف من باب دلالة اللفظ على اللفظ ودلالتيه على المقضي من باب دلالة اللفظ على المعنى فالمحذوف هو اللفظ والمقتضى هو المعنى وقد يجاب عنه على اختيار الشق الاول بان الاى المذكورة من قبيل المقضي لا من قبيل المحذوف نص عليه العلامة النسفي وبأننا نسلم أن لا تغيير في مثل فانفجرت باظهار المحذوف وهو فضره لانه على تقدير عدم الاظهار يحتمل أن يكون الانفجار كان بقوله قلنا ضرب بعصا الجروان في قوله فارسلوا يوسف كان بغير الارسال وغير اتيانه الى يوسف بل باتيان يوسف نحوه من غير الارسال وتعين بالاظهار انه عليه السلام ضرب فانفجرت وان القائل فأرسلوا الى يوسف عليه السلام بعدما أرسلوه فقال يوسف أيها الصديق وكفى بالتعيين بعد الاحتمال تغييرا (قوله فصل مفهوم مخالفة) (أى غير المذكور وجه التفسير أن عند القائلين بالمفهوم ليس غير المذكور مسكوت عنه مطلقا بل الحكم ثبت فيه موافقا للمنطوق أو مخالفا له فيه بالتفسير على أن المراد بالمسكوت عنه غير المذكور صريحا لا الذي لم يتعرض لثبوت الحكم فيه أصلا وإلى مفهوم مخالفة ويسمى دليل الخطاب (قوله) فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه) قيل هذا ليس على ما ينبغي لان اثبات الحكم للمنطوق لا بد أن يكون فائدة للكلام فالعبارة العجيبة أن يقال ان الشرط أن يكون نفي الحكم عن المسكوت عنه مقصودا ويمكن أن يقال انما يريد ما ذكره ولو كان عبارة الشارح أن لا يظهر له كذا المنطوق الخ وليس كذلك بل العبارة لتخصيب المنطوق بالذكور والفرق ظاهرا لان التخصيب يتضمن نفي ذكر المسكوت عنه لخصم الفائدة بالنظر الى ذلك النفي فتأمل (قوله فالمصنف خص الخ) قيل أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قوله أو غير

هذا في الابل السائمة ذكاة لا يدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا بين شروط مفهوم مخالفة شرعا في أقسامه فقال

ضمن المطابقة - فبعضه الى ما هو صريح كلام نغرا الاسلام وغيره من الحنفية والمصنف لا يترك ذلك والدليل على ما سبق في هذا الكتاب من فرقته بين التصريم الاول والثاني وقوله فان لفظ السقف اذا الخ وما سبأني من أن نغرا الاسلام لو ردد أنه ان ثبت التصريم فالما الخ وما ذكره في كتابه المسبى بتعديل الميزان حيث قال وزعم مجازية النضمن والالتزام خطأ فانما يستأبطر بنى

(منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (أن تخصص الشيء بأمره) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (بدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لأن الانصار ٢٩ فهموا من قوله عليه السلام الماء

من الماء) أي الغسل من المنى (عدم وجوب الغسل بالكسأل) وهو أن يفستر الذكركر قبل الانزال (وعندنا لا يدل والابتنم الكفر والكذب في محمد رسول الله وزيد موجود ونحوهما) أي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم التكفير في قوله محمد رسول الله ان يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله وهو ككفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لا يكون غير زيد موجودا

المجاز فان المجاز لفظ أطلق وأريد به جز ما وضع له أولاً زمه الخارجى كما اذا أطلق السقف وأريد به بعضه أو أريد بالجدار أما اذا أطلق فأريد به ما وضع له ومع ذلك دل على جزئه وعلى الجسدارية للدلالة لانكون مجازاً انتهى (قوله فان لم يثبت النسب لا يمكن ثبوت التبريم) وذلك لان المعنى المستعمل فيه اللفظ والمقصود به أولاً بالذات والمخصوص بالالتفات عندنا معاشر الحنفية انما هو المعنى المطابق والدلالة المستقلة التابعة للتصديق والاستعمال

لا تتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على أن دلالة النص لا تتوقف على الاولوية كنبوت الر جسم في الزنا بدلالة نص ورد في ما عسر (قوله والابتنم الكفر والكذب) في قول من قال محمد رسول الله زيد وجوده يلزم الامر ان في كل من القولين لان الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو ككذب وكفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بوجوده وهو أيضاً كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف رحمه الله خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو هنا ممنوع لحواز أن يكون المقضى للتخصيص بالذكركر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم فلما لم يمتد ذلك الدال على تعميم الشرائط وانما ذكره ابن الحاجب في المختصر فيرد على الاكثر ما ذكره المصنف وعلى تقدير ذكره بشكل القول بالمفهوم لان عدم ظهوره فائدة أخرى من عداه وتعمير واذا كان القول به مبنياً عليه يتعدى العمل به وأجيب بان قول المصنف فيما سياتى واعلم أن القائلين بمفهوم المخالفة الخ ثم اعترضه بعدهم عليهم من غير تقييد الاعتراض بانه على البعض لا يلزم هذا التوجيه مع ان حصر ذكر التعميم على ابن الحاجب محل بحث وقوله وعلى تقدير ذكره الخ مدفوع بانهم انما يقولون بمفهوم المخالفة اذا حصل الظن بعدم ظهوره فائدة أخرى بعد التأمل والتفحص اذا نزاع في أن المفهوم ظني يعارضه القياس فيكفي الظن بانتفاء الوجوه الاخرى وادعاء عدم حصول الظن في جميع المواد مما لا يسمع (قوله منه تخصص الشيء بأمره) قيل قدم مفهوم الملقب لانه صدد في حجية المفهوم مطلقاً ومفهوم اللقب أظهر في هذا الاعتبار والشافعية لما كانوا يصدد اثبات حجيته وأخرى مفهوم الملقب لانه أبعد عن الاثبات (قوله يعني يلزم الامر الخ) فوفش فيه بان تفسير كلام المصنف بما ينافي قوله والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني اللهم الا أن يرجع ضمير معنى الى الممتثل بهذا الدليل لاني المصنف وان كان الظاهر يقتضى هذا فاعترض بالثاني فعرفت أن من جهة شروط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنظور بالحكم ولا مساواته له فيه وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فالوجود المساواة بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين سائر الرسل صلوات الله عليهم في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في الثاني فلان الوجود في الواجب بل جلاله أولى من الوجود في الممكن (قوله لوجود الباري تعالى) قيل القائل زيد موجود وان قصد التخصيص فراهه ظاهراً

تخصيص زيد من بين الافراد المشتركة معه في الانسانية لاني مطلق الشبهة والمفهومية فيلزم الكذب لا الكفر وتظير ما هم ذكروا ان قصر الموصوف على الصفة من الحقيقي لا يتكافؤ جسد والعكس كثير نحو ما في الدار والازيد على معنى أن الكون في الدار تصور على زيد وان التصرف فيه بالنسبة الى افسراد الانسان ضرورة وجوده وادوا فيه (قوله والمصنف خصص الخ) قيل فيما سلكه المصنف نفيه على

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

هي المطابقة وأما المعنى التضمني والاتراحي لا يستعمل فهما اللفظ أصلاً ولا يقصد الا بالعرض وتابوا ولا يفهمان الا بتعاني ضمن المطابق ونلوه فلا يتحقق دلالة التصديق والاتراحي الا بالتبعية لها مطابقة وذلك الاتفاق على انحصار الدلالة اللفظية الوضعية على ثلاث

(ولا جماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على أن تخصيص الشيء باسم لا يدل على نفي الحكم
 مما عده لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في سورة الفرع نعم انه لا دلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عده (واما
 فهو ذلك) اي عدم وجوب الغسل بالا كمال (من اللام وهو الاستغراق غير أن الماء انما ثبت مرة عبانا

٣٠

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

ومرة دلالة) جواب عن
 اشكال وهو أن يقال لما
 قتم ان اللام للاستغراق
 كان معناه أن جميع افراد
 الغسل في سورة وجود
 المني فلا يجب الغسل
 بالتقاء الختانين بسلامه
 فأجاب عن هذا بأن
 الغسل لا يجب بدون
 الماء الا أن التقاء الختانين
 دليل الانزال والانزال
 أمر حتى في دور الحكم مع
 دليل الانزال وهو التقاء
 الختانين كالدور الخاصة
 مع دليل المشقة وهو
 السفر

شيء وهو ان لغة الكفر في المثال الاول هي بعينها لغة الكذب فتنى الرسالة عن غيره من الانبياء ككفر وكذب
 ونفي الوجود عن الغير كما كذب ويندرج فيه نفي الوجود عن الصانع وهو كفر وأنت خير باستواء
 التخصيصين في لزوم اجماع الكفر والكذب في كل منهما بالنظر الى مدلولهما التضمني على أنه لو سلم كون
 ما ذكر وجه التخصيص الثاني بالكذب لم يكن وجه التخصيص الاول بالكفر بل المناسب له أن يخص
 الاول بالكفر والكذب والثاني بالكذب فقط فتأمل (قوله لان هذه الفائدة خاصة في جميع
 الصور) قيل هذا الجواب مناقض لما ذكره أولا من أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص
 الحكم بالمنطوق فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت عنه اذ حصول الفائدة يقتضي ظهورها وأنت خير
 بان ما ذكره هنا كلام لزامي فليتأمل وحاصله أنه لو كان ما ذكره من تخصيص التخصيص بالذکر لزم أن
 لا يتحقق مفهوم اللقب أسلا على أن المصنف قابل بحقيقته وحينئذ لا يلزم التناقض أسلا (قوله وهو
 تعليل النص) اعترض عليه بان أراد أن التعليل جائز فيما لا يكون الاصل منصوصا عليه باسم
 العلم فسلم ولا يعقد شيئا وان اراد انه جائز مطبقا فممنوع بل واز أن يكون جوازه في غير محل النزاع وأجيب
 باختيار الثاني فان المجمعين لم يفصلوا بين ما يكون المنصوص عليه باسم علم أو غيره وبهذا يظهر أن
 تخصيص الدليل أعني الاجماع على جواز تعليل النص بنفي مفهوم اللقب محل بحث (قوله فلا يجوز
 اثباته بالقياس) فيه بحث لما سئل عنه من الاتفاق على أن المفهوم ظني يعارضه القياس نعم يلزم ثبوت
 التعارض مع الترجيح في جميع صور القياس ولم يقل به أحد من العلماء (قوله لان من شرط القياس
 المساواة) اعترض عليه بان اذا اشترط فيه المساواة يلزم أن يكون الحكم في الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة
 كما صرح به القاضي في شرح المختصر فيلزم أن يكون كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم
 رفض كثير من القواعد كذا ذكره الشارح في- واثم شرح المختصر ويمكن أن يجاب هنا بان شرط
 مفهوم الموافقة الاولوية فلا عبرة بما ذكره القاضي وأيضا يجوز أن يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع

المحصار عقليا فلو كان
 كل واحد من الثلاثة
 معنى بالاستقلال تابعا
 للقصد والاستعمال بطل
 هذا الانحصار لخروج
 الدلالة الغير المستقلة مع
 ثبوتها بلا ريب لا يقال
 دلالة اللفظ عليها ليست
 باعتبار وضعه لها بل
 من حيث انها جزئية أو
 خارج فلا تكون من
 أقسام الدلالة الوضعية
 اللفظية بل من أقسام
 الدلالة العقلية لا يتناول

لاشك أن تلك الدلالة تدخل من الوضع مستتدة اليه لا يفهمان اللفظ الامن يعرف وضعه
 لمعناه واستعماله فيه وليست كدلالة الدير المسموع من وراء الجدار على وجود الالقط ونحوه فلا ينبغي جعلها من أقسام الدلالة العقلية
 فان قيل بطلان الانحصار بتقلب عليكم بدلالة التضمن والالتزام المستقتين التبيين بينهما البعض فلناهما اذا حلان في المطابقة
 باعتبار الوضع النوعي عندنا (قوله فهذا الترديد يكون في الجملة) قبل محصل كلام غير الاسلام أن الحقيقة في معرفة التنبه اما أن

(ومنه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي) أو نقول
تخصيص الشيء مبدءاً أو منه خبره وقوله يدل خبر مبدء المحذوف أي وهو الراجح الى ٣١ تخصيص الشيء وقوله عما عداه أي عما

هذا ذلك الوصف والمراد
نفي الحكم عن ذلك الشيء
بدون ذلك الوصف
كقوله تعالى من
قتيلناكم المؤمنين
خص الحمل بالفتيات
المؤمنات فيلزم عندهم
عدم حمل نكاح الفتيات
أي الاماء غير المؤمنات
للعرف فإن في قوله
الانسان الطويل لا يطير
يتبادر الفهم منه الى
ما ذكرنا ولهذا يستفهم
العقلاء) والاستفهام
ليس لاجل نسبة عدم
الظهير الى الانسان

الطويل لانه لو قال الانسان
الطويل وغير الطويل
لا يطير لا يستفهم
العقلاء نعم ان الاستفهام
لاجل انه يفهم منه ان
غير الطويل يطير
(واستكبراً فائدة ولانه
لو لم يكن فيه تلك الفائدة
لكان ذكره ترجيحاً من
غير مرجح لانه لو لم يدل
على نفي الحكم عما عداه
لكان الحكم فيما عدا
الموصوف ثابتاً فتخصيص
الحكم بالموصوف يكون
ترجيحاً من غير مرجح
لان التقدير تقدير عدم
المرجح الاخر كما لم يرد
مخرج العادة (ولان مثل
هذا الكلام يدل على

الخاتبة والاجماع على وجوب التمسك من الحيض والنفاس (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة)
أي نقص شيوعه وتقليل اشء اكه وذلك بان يكون الشيء مما يطبق على ماله تلك الصفة وعلى غيره
فيمتد بالوصف ليقصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الاخر ولهذا قد يعبر عن ذلك
بتعاقب الحكم بأحدى صفتي الذات واستدل على دلالة نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف
بوجوه الاول انه المتبادر الى الفهم عرفاً ولهذا يستفهم مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان
الاستفهام انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية وفيه
نظر لان مرادهم ان كثيرا من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال
التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون أنه لغة
لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر
الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائماً لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ تتوقف دلالة نفي الشيء
عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالة نفي الشيء عن الغير وذلك دور
أجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عرفاً وان يعلم انه لو دلل لكثرت الفائدة لا تكثر
الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلانياً حصولها في
الواقع لا تعقل حصولها - ند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل
فلم يذكره لظهوره الثالث انه لو لم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر

لا بالنص (قوله ومنه تخصيص الشيء بالصفة) المراد بالصفة ما يكون قيد الذات سواء كان نعتاً نحو ما
في الغنم الساعة زكاة أم لا نحو في ساعة الغنم زكاة ثم اذا كان تخصيص مبدءاً أو الطرفي خبراً له مقدماً فقوله
يقول بمنحمله ان يكون استثناء أو خبراً به مدخراً أو حالاً مبدءاً أو خبر مبدءاً المحذوف والضمير في عما عداه
يحمل ان يرجع الى الوصف على التسامح كذا كره المصنف وان يرجع الى الموصوف الدال عليه ذكر
الوصف (قوله انه المتبادر الى الفهم عرفاً) والتبادر من امارات الحقيقة فيكون حقيقة وقد يجعل
علامة الحقيقة عدم تبادر غيره والفرق ظاهر وان لفظ المشترك بالنسبة الى أحد المعنيين حقيقة لعدم
المبادر الى غيره لا المبادر اليه (قوله وفيه نظيران مرادهم ان كثيرا الخ) أجيب عنه بان المفهوم
من اللغة يشترك فيه كل من هو عارفهم الكثر دون الكل مما يدفع كونه مفهوماً بل يدل على ان
فهمهم بناء على اجتهادهم فلا يكون جهة على غيرهم من المجهدين القائمين بخلافه ورد بان اذا امتنع
من الثقات فهموا معنى من لفظ وحلوا هذا اللفظ على هذا المعنى جزئياً بان ذلك الفهم والحمل باعتبار
اللغة وان لم يعلم حال الباقيين ثم ان اللغة تثبت بقول اللغة من أهلها ولا يدرج في ذلك احتمال كونه مبنياً
على اجتهادهم (قوله الثاني) هذا الوجه يتم التعليق بالصفة والشروط وغيرهما بجلال الوجوه الباقية
فانما اختصه بالصفة (قوله وجوابه ظاهر) قيل جعل الشارح أمثال هذه الدلالة من الوصفية وليس

وهو ظاهر فليست أم قال (المصنف ومنه تخصيص الشيء بالوصف) أقول ليس المراد بالوصف النعت
التصوي بل التعرض لقيد في الذات بحيث يفيد تقليل الاشتراك سواء كان نعتاً نحو يا نحو في الغنم الساعة
زكاة أو غيره من المشتق نحو في الواجد ظلم وفي ساعة الغنم زكاة وظرف زمان والمكان فان الخصوص
بالكون في مكان أو زمان موصوف بالاستقرار فيها ولان المراد بالتخصيص التخصيص بالثبوت الذي هو
القصد بل بعض الشيوع وتقليل الاشتراك على ما ذكره الشارح لكن المفهوم من تقرير المحققين من

عليه هذا الوصف وفي الابل الساعة زكاة فيقتضي العلم عند عدمه
تعمل ثابتة مطلقاً أي بالنسبة الى جميع الناس فيثبت لسبب من المقرر يتقن من غيره وهو باطل واماً بالنسبة الى المقرر وحده ليطهر

وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تصرف فيما ذكر (اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكرنا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم مما عداه اذ المخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال اوجاهة او علم المتكلم بان السامع يحتمل هذا الحكم بخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم مضمرة ٣٢ في هذه الاربعة وفي نفي الحكم مما عداه فاذا لم يرد في هذه الاربعة علم ان

التخصيص لثبوت الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تصرف في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق مضمرة) فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم مما عداه لانه لو كان لثبوت الحكم مما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون مضمرا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفيا للجسم

الوصف تر جها بالمرح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله اجدد وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لفائدة للفظ سواء تعين ان يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجزى هذا في مفهوم القلب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لو لم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود لا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول بحمل القياس ليس بحمل مفهوم المخالفة لما امر الرابع ان تعلبق الحكم بالشيء المذكور صفة مشعر بعلم الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لان التفتا العلول بانتفاء العلة (قوله وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تصرف فيما ذكر) فان قلت هذا استدلال على اثبات مذهبه باطل اوله الخصم بل بعضها ولا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشيء والمطلوب منع ذلك ونفيه كفي في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف مالم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف يصح ان يجعل دليلا على مذهبه لما بينه ان شاء الله تعالى فان قلت اول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر اولوية ولا مساواة على ما صرح به المصنف ايضا فكيف ادعى اهم حصره وموجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم مما عداه قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على ما لا يخفى (قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير

كذلك بل هي من الدلالات العقلية الناشئة من ان العاقل ينبغي ان لا يزيد في الكلام الا لفائدة ولا ينقص الا لفائدة (قوله الرابع ان تعلبق الحكم الخ) لم يتعرض لحوايه اكتفاء بجواب المصنف وان رده ايضا فيما سأتى (قوله وعندنا لا يدل الخ) قال مولانا عبد العزيز في حواشي الكشف رأيت في الفوائد الظهري في باب ما يكره العمل في الصلاة ان الاحتجاج بالمفهوم يجوز كذا ذكره شمس الائمة في شرح السير الكبير وقال بنو محمد رحمه الله مسائل السير على الاحتجاج بالمفهوم والى هذا مال الخصافي وبنو عليه مسائل الجعفل ويحكى عن الجعفي انه كان يقول ان كان المنصوص عليه باسم العلم محصورا بعد ذلك يدل على نفي الحكم فيما سواه لان في اثبات الحكم فيما سواه ابطال العدد المنصوص وذلك لا يجوز ومثاله قوله عليه السلام خمس من الفواسق تقتلن في الحل والحرم وقوله عليه السلام احدث لنا مبتدان ودمان (قوله بل بعضها) حيث لم يذ كر جواب الثاني (قوله الا انه ليس موجبا للتخصيص) لانه يقتضي ثبوت مفهوم الموافقة فلا يكون مقتضا للتخصيص بالحكم بالمنطوق (قوله نحو وما من دابة في الارض ولا طائر يطير يحتاجه) هذه الآية ليست هي المذكورة في كثير من نسخ

شرح مختصر ابن الحاجب ان المراد به التخصيص بالاثبات والذكر قال (الرابع ان تعلبق الحكم بالشيء الخ) اقول لم يتعرض لحوايه اكتفاء بجواب المصنف وان رده ايضا كما سأتى قال (قلت لان ظهور الاولوية او المساواة وان شرط عدمه في المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص) اقول لان موجبه ما يكون سببا باعنا لاثبات الصفة وظاهر ان ظهورهما ليس كذلك بل هو امر يستترط عدمه بعد الاثبات بالصفة

الادبار لا يعد او غيره (أي غير التاكيد) نحو وما من دابة في الارض
الان في حق التحريم لكونه لازما لدلول الحقيقة وهو ايضا باطل لانه لا صحة لعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتراط النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقي لثبوت اللازم بذبحه وعلى تقدير صحته فالعزم الثابت بهذا الكلام من انما اقول توجيهه كلام تفسير الاسلام رحمه الله هذا التوجيه ودفع اعتراض المصنف عنه بمرح لا يطابق المشروح بل لا يناسبه واصلاح بين المتنازعين بحمل

يحتاجه

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

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

يجنأ به (ذ كرسا صاحب الكشاف ان معنى دابة في الارض ويطير بجنأه هو زيادة التعميم والاحاطة
كأنه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء من جميع ما يطير
يجنأ به الا تم أمثالكم محفوفة أحوالها غير مهملة أمرها وقال صاحب المفتاح ذ كرفي الارض مع
دابة ويطير بجنأه مع طائر ميان أن القصد من لفظ دابة لفظ طائر انما هو الى الجنس والى تقريرهما
يعنى أن اسم الجنس حامل المعنى النسبية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على
أن القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذي حل عليه المصنف كلام المفتاح من انه انما ذكر
الوصف ليعلم أن المراد ليس دابة مخصوصة بعيدا عن ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان التكررة المنفية
لا سماع من الاستغراقية قطع في العموم والاستغراق لا يحتمل الخصوص أصلا باجماع أهل
العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام أن دلالة التخصيص بالوصف على نفي ما عداه

التوضيح بل المسذ كورة فيه هي آية سورة هود أعني وما من دابة في الارض الا على الله رزقها (قوله هو
زيادة التعميم والاحاطة) لان التكررة في سياق النفي وان كانت مستغرقة لانه يحتمل أن يراد بها
الاستغراق العرفي أعني دواب أرض واحدة وطيور جوار واحد ذكر وصف نسبتها الى جميع دواب أى
أرض كان وطيور أى جوار على السواء فانضح أن الاستغراق حقيقي (قوله كأنه قيل وما من دابة الخ)
أو رد عليه أن التكررة المفردة في سياق النفي يدل على كل فرد فكيف يصح الاخبار عنها بقوله أم أمثالكم
وكل فرد لا يكون أمما وكذا ان أردبها كل نوع لان كل نوع أمه لا أم كما أشار اليه في الصحاح أوجب عنه
بأنه من قبيل الميل الى المعنى لان استغراق كل فرد يتضمن استغراق جوع من الدواب والطيور فيصح
باعتباره حل أم عليه ونظيره وكل في فلك يسبحون وهذا هو مراد صاحب الكشاف لان التكررة أعني
دابة محمول على المجموع من حيث هو مجموع بقربته الظاهر كما حل الشريف في حواشي المطول عليه لان
عبارة الكشاف لا ساعده (قوله انما هو الى الجنس لا الفرد) لم يرد بالفرد الواحد حتى يراد أنه
ليس يحتمل أصلا لان التكررة المنفية مع من نص في الاستغراق بل أراد مطلق العدد الفسردى الذي
يفارق الاستغراق العرفي فان قلت كما أراد فردا واحدا بنفي الاستغراق كذلك ارادة الجنس دون
الفرد فكيف حل الآية على ارادة الجنس قلت الاستغراق متحقق بالنظر الى الاجناس كما في قوله تعالى
وما الله بذي ظلمات العالمين (قوله لا يحتمل الخصوص أصلا) أوجب بان مراد المصنف بدابة مخصوصة

قال (ذ كرسا صاحب الكشاف ان معنى دابة في الارض الخ) أقول مراده أن التكررة في سياق النفي تفيد
العموم لكن يجوز أن يراد بها عند دواب أرض واحدة وطيور جوار واحد فيكون استغراقا عرفيا قد ذكر
وصف نسبتها الى جميع دواب الارض بين السبع وجميع ما يطير الا فاق على السواء ليدل على الاستغراق
الحقيقي فيفيد زيادة التعميم والاحاطة قال (يعنى أن اسم الجنس حامل المعنى النسبية والوحدة الخ)
أقول فيه بحث لان الفرد ليس محتمل ههنا أصلا لما تقرر أن التكررة المنفية اذا كان مع من
الاستغراقية لفظا أو تقديرا لا يحتمل الفرد فكيف يصح حل كلام صاحب المفتاح عليه والعجب أنه
يحمل للوصف على دفع احتمال الفرد يستبعد حل المصنف اياه على دفع احتمال التخصيص المطلق مع
أنه المحمل لكلام الكشاف كما عرفت والتعريف أن مراد الشرحين واحد فان مراد صاحب المفتاح
بالجنس ليس من حيث هما ما بل هما من حيث تحققهما في ضمن جميع الافراد بالتخصيص ببعضها لانه
قائل بان مثل هذه التكررة تفيد الاستغراق قطعا بلا احتمال فرد فيكون التقدير الذي قال به بالنظر الى رفع

الكلام على ما انفقا على
خلافه أما الاول فلان
كلام نقرأ الاسلام صريح
في أن دلالة قوله هذه بنى
على التصريح من قبيل
الحقيقة فانه جعل اثبات
الحقيقة على وجهين
أحدهما اثباتها مطلقا
أى في حق المقر وغيره في
ثبوت النسب عنه
وانتفائه عن غيره وتعذر
ذلك لثبوتهم من اشتراك
عنه وثابتهما اثباتها في

(٥ - تلويح في)

حق المقر وحده في حق التصريح فاما أن يكون المراد منها ثبوت النسب من المقر وحده دون
غيره لظهور أثره في حق التصريح لكونه لازما له حسب كإزعمه القائل بزمها منه أن في صورة اثبات التصريح بقوله هذه بنى لا يكون من

وجوه اثبات الحقيقة وهو في صدر بيان ذلك وليس الامر على ما توهم فانه انما لا يكون كذلك اذا اريد منه التحريم والافتدسلف ان دلالة

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

مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف داغما فيلزم انتفاء المشروط داغما أما الاشرط فظاهر وأما انتفاء الشرط داغما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا في كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز أن يكون لكلمة واحدة منهما فائدة كثيرة يجتز عن ادراكها فهم العقلاء واذ لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفي الحكم وههنا نظر أما أولا فلان ما نقله من أنهم حصروا موجبات التخصيص في الاربعة المذكورة وفي نفي الحكم عما عداها وهو ظاهر لما ذكر في أصول فقه ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدر بوجهة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر وقد صرحوا بانها لا يحمل على نفي الحكم عما عداها اذ لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التاكيد ليس من بخصوص النوع كالحجار والقرس والبغل لا بخصوص الشخص فلا يرد ما ذكره (قوله ان لا يظهر أولويته ولا مساواته) اعترض عليه بان عدم ظهورهما مما يقتضى التخصيص بالذكر ينافي ما ذكره سابقا من أن ظهورهما ليس موجبا للتخصيص وأجيب نارة بالحل على التغليب نارة بان قوله أو غير ذلك اشارة الى قوله ولا يخرج مخرج الغالب وما بعده بشرينه قوله مما يقتضيه تخصيصه بالذكر مع ما سبق (قوله أو خوف) أى لا يكون خوف يمنع المتكلم من ذكر حال المسكوت عنه وقيل المراد دفع خوف كما اذا قال للعاثف عن ذكر الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز ترك الصلاة المفروضة في أول الوقت (قوله اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى) فيه بحث وهو أن المفهوم ثابت لغته فتأخره عن الفوائد الاخرى جمع حتى المساواة التي لاجل القياس بعيدان شرائط القياس مما يعرفه المجتهد لا غير اللهم الا أن يقال ان أهل اللغة لما اعتبروا ان ثبوت حكم المفهوم انما يكون حيث اتفق موجبات التخصيص ولم يظهر للوصف فائدة أخرى فمن ظن بانتفاء الموجبات فهم المفهوم والا فلا يفسدح في ذلك أن شرائط القياس لا يعرفه الا المجتهد (قوله وأما ثانيا فلان الوصف الخ) قيل عليه مراد المصنف أن ذكر الوصف لما كان توهم لاستعراق العرفي كما ذهب اليه صاحب النكاح فيلزم قال (لما ذكر في أصول ابن الحاجب الى قوله مما يقتضى تخصيصه بالذكر) أقول فيه بحث لان عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر يقتضى أن يكون عدم ظهور الاولوية والمساواة مما يقتضى تخصيصه بالذكر وهو يقتضى أن يكون عدم ظهورهما موجبا للتخصيص وقد صرح آنفا أنه ليس موجبا اللهم الا أن يجعل الاشارة في قوله أو غير ذلك راجعة الى قوله ولا يخرج مخرج الاغلب وما بعده ويجعل قوله مما يقتضى تخصيصه بالذكر رفرينة عابسه (قوله ولا يخرج مخرج الاغلب) كما في قوله وربانيكم في مجوزكم فان الغالب كون الربائب في الجور ومن شأمن ذلك فقيده لذلك لان حكم اللاتي لسن في الجور بخلافه (قوله ولا لسؤال ولا الحادثة) أو لا يكون ذكر الوصف لسؤال سائل عن المذكور ولا الحادثة خاصة بالمذكور مثل ان سأل هل في الغنم السائمة زكاة فيقال في الغنم السائمة زكاة أو يكون الغرض بيان ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة (قوله ولا تقدر بوجهة) ذهب جمهور شراح مختصر ابن الحاجب الى اعتبار الجهة التي في جانب المتكلم بان يكون الحكم في المسكوت عنه معلوما وفي المذكور مجهولا فيصتاج الى البيان وتبعهم المصنف حيث قال أو علم المتكلم بان السامع يحمل هذا الحكم بخصوص واعتبرها المحقق في جانب المتكلم اذ لا اختصاص للمفهوم بكلام الشارع حتى يمنع ذلك فيه (قوله أو خوف) يمنع المتكلم عن ذكر حال المسكوت عنه وقيل

وصحته حتى يعال تعذر اثباته بانه منافي لملائم السكاح فلا ثبت هذا التحريم الطارى المراد يظهر أثر ثبوت النسب فيه لانه ليس من لوازمه ولا مما يمكن تبعيته له ثم لو ثبت على الحقيقة انما ثبت لكونه لازما للمعنى المرشوع له

وقوله لكان ذكره ترجيها من غير مرجح في حيز المنع لان المرجح لا يتصرف فيه اذ كراولان اقصى درجاته) أي الوصف (أن يكون علة) وهي لا تدل على ما ذكر (لان الحكم ثبت بعالم شئ) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (وتحتم نقول أيضا بعدم الحكم) أي عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما أصليا لا حكما شرعيا (الا انه علة لعدمه) أي لا بناء على أن عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن غرات الخلاف أنه اذا كان الحكم المذكور

حكما عدما لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا كقوله عليه السلام ليس في العلوقة زكاة فانه لا يلزم منه أن الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن أن يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من غرات الخلاف صحة التعددية وعدمها كما في قوله تعالى فصر بر رقبة مؤمنة هل يصح تعدده عند جواز الكفارة في كفارة القتل الى كفارة البمين وقدم في فصل المطلق والمقيد (وتظيره قوله تعالى من قنيتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامه الكتابية عندنا خلافا له مع أنه يحتمل الخروج من حيز العادة) فان العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما انما قالون بان التصبيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه وهما مسئلتنا المدعوة

التصبيص بالوصف في شئ لما عرفت فكاه فهم من التصبيص بالوصف ذكر الوصف في الجملة وانما المراد به الوصف الذي يكون للتصبيص أي نقص الشيوع وتقبل الاشتراك وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الاخر بل يكفي الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيها) يعني بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز أن يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولان اقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء. وحينئذ يحصل الظن وهو كاف اذا قائل بان المفهوم قطعى. وهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف ثبتت اما بالتواتر وهو منصف اتفاقا أو بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج من حيز العادة لان العادة أن لا ينكح المؤمن الا المؤمنة) ليس على ما ينبغي لان معنى الخروج من حيز العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على أن العادة جارية بانصاف المسئلة كقولنا الوصف وان الغالب هو الانصاف ككون الراتبى حجوركم ولو كانت الفتيات أى الامه مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك اصح ما ذكره

لفوائد كثيرة جاز ذكر وصف مخصوص لفوائد أيضا فلا يحصل الظن بانتفاء جميع الفوائد سوى نفي الحكم فكاه محمول على التنظير لا التقييل وأجيب بانه لا يلزم ظاهر كلام المصنف (قوله لما عرفت) أراد به قوله وذلك بان يكون الشئ مما يطاق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف (قوله يعارضه القياس) فيه بحث اذ قد صرح فيما سبق بان المفهوم ليس محلا للقياس لاشترط الاولوية فيه وعدمها في القياس فكيف يصح قوله يعارضه القياس على أن الظن وان كان ظنبا كخبر الواحد مقدم على القياس كما قيل ويمكن أن يدفع البحث بجواز تغير الاصل في القياس والمفهوم (قوله وهو حاصل بعدم ظهور الخ) فان قلت قد تقر بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قلت معناه انه لا يدل دلالة قطعية (قوله عما يقال انه لو ثبت الخ) هذه شبهة من يقول بطلان دليل الخطاب أورده ابن الحاجب في المختصر وأجبت عنه وضمير نبت راجع الى المفهوم ونقطة هذا اشارة الى ما ذكره من أن القائلين انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء. وحينئذ يحصل الظن وهو كاف (قول المصنف لان الحكم يثبت بعالم شئ) في المحصول انهم ذلوا لتعليل الاحكام المتساوية بالهال المختصة بخلاف الاصل وأجاب بمنعه وفي المنهاج الاصل عدم علة أخرى وأجيب بان الاصل انما يصح للدفع لالذات (قوله ليس على ما ينبغي الخ) قد يجاب عن ذلك بانه يكفي في الخروج من حيز العادة أن يكون الغالب انصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود ولهذا قالوا في قوله شقاق بينهما الآية وفي قوله عليه السلام أجمعاً أنه

المراد دفع خوف كما اذا قيل للعائف من زك الصلاة المفروضة في أول الوقت يجوز زك الصلاة في أول الوقت قال (لما عرفت) أقول أراد به قوله وذلك بان يكون الشئ مما يطاق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف الخ قال (وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظنى) أقول قبل هذا ممنوع لانه في

والشهادة فقال ولا يلزم علينا أنه ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الا كبر منى فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتصبيصه) هذا دليل على قوله لا يلزم والمعنى أن كونه نفي للاخيرين ليس لاجل أن التصبيص دال على نفي الحكم عما عداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أى الى الدعوة ولو كان الولد منه فلا سكوت عن الدعوة ويكون بياناً بانه ليس منه وأيضاً انما اتى نسيب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسيبها ولم توجد لانه نفي نسيبها وانما قال

في بطون مختلفة حتى لو ولد في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لا يقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فثبتت نسب الأخيرين بلا دعوة لأنه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الأخيرين اما هنا فلا) فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الأخيرين فلا يكون الأخيران ولدى أم الولد بل هما ولدا الأمة فيحتاج اثبوت نسبهما الى الدعوة (ولا يلزم اذا قال اليهود لا تعلم له وارثاني أرض كذا انه لا تقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على أن التخصيص دال على ما قلنا) أي على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام أن اليهود يعلمون له وارثاني غير تلك الأرض فبناء على هذا المعنى لا تقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولا يلزم (لما ذكرنا لاحاجة اليه بما شبهه وبها زرد الشهادة ونحن لانفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لانفي كونه شبهة في نفي الحكم عما عداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله هذا)

(قوله في بطون مختلفة) بان يكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله أما هنا فلا) يعني أن الفرائض انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الأخيرين قبل ظهور الفرائض فيها فيكونان ولدى الأمة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا وأن يكون ظرفا لغوا متعلقا بالاعلم فيكون مناسباً للتخصيص بالصفة من جهة أنه تقييد وهذا كما ورد في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولا تقبلوا أولادكم خشية أملان (قوله عملا بشرطه) فان شرط الشيء ما يتوقف عليه تحققه ولا يكون داخل في ذلك الشيء ولا مؤثرا فيه فيا لضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل يتفرد به الشرط والاجمعي ما ذكر في الصفة من المقبول والمرتب جارها وبالجملته دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ما ذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لانه على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وما ذكرنا من غرة الخلاف) يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤذز كانتا لا يجب بذلك الزكاة في الساعة خلافا له أيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لا يجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انما اناسلم أن الشرط هنا ما يتوقف عليه الشيء بل ما علق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق ولا يلزم من انتفائه انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر

المكان غير واجب وهو ههنا) أي ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الأرض فارادوا نفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لو كان موجودا فيها لكافوا العالمين به أما سائر الأراضي فلا معرفة لهم بأحوالها خصوصا عدم الوارث بالأرض المذكورة دون سائر الأراضي احتراز عن المجازفة (ومنه التعليل بالشرط يوجب عدمه عند عدمه عند الشافعي عملا بشرطه فان الشرط ما يتوقف عليه الحكم بانتفائه وعندنا العدم لا يثبت به) أي

نكحت بغير إذن ولها لادلالة التخصيص على المفهوم لان الثابت هو العادة فان الخلع لا يجري غالباً الا عند الشفاعة والمراد لا تنكح نفسها الا عند ابا الولى فلجواز أن يكون سبب التخصيص هذه العادة لم يقولوا نفي الحكم عما عداه وهذا وان كان في التعليل بالشرط الا أنه يجوز أن يكون في الوصف أيضا كذلك ولا شأن أن الغالب فيما نحن فيه كونه الفتيات التي تتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية بذلك (قوله فيكونان ولدى الأمة) فيه بحث لان الدعوة وان ثبتت في هذا الوقت لكن يستند الى وقت الولادة لاستحالة أن يكون ولده في هذا الوقت ولا يكون ولده في وقت الولادة فالولدان الأخيران يكونان ولدى أم الولد لا ولد الأمة ويمكن أن يجاب عنه بان أمومية الولادة ثبتت من وقت الولادة في حق الاكبر ضرورة فلا عموم له في حق الأخيرين (قوله والاجمعي ما ذكرنا الخ) أي وان لم يكن ذكر الدليل المذكور لكونه دليلا

بالتعليل (بل يبقى الحكم على العدم الاصل) حتى لا يكون هذا العدم سكتا شرعيا بل عدما أصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من غرة الخلاف ثم يظفره هنا أيضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء ولا يرتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يرتب الحكم عليه ولا يتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ما ذكرتم لا بالمعنى الثاني) أي يتحقق المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه يتحقق صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد أن انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شأن أن عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء وعدم أصله أسسلى لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لادلالته لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط وهو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن أن يقع الطلاق بسبب آخر

والمعنيين

(قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الا يتوبوا) يجب عدم جواز نكاح الامه عند طول الجيرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان يستكح المحصنات المؤمنات فاملكن ايمانكم من قياتكم

المؤمنات علق جواز نكاح الامه بعدم القدرة على نكاح الحره فان كانت القدرة على نكاح الحره ثابتة عند عدم جواز نكاح الامه عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصوصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصوصا ولا ناهيا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية

وهو بالثبوت ولكنه ليس بالزم له فلا يثبت وهذا معنى قوله لوضع معناه على أن التصريح الاصيل لا يثبت أصلا الا بثبوت منزومه فكيف يظهر أثر ثبوت النسب في حسم التصريح بدون ثبوتها واذ قد تقرر الحال على ذلك فاعترض عليه المصنف من وجهين الاول أن التردد فيجب لانه جعله مقابلا لاثبات الحقيقة في حسم النسب مع أنه لا يثبت بدون ثبوت النسب ولا ينفصل عنه لعدم امكان ثبوتها بدون الضرور له فلا حاجة الى ابتداء هذا الشق بعد استعمال ثبوت النسب لانه لا يثبت بدون لكونه لازما له تابعا في الفهم عنده

والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشيء وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخل في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح الفقهاء ما دخل عليه شيء من الادوات المختصة بالدالة على سببية الاول وسببية الثاني وهذا أو خراجا سواء كان علة للجزء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وشغل النزاع هو الشرط التصوي وظاهره ان لا يلزم أن يكون موقفا عليه الا أنه قد يجاب بأنه ان اتحاد السبب بالحكم يقتضي بانتقائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه وبحصول الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي من لم يعمل زيادة في المال بقدرها على نكاح الحره فليستكح مما لو كره من الامه المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامه عند استطاعة نكاح الحره ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصوصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا هو عدم أسس لاحكم شرعي فلا يصلح مخصوصا لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي في أن المخصص لا يجب أن يكون موت ولا باعام ولا ناهيا على ما هو مذهبنا في المترسخي أنه نسخ لا تخصيص وذلك لان التامخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد أنه لا يصلح مخصوصا أي على تقدير الاتصال ولا ناهيا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصوصا ولا ناهيا يقتضي الجواز لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد

يخص بالشرط فلا وجه لتخصيصه بالذم لان جميع ما ذكر الخ (قوله فالاصل عدمه وبحصول الظن بالمفهوم) فيه بحث سابق من أن الاصل يصلح للدفع للاثبات (قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان يستكح المحصنات المؤمنات الاية) طولها أي غنى واعتلاء وأسهل الفضل والزيادة وأن يستكح في موضع النصب بطولا أو بفعل مقدور فله أي ومن لم يستطع منكم أن يعنى نكاح المحصنات أو ومن لم يستطع فغنى يبلغ به نكاح المحصنات يعني الحرار (قوله عند استطاعة نكاح الخ) اعترض على الشافعي بأنه لم يعمل بمفهوم قوله تعالى والمحصنات المؤمنات حيث جعل طول الحره الكتابية مانعا من نكاح الامه كطول الحره المؤمنة ومفهومه يقتضي أن لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لقبسد الايمان فائدة أوجب بان العمل بالمفهوم انما يجب اذ لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه هنا فان صيانة الحره عن الاسترقاق واجب ما يمكن وقد أمكن ذلك بنكاح الحره الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خيرا الا بوجوب دينه لا يجب العمل بالمفهوم فان قلت أي فائدة في تعليق الجواز بالشرط اذا كان يجوز بدون عندنا قلنا فائدة كراهة نكاح الامه حال طول الحره فان عندنا وان جاز نكاح الامه الا ان المستصحب لمن قدر على تزوج الحره أن لا يتزوج الامه ويكره له اذا تزوجها اذ هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيه خيرا وذلك ان الرجل في العادات لا يتزوج بالامه الا عند العجز من نكاح الحره ويستكف من ذلك فأخرج الله سبحانه هذا الكلام على وفاق العادة كذا في الطريقة البرعريه (قوله لقوله تعالى واحل لكم الخ) يرد على الشافعي رحمه الله أن التخصيص انما يثبت عند التعارض وعند يكون المنطوق راجحا لانه أقوى من المفهوم (قوله لان عدم الاتصال ظاهر) قد

التلويح وفي القطعي قهني وليس بشئ لان منشاء عدم نصح كتبهم قال (وفي نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه) أقول بعني أن الاتصال ليس بمنسمل يصح بنا صلاحية التخصيص عليه

والثاني أن الدليل السابق لهذا التصريح ليس كونه منافيا لنكاح بل هو عدم ثبوت الموضوع وانما يصح التعليل بمناواة الملة في بيان تعدد اثبات المعنى المجازي وهو التصريح المراد بقوله هذه بنتي لا يقال أن أباحنفسه رحمه الله لا يشترط في المجاز امكان الحقيقة

(وهذا بناء) أي هذا الخلاق مبنى (على أن الشافعي اعتبر المشروط بدون الشرط فإنه يوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قبله) أي الحكم (بتقدير معين واعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي للتعليق (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (وتحتم اعتباره معه) أي اعتبار المشروط مع الشرط (فإن الشرط والجزء ككلام واحد أوجب الحكم على تقديره وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق إن دخلت الدار إذا أخذت بجراد عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لأنه ليس بكلام بل مجموع ٣٨ الشرط والجزء ككلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم

(فعل هذا) أي على هذا الأصل وهو أنه اعتبار المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط) نحو وان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق أثر الحكم الى زمان وجود الشرط (على ما ذكرنا) من أن المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين واعدم الحكم على غيره من التقادير فصارت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لاني منع السببية (فإبطال التعليق الطلاق والعناق بالملك) هذا تفريع على أن المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فإن وجود الملك شرط عند وجود السبب بالانقاف والمعلق انعقد سببا عند الشافعي فإذا صلح الطلاق أو العناق بالملك فالملك غير موجود

فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فلم يجد واما فتمهوا سعيها أطيبا فإنه لم يتم دليل على ثبوت هذه الأحكام قبل هذه الشروط فثبتت على العدم الأصلي فإن قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كعواز نكاح الأمة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فإن الوجوب يجب أن يثبت بالأمر مع أن اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية أن الحكم هو الجزء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى إن الجزء إن كان خبرا فالشرطية خبرية وإن كان انشأ فانشائية وعند أهل النظر أن مجموع الشرط والجزء ككلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزء جزء من الكلام بمنزلة المتبدا والخبر فحال الشافعي إلى الأول وجعل التعليق إيجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعدامه على تقدير عدمه فصارت كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ناشئا باللفظ منطوقا ومفهوما وصارا للشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها أو مال أبو حنيفة وجهه الله تعالى إلى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ما كنعان النسق والآيات على تقدير عدمه فصارت الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا إذ دلالة على عموم التقادير حتى تنصرف على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي وجوز تجهيل كفارة اليمين إذا كانت مالية بأن يعق رقبته أو اطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الأصل وهو أن السبب انعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط إنما

يمنع الظهور بناء على أن ترتيب النظم ليس على ترتيب النزول وفيه تأمل (قوله التحقيق في الجملة الشرطية الخ) قال الفاضل الشرع في ما ذهب إليه من أن الحكم هو الجزء وحده مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف للكلام سائر الفعالة حيث صرحوا بأن كلمة المجازاة تدل على سببية الأول ومسببية الثاني فيكون مدلولها ارتباط الثاني بالأول ولزومه له فيكون كل واحد من الشرط والجزء جزء الكلام بمنزلة المتبدا والخبر لأن يكون الشرط قيد للجزء على أن هذا المذهب ليس بصحيح لأن معنى قولك إن ركبت أضرب بل لو كان الأمر بلزما كما كان الأمر لما اختلفا صدقا وكذبا إذ لم يوجد من ضرب ولا ركوب وليس كذلك لأن العرف شاهد حينئذ على أن الأول صادق والثاني كاذب وكفى به شهيدا وحينئذ لا يحنث أن ما ضمنه الشارح في كلامه تعصبا منه من أن مذهب الحنفية عقلي ومذهب الشافعي شرعي انعكست القضية فيه فصار العقلي شرعا والشرعي غير شرعي فلا يكون حقا وما ذاب الحق الا الضلال

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

عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تجهيل النذر المعلق) فإن التجهيل بعد وجود السبب قبل وجوب الأداء صحيح بالاتفاق كتجهيل الزكاة قبل الحول إذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيعوز التجهيل (وكفارة اليمين إذا كانت مالية) فإن الشافعي جوز تجهيل الكفارة المالية قبل الحنث فإن اليمين سبب للكفارة عنده

والمناق للندحاح ليس هو التعريم بل البنينة لا نقول هم لكن لا بد أن يكون المعنى المجازي أمر الأرملة المعنى الحقيقي والتعريم الذي يثبت هذا الكلام لو صح هو الإطلاق وليس بلازم مهال ولا يشارك التعريم اللازم إلا بحسب الاسم بخلاف الشجاعة فله معنى واحد في الرجل

بناء على هذا الأصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما ثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحث (لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع أنه لا يجب

ادائه بخلاف البدني) في الكفارة المالية الفصل بسين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشرط ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينقل أحدهما عن الآخر في المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفي البدني لما ثبت لم يصح الاداء وأما قوله فلا ينقل أحدهما عن الآخر في فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينقل نفس الوجوب عن وجوب الاداء

والاسد وأما الثاني فلان هذا القائل يجعل دلالة قوله هذه بنتي على التحريم بالالتزام معني مجازيا وثبوت النسب في مقابلة مدلول لاحق قبا ونفس الاسلام والمصنف وغيرهما من الحنفية منفقون على أن المدلول التضمني والالتزام من جملة المدلول الحقيقي فانه أعم من الموضوع له وجزئه ولازمه الذهني ولذلك جعل العمل بالمجاز مقابلا للوجهين وهذا يعلم أنه لا محيص مما أورده المصنف وانه غير ذاهل عن ملاحظة قوله

هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لاني منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في معنى بالمعنى الذي نحن فيه فذالماتقرر هذا الأصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والادخل شرطاً أشار الى أنه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أو لا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحث شرط لتوقف وجوب ادائها عليه اجماعا ويحتمل أن يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الأصل) متعلق بقوله جوز تجبيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لما ثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على أن وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتجيبه قبل الشرط يكون تجبيل قبل الوجوب فلا يصح كما لا نصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب

(قوله ليس من التعليق بالشرط) فكيف يصح قوله بناء على هذا الأصل (قوله في معنى من حلف فليكفر) هذا التقدير انما يناسب مذهب الشافعي والتقدير عندنا ان حث فعل اطعام عشرة مساكين فان سبب الكفارة عندنا هو الحث (قوله متعلق بقوله جوز تجبيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب) أما الاول فلانه عنده من فروع ذلك الأصل وأما الثاني فلانه ليس بعينه بل على أنه الموافق للنص فانه تعالى أضاف الكفارة الى اليمين حيث قال عز من قائل ذلك كفارة أيمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية (قوله واعلم أن المذكور في أصول الشافعية الخ) اعتراض على المصنف من وجهين أحدهما أنه نسب الى الشافعي عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب البدني مطلقا وليس كذلك والآخر أنه نسب اليه الفرق بينهما في المالى وليس كذلك لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال ولا يطابق أصولهم وقد يقال ما نقل في كتب الحنفية من كلام الشافعية يجوز أن لا يوجب بدفعه الشهر من كتب الشافعية لان الكلام قد يتغير ولا يحتمل على أنهم افتروا عليه بخلاف أن يكون في كلام بعضهم ولما لم يكن حقا تركه من بعده وأنت خير بان هذا الاحتمال

عليه فن أراد فليراجعه فله (فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط الخ) أقول بعني أن تجوز الشافعي تجبيل الكفارة المالية قبل الحث ليس مما نحن فيه اذ لا تعليق بالشرط فيه فكيف يصح قوله بناء على هذا الأصل والتقدير الذي ذكره في الجواب الثاني مناسب لمذهب الشافعي والمناسب لمذهبا ما ذكره صاحب الكشف لان التقدير ان حث فعل اطعام عشرة مساكين ينهك اليمين وملاحظة مشايخنا هذا التقدير ذهبوا الى أن سبب الكفارة حقيقة هو الحث كما أن مدخول حرف الشرط كذلك في سائر التعليقات قال (بناء على هذا الأصل متعلق بقوله جوز تجبيل الكفارة الخ) أقول أما تعلقه به فلان صريح عبارة المصنف رحمه الله يفيد ذلك حيث عنده أيضا من فروع هذا الأصل وأما عدم تعلقه به بقوله فان اليمين سبب الخ فلانه ليس بعينه على هذا الأصل بل على أنه الموافق للنص فانه يقال أضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز من قائل كفارة أيمانكم وللعرف حيث يقال كفارة اليمين والاضافة دليل السببية قال (واعلم أن المذكور في أصول الشافعية أن نفس الوجوب الخ) أقول اعلم أن المصنف رحمه الله نسب الى الشافعي أمرين أحدهما أنه لا يفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الواجب المدني مطلقا والآخر أنه يفرق بينهما في المالى واعتراض الشارح على الاول بانه على اطلاقه غير صحيح

لوضع معناه مناف وان معنى قوله لوضع معناه لو ثبت موجبه وهو الطلاق طريق الالتزام يكون معناه منافبا الخ ولكنه لم يصح لان هذا التصريح غير لازم من البتة وللإلزام غيره كما عرفت وبظهوره في ما قبله لم يجعل دليل تعدد التصريح طريق الالتزام هو مناطه بل

(وعندنا لا ينعقد سبب الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طر بقا الى الحكم وقيل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا أن الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت

طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم في المسائل المذكورة على أن اليمين انعقدت للبر فكيف تكون سببا للكفارة بل سببا للحث) لما لا ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم في المسائل المذكورة

ابتداء بل أشار الى دليل تعدره وهو عدم ثبوت المدلول الحقيقي وعلى تقدير ثبوته لا يثبت التصريم أيضا للمنافاة فبين تعدد التصريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأؤكد هذا (قوله) فرع ما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قيل عليه مقابل العذب الوحشي الذي ينتفر منه الطبع لا الركبذ وأوجب عنه بان الركبذ هو الذي ينتفر منه الطبع ويقابله العذوبة وهي السلامة التي يستعذبها الطبع وأما الوحشي فهو واما يقابل المستعمل وذلك أمر لا يخاف فيه ومنه الحيوان الوحشي الغير المستأنس منه (قوله لفظ الهجاز يكون أعذب) من قيل قولهم الصبيف أسر

الاداء كافي صلاة النائم والنامي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست واجبة للاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه أنه يجب عليه في الوقت أن يصل بعد زوال العذر وأما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق إلا بفعل المكلف بل لا معنى له إلا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على أن الاحكام انما تتعلق بالأفعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وغير الاسلام ومن تابعهما الى أن الحكم يتعلق بالعين لا يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من أن تكون محلا للفعل شرطا كما أن حرمة الفعل خروجها من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فعنى حرمة الفعل أن العبد يمنع عن اكتسابه وتحصيله فان عبيد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها ممنوعة عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صيدت الماء الذي بين يديه فهذا أو كذا وأبلغ وذكري ان المعتبرة انما تنكر وحرمة الاعيان لثلا يلزمهم نسبتها خلق القبيح الى الله تعالى بناء على أن كل محرر قبيح والا قرب ما ذكر في الاسرار أن المحل أو الحرمة اذا كان لغني في العين أضرب اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريم المعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغبير لان حرمتها لاحترام المالك (قوله) وعندنا لا ينعقد أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقتان أحدهما أن المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني أن التعلق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير اسبابا قبل الوصول الى المحل لانها عبارة عما يكون طر بقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شرط البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وأورد على الاول أن الاضافة أيضا ينبغي أن تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بان التعلق بعين

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

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

تحقق

من الشفاء قال صاحب الكشاف ومن وجيز كلامهم يقولون الصبيف أسر من الشفاء أي الصبيف في حقه أبلغ من الشفاء في رده (قوله أو الصبيغ) وهو في اللغة هدر الحمام كافي قوله

فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالمهك لان المهك متحقق عند وجود السبب فطعا ولا يجوز تهجيل النذر والكفارة عندنا لان التهجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر

عندنا فان اليمين لم ينعد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هي شرط لها والحنث سبب

حجامة جرعي حومسة الجندل اصمجي

فانت عسراى من سعاد ومسمع

وفي الاصطلاح فواطؤ الفاصلتين على حرف

واحد وهو مطرفان اختلاف وزنها بحوقوله

تعالى مالكم لا ترجون الله وقارا وقد خلقكم أطوارا

ومنسوزان استنوى الفقران نفقة تحوقوله

تعالى فيها سرر مرفوعة وأكواب موضوعة

وزصبع ان استنوا وزنا وتنفية تحوقول الحريري

هو بطبع الاصجاع يحواهر لفظه وبقرع

الاصجاع بزواج وعظفه (قوله كالتجنيسات الخ)

التجنيس تشابه اللفظين وهو تعالى ان اتفقاني

الحروف وعددها وهبتها من نوع تحوقوله تعالى

ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة أو من نوعين فستوفى تحوقول الشاعر

اتحقق البر وفيه اعدام موجب التعليق لا وجوده فلا يكون المعاق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فام الشبوت الحكم بالايجاب في وقته لا يمنع الحكم فيتحقق السبب لو وجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني انه لما اصل الى المحل كان ينبغي أن يلغوكا اذا قال للاجنبية أنت طالق وأجيب بانها لان مر جو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما مما يجعله عرضية أن يصير سببا كسطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق ان شاء الله (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالمهك) بشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه انه خطب امرأه فأبو أن يزوجها الا بزيادة صدق فقال ان تزوجتها فهي طالق تسلانا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا يطلق قبل النكاح فان الحديث مفسرا لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نضه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الاول أن اليمين انعقدت للبر ووضع للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليه الامتناع افضاء الشيء الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشيء والثاني أن السبب يجب تفرره عند وجود المسبب واليمين لا يبنى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذي هو نقص لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جنابة وهناك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولتأول أن يقول على الاول لم لا يجوز أن يقضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام بمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران

للصدر من الوصول الى الحكم (قوله فيتحقق السبب الخ) ولهذا ذكره في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال الله على أن أتصدق ب درهم غدا فجعل يجوز ولو قال اذا جاء غدا فله على أن أتصدق ب درهم فتصدق به قبل مجيء الغدا لا يجوز ولو وجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق (قوله بشكل بما روى الخ) أجيب عنه بأنه ان صح فتؤول لان مداره على الزهري وقد عمل بخلافه لانه أول قوله عليه السلام لا يطلق قبل النكاح بان المرأة كانت تعرض على الرجل فيقول هي طالق ثلاثا فصرم فرده الرسول عليه السلام بذلك ورد الزهري المعاق الى المرسل دليل أنه يرى صحة التعليق بالنكاح فلا يجوز التمسك به فيما صرّفه عنه رواية ولو سلم أنه لا يقبل التأويل فنقول بالموجب بان الطلاق عندنا لا يقع الا بعد النكاح (قوله بطريق الانقلاب والخلفية) أى الانقلاب في جانب السبب والخلفية في جانب المسبب فان اليمين

تعلق الوجوب بنفس المال وان لم يسبق فرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء وهو لا يطابق أصولهم وايه على بقوله وأما تعلق الوجوب بنفس المال الى آخره فتدبر قال (ولتأول أن يقول على الاول الخ) أقول اعلم أن مراد مشايخنا بنى سببية اليمين للكفارة ليس بنى السببية مطلقا بل بمعنى افضاء اليمين الى الكفارة ورتب الكفارة عليه وكون الحنث شرطا وينبغي أن يكون مراد المصنف رحمه الله أيضا ذلك وان المتبادر من ظاهر عبارته بنى السببية مطلقا وقواهم في ذلك طريقان أحدهما ما نقل صاحب الكشف عن الامام البرغري حيث قال نحن لانسكت ان اليمين سبب الكفارة ولكننا نقول هي سبب لها بعد الحنث وقوات البر بطريق الانقلاب فان اليمين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلب سببية اليمين للبر الى سببية الكفارة والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث وثانيهما ما نقل عن الاسير أننا نسلم أن اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا أى حال كون الكفارة خلفا عن البر لا أصلا والخلف يجوز أن يبقى بعد انقطاع العلة وهي اليمين لان العلة علة

(٦ - تلويح ي) ما مات من كرم الزمان فانه * بجي لدى بجي بن عبد الله ومنشاه اذا كان أحدهما كبا والا ٢ ثم مفر دمع التوافق في سورة الخط ومفروق مع الغائب تحوقول العماد الاصبهاني الكاتب

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

سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثاني لم يجوز أن يبقى الخلف أعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجب الاصل لاالبقاء والخلف يخلفه في البقاء وفي كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجنابة عليهما (قوله وفرقه) أى فرق الشافعي رحمه الله بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل في المالية الوجوب عن وجوب الاداء فيعتقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يبائمه العبد بخلاف هوى النفس ابتغاء لمرضات الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا في ذلك بل آله يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية في أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة في المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه في البدنية وسيجيء في باب الامران الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدنية وانما قال في حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود في حقوق العباد اذ به يتفقد الانسان ويندفع الحسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعي رحمه الله التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار في أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لتعنه السبب عن الانعقاد والمثلث عن الثبوت اذ لاجهه لتأثير

الثمن لا على البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لا يثبت الخيار المظفر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعساق فيتملان الخظر) أى الشرط والبيع لا يثبت لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع الثاني فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا فدخله على الحكم فقط أسهل من دخوله عليهما فاما الطلاق والعساق فيتملان الشرط (والاصل أن يدخل التعليق في السبب كسبب الخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع

التي كانت سبب البراءة سبب الكفارة والبر الذي كان مسيئا عن العيبين صارت الكفارة خلفا عنه وفيه بحث أما أولا فلان الاصل الملائمة بين السبب والمسبب ولا تحقق بين العيبين والكفارة ولا افضاء حقيقة والشئ الملائم متحقق فلا ضرورة في اعتبار الافضاء بطريق الانقلاب مما الملائمة فيه وزك الملائم أى الحث وأما ثانيا فلان هذا لا يفيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا تكون العيبين سببا قبل الحث و به يبطل جواز تعجيل الكفارة كما لا يجوز تعجيل كفارة الصوم قبل الاكل وأما ثالثا فلان مشايعنا انما ينكرون كون العيبين سببا مقضيا الى الكفارة بطريق اصلها وترتب الكفارة عليها نفسها ولا ينكرون كونه سببا لها بطريق الانقلاب قال صاحب الكشف ناقلا عن الامام البرعري انما لا تنكر ان العيبين سبب الكفارة ولكننا نقول هي سببها بعد الحث وفوات البر بطريق الانقلاب فان العيبين كانت سببا للبر فلما كانت الكفارة خلفا عن البر انقلبت سببية العيبين للبر الى سببها لا الكفارة والكفارة مضافة الى تلك العيبين لا الى العيبين قبل الحث والمتبادر من عبارة المصنف وان كان نفي السببية مطلقا الا انه ينبغي أن يحمل على ما ذكرنا (قوله كالمهر يبقى الخ) فيه بحث لان الفرق

في القاضي الفاضل أما الخيار فانه مما آثار السنابل والجو منه مظلم لكن آثار به السنابل يادهرى عبد الرحيم ثم قلت أخشى من نابك فان البيتين الاولين مثال للادول والطرفين للاخير ومثله قول أبي الحسن على ابن المبارك المقدسي

لا يجب الاصل وهو البر لاالبقاء والخلف وهو الكفارة لخلفه في البقاء ألا يرى أن تلك العيبين لا تثبت ابتداء بغير بيع وتبقى بعد انقطاع البيع هلاك المبيع أو يبيعه من انسان آخر وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وهذا هو الذي قصده الشارح رحمه الله بقوله وعلى الثاني لم لا يجوز الخ لكنه الغرغابة الا لاغاط فظاهر أن ما ذكره من الاعتراضين على الوجهين هما اللذان ذكرهما المشايخ الختفية في توجيه ما ورد على ظاهره من قبل الشافعية فلا يكون لها جهة ورود ولعمري أن هذا من الشارح الضرر في غاية الاستبعاد وأما النظر الاخر فوجهه أن المقيس عليه يجب أن يكون اضافة وههنا ليس كذلك لاننا نسلم أن سبب الكفارة هو الاحرام والصوم لم لا يجوز أن يكون السبب الجنابة عليهما لكن برده عليه أن المقصود ليس القياس عليه جابل مجرد التمثيل للتوضيح فيكون ان من المتنازع

أيا نفس بالمأثور من خير مرسل * وأصحابه والتابعين غسكى الشئ
عسالك اذا بلغت في شر دينه * بما طاب من شره ان غسكى وخانى غدا يوم الحساب جهنما * اذا فغبت نيرانها ان غسكى

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

الشيء فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخول في الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع العين والضرورة تنسحق بدخوله في مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن اصحاب الخيار دفع البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك في السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير ضرورية انه تابع للسبب ثابت به وأما الطلاق والعنان فهما من الاسقاطات دون الاثبات فيجوز لان الشرط فيعمل بالاسل وهو ان يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وان يحمل الشيء على كماله وكال التعليق أن يدخل على السبب اذ لضرورة هنائي الاقتصار على مجرد الحكم وحل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فإنه لا يحتمل المظن أي الشرط لكونه من الاثبات فيصير بالشرط كما روي في حرمه ومحض والمقال أن يقول الاعناق أيضا من الاثبات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لانه ازالة الرق (قوله الباب الثاني) أي الثاني من البابين اللذين أورد فيهما اجتهات الكتاب في المباحث المتعلقة بافادته اللفظ للحكم الشرعي من الوجوب والحرمه وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهي (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم فيسبب اللفظ المفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينقض حد الانشاء به ضرورة أنه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر ان نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر ان العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم

فيه ما وقول أبي الفتح البستي
 كلكم قد أخذ الجا ولا جام لنا
 ما الذي ضر مدبر الجا م لوجام لنا
 في التفريق ومخرف ان اختلاف شكل نحو البدعة
 شرك الشرك (فسوله ونحوها من القلب) وهو كسوء عكس الكلام كطرده كقوله تعالى ربك فكبر وقوله كل في فئت يسعون وقول العماد للفاضل مر فلا كباي الفرس وقوله فيه دام عملاء العماد والتسريع وهو بناء البيت على فابنتين نحو قوله ياخاطب الدنيا الدينية انها شرك الردا وقسورة الاكدار ورد العجز على الصدر وهو الختم بمراد في الابتداء أو بجائسه نحو قوله تعالى ونحشى الناس والله أحق تحشا ونحو سائل التشم يرجع ودمعه سائل وغيرها قال السيد الشريف بيان الحسنات البديعة بالمطابقة والمقابلة ههنا ليس كما ينبغي لان كلام المصنف

ظاهرا فان شاء المهر بعد وجوده وعند وجود العلة واما توقف وجود المعلول ابتداء على عدم العلة فليس بمعقول وهذا هو مراد المسئد بالوجه الثاني اذ كلامه صريح في أن اليمين ليست سببا للكفارة لانها لا تبقى عند وجود الكفارة لاني ان الكفارة هل تبقى بعد انتقاس اليمين (قوله واقائل أن يقول الاعناق الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى أن ما لاثبات القوة الحكمية والمقصود الاصل منه ازالة الرق اه وبالجمل المراد من الاثبات اثبات الملائم واثباته القوة الشرعية بواسطة ازالة الملك فالفرق واضح (قوله الباب الثاني في المباحث المتعلقة بافادته اللفظ للحكم الشرعي) اشارة الى أن الظرفية في قول المصنف في افادته الحكم الشرعي لادنى نيلس (قوله الا أن الخبر والانشاء الخ) يعني أن عروض القسمة الى الخبر والانشاء لفظ ليس باعتبار افادته للحكم الشرعي بل باعتبار افادته للحكم المطلق فكان الانسب ابرادهما في الباب الاول كالاقسام المذكورة هناك وليس المراد انهما لا يفيدان حكما شرعيا حتى يردان الكلام في الخبر والانشاء الواقعين في الكتاب ولا بد أن يفيد كل منهما حكما شرعيا (قوله بالمفيد ليخرج المفرد) اللام في المفيد للهدو والمراد به المفيد للحكم وبالمفرد ما يقابل الكلام (قوله ضرورة انه) علة للمنفى أعني الانتقاس لا النفي (قوله كفسر الشارع) وكقولنا واجب الوجود

فيه فأى فائدة في المنع واعلم أن لنيت الاحكام بأسبابها أربع طرق الاولى الاقتصار كنبوت الاحكام بالتصرفات الانشائية بلا تحمل مانع الثابتة التبيين وهو تبيين في نافي الحال أن الحكم كان ثابتا من قبل كنبوت حكم الحيض تمام ثلاثة أيام الثالثة الاستناد وهو أن يثبت الحكم بعد زوال المانع مضافا الى السبب السابق كنبوت الملك للقاص بعد الضمان مستند الى الغصب السابق الرابعة الاقتلاب وهو تبدل الحكم الى آخر كتبدل حكم البر في اليمين بعد الحنث الى الكفارة قال (الظاهر أن الضمير للحكم الشرعي الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم) أقول فيه بحث لان من الظاهر المكشوف أن المراد باللفظ ههنا لفظ القرآن لمسا قال المصنف في أوائل الكتاب وفورد اجتهاته يعني اجتهات

وجه الثاني الدواعي اللفظية وهما من المعنوية ثم انه ذكر أصناف البديع بعد ذكر الصع فيكون المراد منها ما رواه على ما هو المعروف في نظائره فلا يستقيم ايراد الترتيب في أصناف البديع اذ هو من الصع ما يستوي قريناه في الوزن والتقفية (قوله فلا بد أن يستعمل

(أو اخبار الشارع) كقولہ تعالى والوالدان برضعن اولادہن (آكد) أي من الانشاء (لانه أدل على الوجود) اعلم أن اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر

أن لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فإذا أريد المبالغة في وجود الأمر به عدل إلى لفظ الاخبار مجازا (وأما الانشاء فالمتعبر من أقسامه ههنا الامر والنهي فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل

لفظ المجاز اعترض عليه بأنه لا حاجة إلى انبات كون بعض المجازات أوضع من الحقيقة لان المراد هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتعامه إرادته بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوح وخفاء ولا يخفى أنه لا يمكن بالدلالات الواسعة وانما يمكن بالالفاظ المجازية لا بخلاف مرادنا لزوم في ذلك فيعدل إليها وأجيب بان الكلام في داعي العدل من الحقيقة فلا بد أن يكون مطابقة الكلام تمام المراد حاصله بالمجاز دونها فيحتاج إلى انبات كون بعض المجازات أوضع دلالة من الحقيقة لئتم التقریب (قوله اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا) أورد عليه بأنه ان أراد بالمعنى ما يفصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالجملة والعلم مثلا فلا يخفى أن الحقيقي أوضح من الشمس والنور ولومع الق

يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العوارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام في اللفظ المفسد للحكم الشرعي وهذا غير متصور فيه فعلى هذا الحاجة إلى أن يقال المراد به احتمال أحدهما ومعنى احتمالهما إمكان انصافهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل بوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بمجذور لا نناقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لان تعريف ولو سلم تخايبه الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ في تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث ام مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بنيت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمتكلم به في خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعي مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الزنا فلا يخفى انه يفيد نبوت الحكم الشرعي من غير أن يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعي أن يجعل الانبات مجازا عن الامر والنهي بجازا عن النهي فيفيد الحكم الشرعي بالبلغ وجهه لانه اذا حكم بنيت الشيء أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الانبات بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته وأما اذا جعل مجازا عن الامر فن أن يتصور الكذب على تقدير عدم الانبات بالفعل قلت نظر إلى ظاهر صورة الخبر فان قلت في مثل والوالدان برضعن الخبر الذي هو مجاز عن الامر أهو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف إلى الثاني وان المعنى والوالدان يرضعن وبعضهم يميلون إلى الاول زعمهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (قوله وأما الانشاء) فهو إما ظلي أو غير ظلي وكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منها في بحث افادة الحكم الشرعي هو الامر والنهي اذ هما مثبتا أكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا صدر بعض كتب الأصول بباب الامر والنهي قال الامام السررسي أحق ما يفيد في البيان الامر والنهي لان معظم الابتلاء بهما ويعرف قهها بتم معرفة الاحكام وتمييز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر في علم المعاني هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أي على سبيل طلب العلو عند نفسه طالبا لافعل واخترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والاتماس بما هو بطريق الخضوع أو التساوي ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للأعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا

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

ينسب
بالبلفظ حقيقة أو مجازا كالجملة والعلم مثلا فلا يخفى أن الحقيقي أوضح من الشمس والنور ولومع الق
يربته وان أراد المعنى الجامع المشترك فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا

معنى الاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح ولا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار منه معقولا قال السيد الشريف العلامة مختار الشق الثاني كما يدل عليه قول المصنف ويكون أشهر

المحسوسات المتصفة بالمعنى

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

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

ينسب الى سوا الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أي تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع في أن الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن الفاعل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كلف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كلف عن النهي ويرد عليه نحو كفف اللهم الا أن يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثاني وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر

فن عرفه بأنه قول الفاعل لمن دونه افعل أراد التروية حقيقة أرادعا وقيل أراد تعريف الامر الذي يجب امتثاله ولا يجب ذلك الا اذا كان الامر أعلى مرتبة من الأمور (قوله مجازا أي تشيرون) في نفس الامر ويجوز أن يكون الامر على حقيقته بناء على أن فرعون أظهر التواضع لملكه لغاية دهشته من أمر موسى عليه السلام كذا في فصول البدائع (قوله والمراد بقوله افعل الخ) أسماء الافعال الدالة على الطلب لمحة بالامر عند الاسولين فلا يضر عدم دخولها في تعريف الامر على أن الكلام في أقسام التظيم القرآني وليس فيه أمر بهذا الوجه والتعميم بقدر الحاجة (قوله على طريقة اشتقاق افعل الخ) لم يرد بخصوص هذه الطريقة لفساده بل نوعها وهو طريقة اشتقاق الامر من المصدر مطلقا في تناول امر الزيدات وأمر القائب والحق ما في ايضاح المفصل من ان افعل علم جنس لكل ما يدل على طلب الفعل من لغة العرب ولا فساد في اختصاص التعريف بلغة العرب لان مقصودهم فهم مراد الالفاظ العربية بمعرفة أحكام الشرع المستفادة من الكتاب والسنة لا غيرها (قوله واحترز بقوله غير كلف عن النهي) قبل الصواب أن يترك هذا القيد وتعتبر الحثية فان الكلف له اعتبار ان أحدهما من حيث ذاته وانه فعل في نفسه ملحوظ بالذات وهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك كفف عن الزنا والثاني من حيث انه كلف عن فعل وحال من أحواله وآل لملاحظته وهذا الاعتبار هو مطلوب في قولك لا تزن فاذا قيل اقتضاء طلب فعل من حيث هو فعل دخل فيه كفف عن الزنا وخرج عنه لا تزن (قوله ويرد عليه نحو اكفف) أي الطلب المستفاد منه لانه بصدد تعريف الامر بمعنى الطلب لا الامر بمعنى الصيغة المقصودة (قوله الا أن يراد غير كلف الخ) يراد غير كلف عن الكفف اللهم الا أن يراد غير كلف عن المشتق منه من حيث انه مشتق منه وأجاب العلامة الشيرازي عن أصل الاعتراض بان المراد أن يكون المطلوب بالامر فعلا غير الكفف الذي لم يشتق منه صيغة الطلب وهذا أعم من أن لا يكون ذلك كفا

الشرعي اما خبرا وانشاء ولا أقل بعده واختيار الشرع أكد قال (والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدر على طريقة اشتقاق افعل من الفعل) أقول لم يرد بالطريقة بخصوص هذه الطريقة لفساده بل نوع هذه الطريقة وهو طريقة اشتقاق الفعل من المصدر مطلقا قال (ثم لا نزاع في أن الامر يطلق الخ) أقول يندفع هذا مع قوله الا أن لا يجعل الامر والنهي الخ قال بعض تراجم المعنى المراد من القول معناه المصدر لا المقول كما خطر ذلك في بعض الاوهام لان ذلك صيغة الامر ويندفع أيضا بان القوم جعلوا الامر والنهي قسما الخاص والخصوص والعموم من أوصاف اللفظ وبأنهم جعلوا هاتين من أقسام الكتاب وفسروا الكتاب باللفظ قال (اللهم الا أن يراد غير كلف عن الفعل الذي اشتقت منه صيغة الاقتضاء) أقول يعني أن الكفف قد يستفاد من جوهر اللفظ نحو كفف وقد يستفاد من الصيغة نحو لا تصرب والمراد من الكفف الذي أصيب اليه غيري تعريف الامر هو الثاني دون الاول

بأن الموسوف نفس الطرفين وهو لا يختلف باختلاف التعبير وعدم صلوح الادل عليه لا ينافي انصافه به وبان كلام من الحركة والزمان مع كونها غير متقاربن يقع موسوفا بحركة سريعة وزمان طويل وبان الدليل لا يتناول أسماء الزمان والمكان رالة لصلوحها للموصوفية

والامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجمهور وعند البعض حقيقة فأي على أنه أي على أن الامر (للإيجاب يدل على إيجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله أمر حقيقة وكل أمر للإيجاب احتجوا على الاصل)

وهو أن الامر حقيقة في الفعل (بقوله تعالى وما أمر فرعون برشد) أي فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للإيجاب (بقوله عليه السلام سلوا كارأيتموني أصلي

والامر والمأمور وغير ذلك وكذا القول بطلان معنى المقول ومعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول أنسب لانه جعل الامر والنهي من أقسام الاشارة والانشاء فهما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان أريد اصطلاح العربية فالتعريف غير جامع لان صيغة أفعال عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاء أو غيره وان أريد اصطلاح الاصول فغير مانع لان صيغة أفعال على سبيل الاستعلاء قد تكون للتهديد والتجيز ونحو ذلك وليست بامر لا يقال المراد صيغة أفعال مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق لاننا نقول حينئذ يكون قيدا لاستعلاء مستدركا وهو ظاهر فان قيل ويرد على عكس التعريف قول الادبي للاعلى افعال تبليغا أو حكاية عن الامر المستعمل في انه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنا مثله لا يعد في العرف مقول هذا القائل الادبي بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر حقيقة) أعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه أراد الاسم دون المسمى كما يقال الأسد حقيقة في السبع مجازي في غيره يعني أن امر حقيقة في صيغة أفعال استعلاء بالاتفاق ويطبق على الفعل مجازا عند الجمهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقد ذهب أبو الحسين البصري الى أن لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والنهي والفعل والصفة والشأن لتردد الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعني مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حدث مخالف للاجتماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة في الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الامر للإيجاب

نحو مقام واسع ومجلس فصح ومنبت طيب والحواب أن المعبر مفهوم اللفظ الدال عليه اذ به يعلم أنه من الحقائق أم من تابعات الفعل وان المبادئ لتصلها بدون اعتبار المعبر ونفسه المقدر يصلح للموصوفة دون المشتقات لانها انما ينتزعا العسل من الموصوف بالنظر الى المبدأ فهي أمر مبهم بالقياس الى ما تختصه من أمور محصلة لها مقصود معناه من رتبة متأخرة وان هذه الاسماء ليست من الصفات المشتقة (قوله في متعلق معنى الحرف) مشعر بان متعلقات معاني الحروف ليست معاني حرفية سواء لو حفظت بخصوصها أو بعمومها بل معاني الحروف روابط بين الالهام غير مستقلة بالمفهوم وبسبب الاتصال

كضرب أو يكون كفالكن يكون صيغة الطلب مستفادا منه نحو كف وهذا معنى ما ذكره بعض العلماء من أن المراد من الكف هو الذي دل عليه الصيغة والدلالة على الكف في الكف بالمادة لا بالصيغة ولا يخفى أن الكلف لا يصار اليه في التعريفات ولهذا ذهب أهل التصديق الى أن هذا الاعتراض وارد وقال بعض الفضلاء الاولي أن يقال ان ابن الحاجب حد الامر باعتبار المعنى القائم بالنفس ولهذا تعرض للاقتضاء دون القول واقتضاء فعل غير كف على سبيل الاستعلاء أمر سواء كان في صيغة مماها أهل العربية أمرا أو نهيا اذا الاعتبار للمعنى دون الصيغة فعلى هذا يكون قوله كف وانزل نهيا وان كان في صيغة الامر نظر الى المعنى كما في قوله تعالى وذروا البيع ولهذا قالوا البيع وقت النداء منهي عنه وقوله عليه السلام دعى الصلاة أيام اقرانك ولهذا قالوا الخائض منهي عن الصلاة في أيام حيضها ويكون قوله عليه السلام لا تترك ولا تكف أمرا وان كان في صيغة النهي لانها بمعنى افعال ولا اعتبار للصيغة على هذا لانه حد باعتبار المعنى ولا يخفى ما فيه من التكلف (قوله بمعنى المقول) وحينئذ يكون لفظ افعال في التعريف بدلا عن القول (قوله لاننا نقول حينئذ يكون قيدا لاستعلاء مستدركا) قال الفاضل الشريف الاستدراك مسموع اذ لا يتبادر من الصيغة الا الطلب وقد يمنع الاستدراك أيضا بناء على جواز أن يكون القيد لدفع الوهم أو مجرد البيان دون الاحتراز (قوله لانه أراد الامر دون المسمى) اعترض عليه بأنه مخالف لعادة المصنف لانه اذا أعاد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول كما مر في فصل ألقاظ العموم وأجيب بان هذا من وضع الظاهر موضع المصهر وما ذكره الشارح نكتة له وأما تلك القاعدة التي مر ذكرها فليست بكلمة (قوله فلم يلتفت اليه) فان قلت من

قال (لاننا نقول حينئذ يكون قيدا لاستعلاء مستدركا) أقول وأيضا الفائدة في اعتبار ما يتبادر منها عند الاطلاق لانه الطلب مطلقا وهو يتناول التذنب بل الاباحة أيضا

للاتفاقيات والقصد اليها أو لا وبالذات وما يعبر به عن تفسير معانيها من الابتداء والانتها والظرفية والاستعلاء فانما هو لازم للمعاني الغير المستقلة بالمفهوم وما يقال من أن معنى من من جزئيات معنى الابتداء مثلا فعنه انه جزئي يدل

قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل ولم يقل افعال بصح نفيه (أي نفي الامر أي بصح لغة وعرفا أن يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهر أن الامر الذي هو مصدر ليس حقيقة في الفعل

الذي هو مصدر ولكن لم يثبت بهذا الدليل أن الامر الذي هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسميته أمرا مجازا اذا الفعل بحسب به) قوله اذا الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الفعل والامر

بالعرض والقول بان معنى الحرف مستقل بالمفهومية باطل بالضرورة (قوله فيستعار التعليل للتعقيب) يعني يستعار التعليل لتعقيب الموت للولادة في المثال المذكور ووجه الشبه هو التعقيب المشترك فينتقل من التعليل الى التعقيب

المطلق ثم منه الى تعقيب الموت للولادة كما ينتقل من الاسد الى الشجاع ومنه الى الرجل ومعنى قوله فان التعقيب لازم الخ انه مشترك بين التعليل وبين المستعار له وهو تعقيب الولادة مثلا وليس المراد أن التعليل يستعار للتعقيب المطلق والالكان مجازا امر سلا باستعمال اللفظ الموضوع للمعروض في العارض أو الملزوم في اللازم (قوله يستعار اللام له) إشارة الى انه ليس في ذلك ادعاء ان التعليل حقيقة في التعقيب حتى يكون هذا الكلام مبنيا على

نزل على أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم أيضا يدل على الإيجاب ضرورة أنه أمر وكل أمر للإيجاب ولا يخفى أنه انما يستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شامل للقول والفعل والقول يكون فعله عليه السلام للإيجاب فرع على كونه أمرا فالخامس أنه اذا نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا أو طبعا أو خاصا به فلا إيجاب اجابا وان كان بنا للمجمل الكتاب يجب اتباعه اجتماعا وان كان غير ذلك فهل يجوز أن نقول حقيقة أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللخالفين مقامان أحدهما الاصل وهو أن الفعل أمر والثاني متفرع عليه وهو أن فعل النبي صلى الله عليه وسلم للإيجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وما أمر فرعون برشيدي أي فعله لانه الموسوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتهم في الامر أن يجيبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة فثبت بهذا النص أن فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للإيجاب كما ثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أي حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعد اثبات الاصل قلت فيه تبيينه على أنه مع ابتدائه على الاصل وثبوتها بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع الإشارة الى الجواب عن احتجابه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول أن الامر حقيقة في القول بخصوص معنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلو

أين يعلم عدم التفات المصنف اليه وهو اتفاقا وعند البعض حقيقة فعل ذلك لكون اللفظ حقيقة للقدر المشترك قلت عدم الالتفات يفهم من قوله في الجواب لان الاشتراك خلاف الاصل اذ معلوم أن خلاف الاصل هو الاشتراك اللفظي لا المعنوي (قوله عند من يقول بعموم المشترك) قيل تقريره هكذا وكل ما يطلق عليه الامر للإيجاب فلا جمع بين معنيي المشترك وفيه بحث لان الدلائل الدالة على أن الامر للإيجاب لا يدل على أن كل ما يطلق عليه الامر له لانه يطاق على الشأن والقضية والشي لا يقال الكلام مع من يقول بالاشتراك اللفظي بين القول والفعل فقط لانا نقول القول بذلك لم يتعلق بتقرير المبحث بل المفهوم مما ذكر هناك أن القائل بالاشتراك بالاشتراك اللفظي قائل بالاشتراك بين الخمسة والصواب أن يفيد موضوع الكبرى الكلية بما يخرج غير القول والفعل (قوله فان كان سهوا أو طبعا أو خاصا به فلا إيجاب) الاول كالدلائل كسهوه عليه السلام في الصلاة والثاني كالاكل والشرب ونحوهما والثالث كالصهي والتسجد والسواك والتزويج فوق الاربعة (قوله وان كان بنا للمجمل الخ) كقطع عليه السلام يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا أيديهما (قوله لانه الموسوف بالرشد) قيل فيه نظر لان الرشد بمعنى الصواب قال تعالى تحروا رشا أي صوابا والقول بوصف بالصواب وجوابه أن المذكور في الصحاح وغيره أن الرشد خلاف الغي ولا يخفى أن الموسوف به حقيقة هو الفعل فلما استعمل في موضع معنى الصواب فعلى المجاز دفعا للاشتراك (قوله فان قلت أي حاجة الخ) انما لا يحتاج الى الاحتجاج على الشرع اذ ثبت أول أن الامر مطلقا أعم من القول والفعل فيفسد الوجوب والافادة الامر القولي للوجوب لا تستلزم افادة الفعلي له (قوله بخصوصه اتفاقا) قد سبق أن البعض قالوا بالاشتراك المعنوي دفعا للمجاز والاشتراك اللفظي وحينئذ لا بد للاحتجاج الاول على بطلان الاصل الاعلى قول من يقول بالاشتراك اللفظي الا أن ذلك القول لما كان قول شردمة مخالفا للاجماع

المرجوح من المذهبين المعروفين من أن الاستعارة مجاز لغوي أو عقلي بالتصرف في أمر معنوي حيث يجعل ما ليس بتعليل تعابلا فيستعمل اللفظ على أنه حقيقة فيه بل يستعار التعليل للتعقيب الخاص بجماع التعقيب المطلق اللازم لكلهم مما يجعل أفراد التعقيب

يورد ههنا من أن التعقيب
انما هو للمعلول واللام
موضوعة للعلية وتقرير
الدفع أن اللام ليست
موضوعة لمطلق العلية
بل لعلية الفرض وهي
وان كانت متقدمة على
الفعل في الذهن بحركة
للفاعل باعثة له اليه لكنها
معلولة للفعل في الخارج
واعترض عليه بان معنى
التعليل بيان العلية
لا المعالوية فاللام انما
تدل على أن مجرورها علة
سواء كان معلولا باعتبار
آثر كافي ضررته للتأديب
أولا كافي فعدت عن
الحرب للعين وكونه علة
غائبة كافي في اعتبار
الترتب على الفعل من غير
اعتبار كونه معلولا
وأجاب عنه السيد
الشريف قدس سره بأنه
إذا كانت اللام موضوعة
لمطلق العلية لم يصح
استعارتها من الغرضية
لترتيب المسوت للسوادة
وكون الغرضية مندرجة
تحتها وفردا من افرادها
لا يجدي نفعه لان اللفظ
انما يستعار عما هو موضوع
له لا من افراده فالحق أن
اللام الداخلة على الفرض
داخلة حقيقة على المعلول
فان قيل قد صرح الشيخ
الرئيس أن للعلية الغائبة عما هي
قد يكون واقعا في السكون أن تكون معلولة لان المعلولة لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما عسى

كان حقيقة في الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاختلافه بالتفاهم فلا يرتكب الابدليل
والجواز ان كان خلاف الاصل الأنا راجع على الاشتراك لكونه أكثر وانما قيدنا بقولنا انه موضوع
بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة في أمر من مختلفين لا يوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا
للقدر المشترك بينهما كالحیوان فانه حقيقة في الانسان والفرس وليس مشترك بل هو متواطئ الثاني أن
الامر لو كان حقيقة في الفعل لما صح نفيه عنه لان امتناع النفي من لوازم الحقيقة واللام باطل
للقطع بان من فعل فعلا ولم يصد عنه سبغة افعال يصح عرفا ولغة أن يقال انه لم يأمر والدليل الاول اعم
لان الثاني انما يدل على أن الامر الذي هو مصدر لا يطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعني مصدر فعل حتى
يشق منه أمر بمعنى فعل وبأمر بمعنى يفعل ولا يدل على أن الامر الذي هو اسم مصدر لا يطلق حقيقة على
الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشأن ذكره في الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ما سبق من أن الامر
يطلق حقيقة على نفس سبغة افعال استعماله وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم
والثاني مصدر بعزلة القول والخبر والخلاف في أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعني
الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل بفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بان سبغة
الفعل أمر ا كافي قوله تعالى وما أمر فرعون برشد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم
لم يثبت اليه (قوله لكونه أكثر) أي لكون المجاز أكثر في الاستعمال حتى قال ابن حني أكثر اللغة
مجاز وهذا حل اللفظ على الاغلب وهو مقبول بالاشبهه وليس من قبيل الترجيح لكثرة الشهود (قوله
وانما قيدنا الخ) فان قلت لا احتياج الى هذا التقيد لان الخصم لا يقول بالاشتراك المعنوي فكونه
حقيقة بينهما يوجب الاشتراك اللفظي قلت المقصود اقامة البرهان على بطلان الاصل لا بمجرد التزام
الخصم (قوله فانه حقيقة في الانسان والفرس) اذ لم يرد به كل منهما بخصوصه وانما اذا أريد بالخصوص
كان مجازا لما تقرر أن ذكر العام واردة الخاص من حيث خصوصه انما هو بطريق المجاز (قوله الثاني
أن الامر) اعترض ابن الحاجب على هذا الاستدلال بان صحة النفي موقوف على معرفة المجاز فلو عرفناه
بصحة النفي لزم الدور وبوابه أن معرفة كونه مجازا في الحال موقوف على صحة النفي في مجاز استعماله
العرب وذلك لا يتوقف على معرفة كونه مجازا في الحال فلا دور واعترض الفاضل المشرف بأنه ان أراد
أنه يصح نفي كونه موضوعا فهو اول المسئلة فالخصم كيف يسميه وان أراد أنه قد يطلق الامر ويصح نفي
الفعل من أن يكون مرادا فلا يخفى أنه لا يصح دلالة على المجازية انتهى وقد يجاب عنه بان المراد صحة
نفي الامر عن الفعل الصادر عن شخص بأنه لم يأمر لغة وعرفا ويستدل به على عدم كونه موضوعا ولا
خفاء في التعابير بينهما (قوله ولا يدل على أن الامر الذي الخ) لان صحة النفي لا يتصور في هذا ضرورة أنه
لا يمكن الاشتقاق منه حتى يقال انه لم يأمر وفيه بحث لان صحة نفي الحقيقة لا يتوقف على جواز
الاشتقاق ألا يرى أن صحة نفي الاسد عن الرجل الشجاع وان لم يكن بطريق الاشتقاق كان يقال مثلا لم
قال (فانه حقيقة في الانسان والفرس) أقول انما يكون حقيقة فيهما اذا أريد به كل منهما بالخصوص
حتى لو أريد بخصوصه كان مجازا فيهما كما مر ارا أن ذكر العام واردة بخصوصه مجاز ولا بخصوصه
حقيقة قال (لقطع بان من فعل فعلا ولم يصد عنه سبغة افعال يصح عرفا ولغة أن يقال انه لم يأمر)
أقول ان قيل ان أراد بقوله لم يأمر لم يستعمل سبغة الامر فلم يكنه لا يقيد ارا لا يلزم منه أن
لا يكون الفعل أمرا مطلقا وان أراد أنه لم يستعملها ولم يصد عنه ما يسمى أمرا ممنوع بل اول المسئلة

السبب
الرئيس أن للعلية الغائبة عما هي
قد يكون واقعا في السكون أن تكون معلولة لان المعلولة لازمة لها بحسب الوجود قلت نعم لكن وضع اللام انما هو بالنسبة الى ما عسى

للزوم التكرار والتناقض ولو أفاد الترتيب لتناقض قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة في سورة البقرة وعكسه في الاعراف لاتحاد القصة التي غير ذلك (قوله بين المتصددين الخ) الاولى في المتحددين والمراد في التعبير بلفظ التثنية لان الالف لا يزداد الا في آخر الاسم الا انه لما كان الاسم دالا عليهم جامع الاسم مثله فكانه ذكر اللفظ الآخر ووقع الالف بينهما (قوله وقولهم الخ) اشارة الى انه ليس بحديثهم هذا اللفظ وانما الحديث غيره وعبارة نقرأ الاسلام رحمة الله والوا وقال صاحب الكشاف في شرحه أي قال أهل اللغة وقيل عليه ان هذا من موارد الاستعمال أيضا والوجه في جعله وجها مستقلا الاعلى المطلوب وأجيب بان هذا مما نص القوم على معناه بحيث يقيدان الواو لمطلق الجمع دون الترتيب (قوله أي لا تجمع بينهما) هذا اذا كان شرب منصوبا فانه يدل على النهي عن الجمع بينهما دون انفراد كل منهما باضمار ان فيكون

لا ينافي كون الفعل لايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون انه يجب علينا اتباع النبي عليه السلام في أفعاله التي ليست بسهولة ولا طبع ولا اختصاصه بل للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتجاج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيجاءهم به اهتمام وأما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتوني أصلي وهو صبغة الامر لا من نفس الفعل والامر احتج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والا قرب أن يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل والموجب هو القول لا غير ثم عارض نفسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي يا صحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم أقفوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم على القائلين نعالكم قالوا رأيناك أنك تقبت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتاني فاخبرني ان فيهما قدر اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قدرا فليصل معهه وليصل فيهما وبما روى انه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فانكروا عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أياكم مثلني بطعمي ربي وبقيتي فلو كان الفعل موجبا

فان الدوال الاربع موضوعه للدلالة على المعاني مع انه اليست من جنس القول (قوله مستفاد من قوله عليه السلام الخ) لا يقال المستفاد من ذلك القول وجوب الكيفية أعني وجوب القضاء مرتبا فان هذا هو المتبادر من ظاهر الحديث والمستفاد من الفعل نفس وجوب الصلاة لانا نقول بل المستفاد من ذلك القول وجوب المقيد والتقييد معا كيف ولو اختلف الموجب لم يصح أصل الاحتجاج على الفرع على أنه اذا دل الفعل على الوجوب فلا بد أن يدل الفعل المقيد على وجوب القيد أيضا كما أن الامر بالفعل المقيد كذلك فان الفعل عندنا زاعم بميزة الامر بل هو هو (قوله بعد قوله وأطيعوا الله الآية) يعني أنه لو استفيد ايجاب الفعل من نفسه لكان وجوب اطاعته عليه السلام في أفعاله مأمورا به بهذه الآية فلا يحتاج لايجاب قضاء الصلوات مرتبة الى قوله عليه السلام صلوا كما رأيتوني أصلي (قوله تسامح) أجاب صاحب الترجيح بان المصدر أعني الايجاب مضاف الى المفعول والمراد بفعله هو الفعل الذي استفيد من الحديث لا مطلق الفعل والمعنى ايجاب الرسول عليه السلام فعله علينا ثبت بقوله عليه السلام صلوا وهو أمر لا فعل فلم يثبت الوجوب بالفعل بل بالامر وقد يقال في قول شارح والا قرب اشارة الى توجيه كلام المصنف بالوجه المذكور (قوله ثم عارض الخ) اشارة الى ان قوله على أنه الخ معارضة ويمكن أن يجعل معارضا أي لان سلم أن ما ذكرتم يدل على وجوب المتابعة فان النبي عليه السلام أنكر صوم الوصال وخلع النعال مع أن كلامهما فعل (قوله بطعمي ربي وبقيتي) حملها بعض العلماء على حقيقة الاطعام والاسقاء بناء على أن اللفظ لا يتصرف عن الحقيقة الادلل وهو بعيد اذ لا يوجد حينئذ صوم وصال واختار أن المراد بهما الغذاء والرحا من المعارف ولذا المتابعة وفيضان الالطاف الالهية وما يتبعها من المسرات المغنية عن الغذاء الجسماني كما قيل

لها أحاديث من ذكر كرا تشغلها * عن الشراب وتلهيها عن الزاد لها بوجهن فور استضى به * ومن حديثك في أعقابها هاد

في معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أي لا يمكن من ذلك الجمع بين هذين الفعلين وإذا كان مرادهم يدل على النهي عن الاول والباية الثاني وإذا كان يحجز وما يدل على النهي عنهما جمع الواو على

وموجبه التوقف عند ابن مريج حتى يثبت المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي سنة عشر (الايجاب كقوله تعالى واقبلوا
الصلاة التذنب كقوله تعالى فكان يوم التاديب كقوله عليه السلام كل

واشهدوا اذا تباعدتم
الاباحية نحو كلوا
التهديد نحو وعموا
شتم الامتنان نحو كلوا
مما رزقكم الله الاكرام
نحو ادخلوها بسلام
آمنين التمجيز نحو فأتوا
بسورة التخيير نحو
كوفوا سرده الالهانة
نحو ذق انك انت العزيز
الكرام النسوية نحو
اسبروا اولادكم
الدعاء نحو اللهم
اغفر لي التمني نحو
الاية الليل الانجيلي
الاحتمار نحو القوا
ما اتم مقرون التكوين
نحو كون فيكون (قلنا
لوجب التوقف هنا
لوجب في النهي لاستعماله
في معان) وهي التعريم
كقوله تعالى لا تأكلوا
الربا والكرهه كالنهي
عن الصلاة في الارض
المقصوية والتزني نحو
لا تغنن نسكتر والتخفيف
نحو ولا تغدن عينيك
النصب للمصرف وعلى
الرفع للاستثنائي وعلى
الجرم لعمد فقد تلاعب
الالفاظ والمعاني بتلاعب
الاعراب الذي هو دليل
القاري ومصباح سبيل
الساري وعليه تبادل
المعاني وتخاليف المباني

لما انكر عليهم ونعم ما دل الامام الغزالي انهم لم ينبعوه في جميع افعاله فكيف ساوا تباعدهم في البعض دليل اولم
يصرفنا لفهم في البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ما هو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في
بيان ما هو المدلول الحقيقي لمسماه اعني لصيغة افعال وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن مريج من اصحاب
الشافعي الى ان موجب الامر أي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقية
اتفاقا وبعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى ان
يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لاني تعيين الموضوع له لانه عنده موضوع
بالاشترك اللفظي للوجوب والتذنب والاباحية والتهديد وذهب الغزالي وجاعة من المحققين الى
التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط او التذنب فقط او مشترك بينهما لفظا (قوله التاديب)
هو قريب من التذنب الا ان التذنب ثواب الاخرة والتاديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا
الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف وقوله كوالا امتنان على العباد بشرية قوله مما
رزقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة لا كرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجيلي أي انكشفي
جعله للمعنى لانه استطال تلك البسلة حتى كان انجيلها بالصبح من قبيل المعالجات التي لارجاء في حصولها
وقوله القوا احتقار اسهر الصخرة في مقابلة المجزة الباهرة بدلالة الحال والتسكين هو الابدان (قوله قلنا)
أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم

اذا اشتكت من كلال السير واعدتها روح القدرم فقبيا عند مبعاد

(قوله لما انكر) فيه اشارة الى دفع ما يقال من ان الانكار ليس للجناب بل لذاتها حتى تضع المعارضة بل
لامر زائد هو ترك السكينة والتعجب عما ينافي الصلاة في الحديث الاول وتحقق الاختصاص في الثاني
ووجه الرد ان الانكار لو كان لامر زائدا لما انكر بل بين تحقق العلة والخصوص قيل وايضا هذا الدليل
مشترك الا انهم بان يقال لو لم يكن موجبا لاتباع لما اتبعوا في الصلاة وفهم وجوب الاتباع دليل عليه
ورد بان اتبعهم رضوان الله عليهم اجمعين في فعل واحد لا يدل عليه بل هو ان يكون بطريق التذنب ولا
نسلم فهمهم وجوب الاتباع ولو سلم ذلك فلان سلم انهم فهموه من الفعل بل هو من قوله عليه السلام صلوا
الحديث (قوله أي الاثر الثابت به) دفع لما يتوهم من ظاهرا الكلام من ان التوقف مدلول حقيقي
لمسمى الامر (قوله محتملا لمعان كثيرة) الظاهر ان ليس المراد من احتمال المعاني الكثيرة الاحتمال
للمعاني الحقيقية والمجازية بل محان الحقيقة على المجازية منها عند عدم القرينة كتعيينه عندها بل
المواد احتمال المعاني الحقيقية ضرورة انها متعددة أيضا كابدل عليه قوله لانه عنده موضوع بالاشترك
اللفظي الخ ويمكن ان يقال الاحتمال عنده مطلقا يوجب التوقف واهذا رد عليه بان الاحتمال انما
ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور ثم ان احتمال القرينة يكفي لاحتمال المجاز (قال المصنف وهي ستة
عشر) زادت في فصول البديع خمسة معان الانذار كاذكرو والاطعام أي الاسكان نحو فأت بها من
المغرب ويختص بموضع المناظرة بخلاف التمجيز والتخيير نحو اجمعهم وبأبصر والاختبار نحو فليضكوا
فليسلا وليبكوا كثيرا والتماس (قوله احتقار بصخرة الصخرة) الفرق بين الالهانة والاحتقار ان

(أبطل دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان الخ) أقول فيه بحث لان عبارة التصفح
هكذا لوجب التوقف ههنا لوجب في النهي لان استعماله في معان ولان النهي أمر بالانتهاء فلا يبقى

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

واحسن اعم نفضل الى غير ذلك من الص والمختلفة ولا يعرف مثل ذلك في غير اللغة العربية (قوله فلهذا لا يجب الترتيب الخ) أي لا يجب الترتيب في الوضوء وتعاطف

استدلالا لهذا الآية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية وقد يقال ان الشافعي إنما أخذ الترتيب من السنة ومن سياق الترتيب وتأنيده وذلك لان الله تعالى ذكر الوجوه ووزنه فعول كروس وذكر الابدى ووزنها افعال كارجل والمغسولين وقطع النظر من النظر فيرسلوا لان الحكمة في ذلك التنبه على الترتيب لكان الاحسن بالبلاغة ان يقال وأيديكم وأرجلكم وامسحوا برؤسكم كما يقال رأيت زيدا وعمرا ودخلت الحمام ولا يقال رأيت زيدا ودخلت الحمام ورأيت عمرا ولو قيل لكان فصحة في الكلام ومن أحسن من الله قبلا قلنا انحصار النكتة فيه على ذلك ممنوع فقد قال صاحب الكشاف وغيره الارجل من بين الاعضاء الثلاثة المغسولة ثم غسل بصب الماء عليها وكانت مظنة امراف الماء المذموم المنهى عنه فعطف على الثالث لا لجمع ولكن لبينه على وجوب الاقتصاد في صب

الضروري بان ليس موجب افعال ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل ثم أبطل المقدمة بقائه بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق الانفاط بان لا يصدق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني أن الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لاندي أن الامر يحكم في أحد المعاني بحيث لا يتحمل غيره أسلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغبر وعذ ظهور البعض لوجه للتوقف بل يحتمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر أما أولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في أن المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل والتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فنأين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعال ولا

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

الفرق بين افعال ولا تفعل وقد صرح نفسه في التوضيح بان قوله ولان النهي عطف على قوله لاستعماله في معان فيكون دليلين بشئ واحد ثم لا يخفى أن هذه الشرطية قياس استدثاني يستثنى منه نقيض الثاني ذكرت على سبيل المعارضة وقوله لاستعماله في بيان الملازمة وكذا ما عطف عليه وقوله فلا يبقى الفرق بين افعال ولا تفعل بيان لبطلان الثاني فكأنه قال لوجه القول بالتوقف في الامر كما هو مدعى ابن مريج اذ لو وجب التوقف فيه لوجب في الشيء أيضا والثاني باطل فكذا المقدم أما الملازمة فلوجهين الاول أن علة التوقف في الامران كان استعماله في معان فهي بعينها موجودة في النهي والثاني أن النهي صورة أمر بالانتهاء معنى فيكون حكمه أيضا لان العبرة بالمعاني لا الصورة وأما بطلان الثاني فلا يستلزمه أن يبي فرق بين افعال ولا تفعل وهو يدعي البطلان فظهر أن جل الشارح قول المصنف رحمه الله تعالى لو

الماء عليه او قيل اني السكعين غني بالغاية اما طه لظن طان يحسبها الممسوح لان المسح لم يضرب له غايه في الشريعة ولئن أفاد ذلك فلا يدل على الوجوب المتنازع فيه هذا والمعنى أنه لما ثبت أن الواو لم يطبق العطف لتظافر الأدلة عليه

تفعل

و بيان العاقبة نحوولا نعدوا والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفاعة نحو والهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشى في نعل واحد
 (ولان النهى امر بالانتهاء) عطف على قوله لا تستعمله في معان (فلا يبق الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجبهما التوقف
 والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بدنه (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) يمكن ان يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه
 الاحتمالات يجوز ان لا يكون زبديا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر وهو عين مذهب السوفسطائية النافين حقائق
 الاشياء ويمكن ان يراد حقائق اللفاظ اذ ما من لفظ الاوله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فان اعتبرت هذه
 الاحتمالات مع عدم الفرقة تبطل دلالات اللفاظ على المعاني الموضوع لها (وأبضالم تدع انه محكم وعند العامة موجبه واحدا
 الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحه عند بعضهم اذ هي الادنى والتدب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وأدناه التدب
 والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم) يفهم من هذا الكلام خوف
 اصابت الفتنة أو العذاب بمخالفة الامر اذ لو لا ذلك لخرق القبح التحذير فيكون

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

تفعل وأمانيا فلان الاحتمال في الامر والنهى احتمال ناشئ من الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع
 أو الشروع وكثرة الاستعمال فاین هذا من احتمال تبدل الاشخاص أو احتمال اللفاظ لغير معانيها
 الحقيقية عند الاطلاق (قوله و بيان العاقبة نحوولا نعدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها
 لا نعدوا واطلق أنه سقط ههنا من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا و بيان العاقبة نحوولا
 نعدوا الله عاقلا عما يعمل الظالمون والياس نحو لا نعدوا (قوله وهذا الاحتمال) أى اعتبار
 والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أى أكثر العلماء ان موجب الامر واحد لان القرض
 من وضع الكلام هو الالفهام والاشترالك محل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا يبنى القول باشتراك
 لفظا بين الوجوب والتدب على ما نقل عن الشافعي رحمه الله أو بينه ماو بين الاباحه أو بين الثلاثة و بين
 التهديد على ما ذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا يبنى القول باشتراك معنى بين الوجوب
 والتدب لان موجبه واحد وهو الطلب جاز ما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب
 والتدب والاباحه على ما ذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الاذن في
 الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة في ذلك الواحد على ثلاثة

فعل نقض الشارح بالنسبة الى النافين للتوقف في النهى (قوله وأمانيا فلان الاحتمال الخ) قيل
 ما عدا الوجوب والاباحه والتدب والتهديد احتمالات مجازية في الامر لا يذهب اليها لولا الدليل
 الصارف فيندفع اعتراضه بالفرق بين الاحتمالين قال جدي في فصول البدائع والفرق بان لهذا
 الاحتمال بخلافهما دليلا كالوضع ممنوع والافلاكلام وكالشروع وكثرة الاستعمال غير مفسد لانها
 في المعاني المعلومة مجاز يتما أكثر من أن تحصى وأوفر منها في أكثر هذه المعاني ولان الاشياء كما يحتمل

وجب التوقف ههنا لوجب في النهى لا تستعمله في معان على نقض الدليل وحمله قوله ولان النهى امر
 بالانتهاء على المعارضة بعد ما رأى قوله عطف على قوله لا تستعمله في معان مما لا ينبغي أن يصدر مثله من

الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اراد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى
 اذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفي الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحه فعل أو تدب وان أوجب ذلك فهو
 المدحى فعلم ان المراد بالامر ما ذكرنا بالفعل (وما منع أن لا يصح اذا أمرت) فالذم على تركه بوجوب الوجوب (وإنما قولنا الشيء) اذا
 أردناه أن نقول له كن فيكون (وهذا حقيقة لا يجاز عن سرعة الابدان) ذهب الشيخ الامام أبو منصور إلى أن هذا مجاز عن سرعة الابدان
 والمراد التمثيل لاحقية القول وذهب نحر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان أجرى الله تعالى سنته في تكوين الاشياء ان
 يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والاسوات وعلى المذهبيين يكون الوجود مراد من هذا الامر
 اما على المذهب الثاني فظاهر وأما على المذهب الاول فلانه جعل الامر فرقة فلا يجاد ومثله سرعة الابدان بالحكم بهذا الامر
 وترتب وجود المأمور به عليه ولو لان الوجود مقصود من الامر لصح هذا التمثيل (فيكون الوجود مراد بهذا الامر) أى أراد الله تعالى
 انه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فكذا في كل أمر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أى يكون الوجود مراد في كل أمر

من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل أي كن فاعلا للصلاة وزك أي كن فاعلا للزكاة فثبت ان كل امر امر
بالكون فيجب ان يتكون ذلك الفعل (الان هذا) أي كون الوجود مراد من كل امر (بعدد الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت
الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيره من النصوص) كقوله تعالى أفعصبت امرى وقوله واذا قيل لهم اركعوا

٥٤

لا يركعون (وليعرف فان

كل من يريد طلب الفعل

جزما يطلب بهذا اللفظ

فلا يجب الترتيب في

الوضوء والابتنم الزيادة

على الكتاب بالدليل

الظني فيكون لتعليل

السلب فان قيل الفاء

للتعقيب من غير تراخ

وهو يفيد وجوب غسل

الوجه عقب ارادة

القيام الى الصلاة من غير

فصل فيجب الترتيب في

السواقي لانه لا قائل

بالفصل أحب عنه

المصنف بان المذكور

بعد الفاء حرف الواو التي

هي لمطلق الجمع فلا يكون

المراد الا فاعلوا هذه

الاعضاء وجميعها

برؤسكم عقب القيام

الى الصلاة من غير تعرض

للترتيب فبما وثباتنا بين

الاعضاء المفصلة وغيرها

ولا بين غسل والمص

ومنع دلالة الفاء الجزائية

على لزوم تعقيب مضمون

الجزء بمضمون الشرط

من غير تراخ مكروه

صريحه لكن اللزوم

تعقيب القيام الى الصلاة

بإقامه وظيفه أعضاء

مذاهب فقال بعض أصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجوب الفعل وأدناه المتيقن باباحته وقال
أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله انه التندب لانه لطلب الفعل
فلا بد من رجحان جانبيه على جانب الترك وأدناه التندب لاستواء الطرفين في الاباحة وكون المنع عن
الترك أمر ازيدا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل في الاشياء
الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فن جعله للاباحة أو التندب جعل النقصان أصلا والكمال
تابع وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بان ترجيح اعرض عنه المصنف وتعمدنا بالنص ودلالة
الاجماع اما النص فآيات منها قوله تعالى فليجسدوا الذين يخالفون عن أمره أن نصيبهم فتنه أو نصيبهم
عذاب اليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعرا بالمعية تخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنه في الدنيا أو العذاب
في الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهي ترك المأمور به كان موافقته الايناس به لانه المتبادر
الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيقته ولا جله على غير ما هو عليه بان يكون للوجوب أو التندب متساويا
على غيره يقال خالفني فلان عن كذا اذا اعرض عنه وأنت قاصد اباه مقبل عليه فالمعنى يخالفون
المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبي صلى الله عليه وسلم ويجوز أن يكون على تضمين المخالفة بمعنى
الاعراض أي يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتخدير عن مخالفة الامر وانما
يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنه أو العذاب اذا لمعنى للتخدير عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في

تبدلها يحتمل كثره تبدلها أيضا فن ابن علم الشيوع والكثرة ههنا ودونها انتهى (قوله وأدناه المتيقن
اباحته) اعترض عليه باننا لا نسلم ان أدنى الطلب الاباحة لوجوب مرجح للطلب فالأولى أن يقال في دليله
انه لا بد من لوجود الفعل بقينا وأدناه الاباحة (قوله منها قوله تعالى فليجسدوا الذين يخالفون عن أمره)
اعترض على الاستدلال بهذه الآية بانها انما تدل على كون لفظ الامر حقيقة فيما يفيد الوجوب وهو ليس
بمحل النزاع انما النزاع في صيغته هل يكون موجبا للوجوب أو غيره ولا دلالة في الآية عليه وأجيب بان
الامر على ما أشار اليه الشارح فيما سبق حقيقة في الصيغة كما يكون حقيقة في الاقتضاء فيكون في الآية
دلالة على المتنازع فيه وفيه نظر لان الامر في الآية على ما سنذكره مصدر فلا يدل على المتنازع فيه
الا اذا ثبت التلازم بين كونها للوجوب فتأمل (قوله أي يعرضون عن الامر) اعترض عليه بان
المفهوم من كلامه انه على توجيحه التضمن لا يحتاج الى ذكر المخالف بالفتح ومن البين ان التضمن
لا يدفع ذلك لانه انما يكون لو كان معنى التضمن الفاء المضمن فيه بالكلية وجعله بمعنى المتضمن كما
يشعر به تفسيره وجعله بهذا التفسير مقابلا للتوجيه الاول مع أن الظاهر انه على التضمن أيضا وقد
يجاب بان التفسير الواقع في التضمن بيان لما حصل المعنى وتصويره ويكفي فيه تعلق الجار بما في ضمن
ما قبله ولا يلزم تقديره في نظم الكلام وتطيره العطف من جهة المعنى بخلاف التوجيه الاول فان عن
أمره وقع هناك لا يفقد المتعلق المطلق في نظم الكلام تاما أو خاصا على الرأيين (قوله وانما يحسن
ذلك اذا كان فيها خوف الفتنه أو العذاب) اعترض عليه بان حسن التخدير قد يكون لاستلزام المخالفة
الملازمة والملازمة قد تكون في ترك غير الواجب أيضا وجوابه يفهم من قوله فيما سبأني انك ما لزمتمني

مخالفة

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

وذروا البيع (قوله لا بالقرآن) أي بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله لان الحكم فيه كونهما من الشعائر وهو لا يحتمل

الترتيب لانه في الفعل لافي العين الأثرى ان المروة من الشعائر في كل زمان كان الصفا فيه منها فلا معنى لتقديم أحدهما على الآخر في

هذا الحكم (قوله لغبر المدخول بها) يفيد به لان المدخول بها يقع عليها الثلاث بالاتفاق لمصادمة الأخيرين المحل المحتمل لها لوجوب العدة

فيها وهو اثر الشكاح (قوله باطل) وذلك لان ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو لا يوجب كونه مستفاداً منه بل وفوق
الواحدة مبناه ان تعلق الاجزى بالشرط على التعاقب يوجب الترتيب في الوقوع

الثانية والثالثة المحل في
صورة تقديم الشرط وأما
في صورة التأخير فلا يتم
التعليق الا عند تحققه
لوجود مغير للكلام في
آخره فيقع الثلاث كلها
(قوله عنده) فيديه لان
التعليق عندهما يكون
جمله حيث قال في الهداية
ان الواو للجمع المطلق
فتعلقت به جملة (قوله
كالمتجز عند الشرط)
اشارة الى نقض ما أورده
الزاعم (قوله فعند الشرط
يقع الثلاث) أوجب عنه
بالفرق بين ما نحن فيه وما
قاساه عليه بأنه يمكن فيما
نحن فيه ان تعلق الاجزى
المستكثرة بشرط متحد
لا يتقدير مثله لكونه
خلاف الاصل لا يصار
اليه الا عند الضرورة
وقال شمس الأئمة ما قاله
أبو حنيفة رحمه الله
أقرب الى مراعاة حقيقة
اللفظ لان المقفوظ يصير
طلاقة عند وجود الشرط
وقوع البناء الوقوع على
هذا التكلم و ذكر
المصنف الفسوق بين
الصورتين في قوله وقد
تدخل بين الجملتين الخ
ورج قوله ونسبهما الى
الزعم ولهذا استكت عنه
ههنا كنفاجاً سبأني

مخالفة الامر خوف الفتنة أو العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في تركه غير الواجب
لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو اول المسئلة وعين النزاع
وعلى تقدير كون امره عاماً وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لا نقول لا
نزاع في أن الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقريته السابق وانه لا معنى
ههنا للتسبب أو الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على
معهود فيكون عاملاً مطلقاً وعلى تقدير كونه مطلقاً يتم المطلوب لان المدعى ان الامر المطلق للوجوب ولا
نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازاً بمعنى القران والا فرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة
الامر والحق الوعيد فيها فيجب أن يكون مخالفة الامر حراماً لا واجباً بل هو واجب ليعيد التهديد
ومنها قوله تعالى وما كان المؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير
في لهم مؤمن ومؤمنة جمع لعمومها بالوقوع في سياق التنقيح في أمرهم الله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى

السجود نقلاً من التورم (قوله وهو اول المسئلة) يمكن دفعه بان الحكيم لا يطلب الحذر عن شيء وان لم يوجبه
الا لان فيه توقع مكروه ولا توقع الا لكونه تركاً للواجب (قوله بقريته السابق) يعني قوله تعالى ان
نصيهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (قوله وانه لا معنى للتسبب أو الاباحة) قيل لا يلزم من هذا كونه
للايجاب لجواز أن يكون لتهديد وليس بشيء اذ بعد تسليم كون التهديد معنى حقيقياً للامر لا معنى له ههنا
أسالان المهدي عنه عين مدلول جوهر الامر كافي قوله تعالى اعلموا ما تشاء والحذر عن مخالفة الامر ليس
بما جدد عنه بل عدمه فليفهم (قوله وأمره مصدر مضاف) لفظ امره بالجر على الحكاية وهو
جواب عن منع عمومه ان هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق ولا يحتاج أن يخصص امره قصده
غير الوجوب بمعنى القران لان العموم اللازم انما هو بالنظر الى افراده حقيقة والامر فيما ذكر
مجاز (قوله وعلى تقدير كونه مطلقاً يتم المطلوب) فيه بحث لان المطلق في المدعى بمعنى المطلق عن
القران والمطلق في التقدير ليس بهذا المعنى فكيف ثبت المطلوب على ذلك التقدير (قوله
والاقرب) انما قال الاقرب لانه لا يحتاج الى جعل فليحذر للوجوب بخلاف الاول على زعمه
(قوله وفي أمرهم الله ورسوله) فيل المراد من الامر الشأن على ما هو الظاهر من الكشاف أو المصدر
بمعنى القول وهو مضاف الى المفعول حينئذ لا حاجة الى جعل هذا الضمير لله ورسوله حتى يكون فيه

مشبه فلنامل قال (وهو ممنوع) أقول أي كون امره في الآية عاماً ممنوع بل هو مطلق ما بينا وال
بعض الاوامر ولا نزاع في كون بعضها للوجوب قال (بقريته السابق) أقول يعني قوله تعالى ان نصيهم
فتنة أو يصيبهم عذاب أليم قال (وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود الخ) أقول هو بالجر
على الحكاية أي هذا اللفظ الواقع في الآية عام لا مطلق لما تقر في موضعنا ان المصدر المضاف الى
المعرفة بلا دليل على معهود من صبغ العموم هذا جواب عن قوله وهو ممنوع بل هو مطلق قال (وعلى
تقدير كونه مطلقاً يتم المطلوب) أقول فانك قد عرفت أن الكلام ههنا في صبغة الامر فاذا لم يكن لفظ
الامر المذكور في الآية المتناول للصبغة عام لم يصح العموم اذ قيل كلمة صبغة امره للوجوب بل يجب
تخصيصه بالمطلق عن القرينة حينئذ يمكن في الاستدلال ذكر أمر مطلق لا عام فاندفع أولاً ما قيل ان
قوله وأمره مصدر مضاف الخ انما دل على أن موجب الامر الذي هو المصدر للوجوب لا الامر الذي هو
صبغة الفعل ومحل النزاع هذا دون ذلك وثانياً ما قيل ان قوله وعلى تقدير كونه الخ لا ينتج المطلوب لان

فتأخير قوله ما وسكونه عن الجواب ليس لترجيح قوله ما على قوله (قوله وان قدم الاجزى) اشارة الى نقض ما أورده الزاعم بأنه لو كانت الواو
لترتيب عندهم لما وقع الثلاث في هذه الصورة كما ان الواو كانت للمقارنة عندهم لرفع الواحدة فقط في سورة التين بقوله أنت طائر رطاني

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

يجزى علينا ان جعل الحكم
ما ذكره مبسني على
التقييد المذكور فلو
انعكس الامر لزم الدور
(قوله ولا يجوز ان يتولى
الفضولي الخ) سواء كان
فضوليا من الجانبين أو
من جانب واحد أو وليا
أو وكيل من جانب آخر
وقال أبو يوسف رحمه الله
يجوز اذا أجاز الغائب
وقال اذا نكح الفضولي
من الجانبين بكلامين
يشترق على الاجازة
بالانتفاء قال ابن الهمام
لا وجود لهذا في كلام
أصحاب المذهب وكلام
محمد مطلق في الكافي
للحاكم الشهيد وأصل
المبسوط خال عنه والحق
الاطلاق وأما التقييد فهو
من التصرفات والظاهر
أن منشأ ما نقل عن
المبسوط من أن أصل
الخلاف في أن شرط العقد
لا يشترط على ما رواه
المجلس عندنا وهو قول
أبي يوسف رحمه الله أولا
وقال آخر يشترط فأخذ
منه أن الفضولي لو نكح
بكلامين بان قال زوجت
فلانة من فلان وقبلت
عنه توقف بالاعتناق لانه
حينئذ عقد لا شرطوان
الخلاف فيما ذكرنا

ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا وينمكتوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم
تبعالا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جازك رجل
فأكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان امرين أحدهما أن
القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه انعام الشيء قولاً كافي قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الاياه
أي حكم أو فعلا كافي قوله تعالى فقضاء من سبع سموات أي خلقهن وانقن أمرهن ولا يخفى أن الاسناد
الى الرسول يأبي هذا المعنى فمعين الاول وأما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشيء من حيث
انه يوجد فبما نفيها ونائبها ان المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشيء على ما ذكرنا في قوله
تعالى اذا قضى أمر أي اذا أراد شيئا وذلك لانه لو أراد بفعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أراد

انتشار الضمائر (قوله بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط) اعترض عليه بان الشرط ههنا
ليس في معنى النفي فلا يعم ما في سياقه كما سبق تحقيقه في بحث ألفاظ العموم حتى قال الشارح غم بعد تقرير
الكلام يظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي فالصواب أن
يقال ثبت المطلوب على تقدير كون الامر مطلقا أيضا كما مر الآن أو استفاد العموم من وقوعه في سياق
النفي معنى على ما أشار اليه بقوله والمعنى ما صح لهم أن يختاروا من أمرهما شيئا (قوله أن القضاء ههنا
بمعنى الحكم) اعترض عليه بأنه لو كان بمعنى الحكم لتعدى بالياء فيلزم حذفها في قوله أمرا وسيأتي أنه
خلاف الاصل ويمكن أن يجاب عنه بطوار أن يكون نصيبه نصبا على المصدر به أو التمييزية ولا
يتأتى هذا اذا جعل بمعنى الفعل فان قلت الحكم بحسب الوضع يقتضي شيئا يتعدى اليه بالياء فان جعل
الامر ذلك الشيء بتقدير بالياء فقد ورد الاعتراض والأفاما أن يتعدى ويجعل الحكم بالنسبة اليه منزلا
منزلة الملامم فان التنزيل قد يعتبر بالنسبة الى المفعول بواسطة كإذ كره الشريف في حواشي المطول في
أقربا باسم ربك وعلى كل تقدير لا يتخلص عن ارتكاب خلاف الظاهر قلت التنزيل المذكور يقتيد
العموم الملائم للمقام وذلك من البلاغة فكان فلا يقدح فيه كونه خلاف الاصل بخلاف مجرد حذف
الياء وإيصال الفعل بلا نكتة معنوية (قوله فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه) رد عليه بان له معنى

معنى المطلق المذكور في المدعى عين معنى المطلق المذكور في الدليل فتدبر واستقم قال (بدليل وقوع
الامر نكرة في سياق الشرط) أقول فيه بحث لان النكرة لانعم في سياق اي شرط كان بل اذا كان
فيه معنى النفي مثل ان ضربت رجلا فكذا فإنه في معنى لا أضرب رجلا كما سبق تحقيقه في بحث ألفاظ
العموم حتى قال الشارح غم بعد تقرير الكلام يظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم
النكرة في موضع النفي ومنه يظهر أن قوله ههنا وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ليس بسلب
فالصواب أن يقال لا حاجة الى اثبات عموم لما سبق آتقا أن المطلوب ثبت على تقدير كونه مطلقا ولو
سلمت فالعموم يستفاد من وقوعه في سياق النفي معنى فان المعنى على ما ذكره نفسه ما صح لهم أن يختاروا
من أمرهما شيئا وينمكتوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعالا لاختيارهما في
جميع أوامرهما والجب أنه بعد ما ذكره هذا المعنى كيف أنكرا استفادة عموم الامر من وقوعه في سياق
النفي فتدبر قال (أحدهما أن القضاء ههنا بمعنى الحكم الى قوله أي حكم) أقول فيه بحث لانه لو كان
بمعنى الحكم لتعدى بالياء فيلزم حذفها في قوله أمرا وسيأتي أنه خلاف الاصل قال (لانه لو أراد بفعل فعلا
فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه) أقول ان قبل اذا أراد بفعل يتعلق بالمؤمنين كان له معنى صحيح وههنا

بكلام واحد (قوله يخالف بالعقد الواحد) فإنه ان اعتقت الامتان على التعاقب جاز نكاح
المتعة أرلاني العقد الواحد بخلاف ما اذا كان بعقدين ولكل أمة مولى على حدة فان النكاحين على حالها فإيمها أجاز لان الوأشأ

حكم

العقد واحدًا مباحرة والاخرى امة توفق لانه لا مضايق فيه واحدهما الايعة الاجازة والرد في ملة الاخر بخلاف ما اذا كان المولى
واحدا فانه باعناق الاولي بصير راد النكاح الثانية وانه لا سبيل من ذلك وان ٥٧ أجازهما جاز نكاح الاولي لان حال

الاجازة كحالة الانشاء
فيصح نكاح الحرة
ويبطل نكاح الامة
(قوله أي بطل نكاح كل
واحد منهما) قيل هذا
التفسير انما يناسب لتضمير
الواحد الرجوع الى شيئين
والمناسب في تفسير
التثنية أن يقال بطل
هذه وهذه أو بطل كلاهما
والامر فيه سهل (قوله في
مرض مونه) اذ لو كان في
غيره يعتق على الجميع
(قوله ولا وارث له) اذ لو
كان له وارث سوى المقر
لايجرى هذا الحكم الا في
نصيبه (قوله ولا مال له
سوى ذلك) اذ لو كان له
مال سوى هؤلاء العبيد
الثلاثة يكون القدر غير
ذلك فان خرجوا من
الثالث يعتق كل الثلاثة
والا فيجري هذا القدر
فيما زاد على الثالث
(قوله ان قيمة العبيد
على السوا) لان عتق
كل الاول ونصف الثاني
وثالث الثالث انما يكون
على تقدير التساوي في
القيمة واما عتق كل
الاول فقط فيصح في
تقدير كون قيمته أفضل
من الثالث فلا تظهر
فائدة اشتراط التساوي
فيه (قوله اذا اقتصر

حكم بفعل أو شيء احتج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ان كتابه لا يصح في الخبر على
الاطلاق لجواز أن يكون الحكم مندب فعل شيء أو باحتمه وحينئذ ثبت الخبره وعلى تقدير أن يكون
الحكم بفعل موجبا لتثنية الخبره ثبت المدعي وهو أن الامر بالشئ يقتضي في الخبره للعباد وزم المتابعة
والاقتداء فظهر أن المراد من الامر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص بما معنى المصدر أو نفس
الصيغة سواء جعل أمر انصبا على المصدر أو التغير لما في الحكم من الإيهام أو الحال على أن المصدر بمعنى
صعبا اذا أراد به فعل يتعلق بالمؤمنين والامر كذلك في سبب النزول فان أهل التفسير قالوا الامر فيه هو
خطبة زيد بنيل زيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زيد بن جابر بعد ان خطبها النبي عليه السلام
زيد ويمكن أن يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيعد تقدير الفعل عطف الفعل المتعلق
بالمؤمنين لا معنى لتثنية الخبره في أكثر الافعال المتعلقة بهم اذ بعد صدور الفعل كما انه لا يزيد مثلا لا يتصور
الخبره حتى تثني نعم يتصور في الخطبة باعتبار حكمها فليقهم (قوله وعلى تقدير ان كتابه لا يصح في الخبره
مطلقا) اعترض عليه بأنه فهم مما سبق أن القضاء الذي معنى الحكم انعام الشئ قولاً والاعتمام القولي
لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده قول الا تمدى المراد من قوله قضى ألزم فيصح في الخبره
مطلقا ويمكن دفعه بمنع انحصار الاعتمام في الحكم الايجابي فانه اذا عين ندب فعل أو باحتمه فقد أتم قولاً
(قوله ثبت المدعي) اعترض عليه بأنه ثبت لكن لا بالطريق المذكور وهو كون المراد بالامر القول ومثله
بعد عند أهل المناظرة انقطاع مرداد الامر فيه هين فان أصل المقصود اذا ثبت ولو بطريق آخر لم يضر
فوات الطريق الا اول ومثله بعد نقله وهو مقبول الأبرى الى قول الخليل عليه السلام بعد ان احتج بقوله
رى الذي يحمي ويميت وقول عمرو ذله أنا أحبي وأميت فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتى بها من المغرب
واعترض أيضا باننا لا نسلم ثبوت المدعي من كون الحكم بفعل موجبا لتثنية الخبره وانما ثبت لو كان ورود
صيغة الامر مطلقا حكما للفعل فمن يمنع كونه للجواب كيف يسلم ذلك وربما يدفع بان منع كونه حكما
بالفعل مطلقا سواء كان تعلق بوجوده أو باحتمه مكابرة (قوله فظهر ان المراد الخ) لان المنكرة اذا
أعيدت معرفة كانت عين الاصل (قوله نصبا على المصدر) وقد سبق منه ان كذا في لا آكل أكل كذا
ليس عام لانه مؤكدا لفهوم الفعل فاذا جعل أمرهم هنا مصدرا لم يكن عاما وقد سبق انه عام وقوعه في
سياق الشرط فالاولى أن لا يحمل على المصدرية (قوله من الإيهام) لاحتماله القول والفعل كما مر

كذلك فان أهل التفسير قالوا الامر هو خطبة زيد بنيل زيد بن حارثة فانها نزلت في امتناع زيد بن جابر
زيد بعد ان خطبها النبي صلى الله عليه وسلم زيد قلنا الخطبة لا تكون الا بالقول فلا تكون فعلا ولو سلم فلا
يستقيم بالنظر الى الله فتدبر قال (وعلى تقدير ان كتابه لا يصح في الخبره على الاطلاق الخ) أقول فيه
بحث لانه انما يصح اذا أريد بالقضاء الحكم مطلقا وليس كذلك لانه ما سبق بمعنى انعام الشئ قولاً والاعتمام
لا يكون الا بالحكم الجازم وهو الايجاب يؤيده ما قال الا تمدى المراد من قوله قضى ألزم كما سيأتي قال (وعلى
تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لتثنية الخبره ثبت المدعي الخ) أقول فيه بحث لان المدعي ثبت لكن
لا بالطريق الذي ذكر وهو كون المراد بالامر القول فيعد عند أهل المناظرة انقطاع مرداد اولاً والاعتمام
الا تمدى في التعبير عن هذا الدليل ثبت قال المراد من قوله قضى ألزم ومن قوله أمرهم أموراً وما لا خبره
فيه من المأمورات لا يكون واجبا قال (قوله ان المراد بالامر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص)
أقول وذلك لانه بين أن المراد بالقول في قوله تعالى اذا قضى أمرهم والقول والامر في قوله تعالى أمرهم

(٨ - تلويح في) الاخرى الا اول) بان كان في موضع الخبر نحو قام وقعد أو الجزاء نحو ان دخلت الدار فانت
طابق وعبيد حرا ونحو ذلك فالواو يفيد الجمع في ذلك التعلق والاقنى ثبوت مضمونها وحوصل مقادها اذ بدون الواو يقتضيه

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

الدار فان طالق وطالق

كان يميناً واحدة حتى

لا يقع الاطلاق واحدة

ولو كان بالفاء وقعت

طلقتان وفيما اذا قل أنت

طالق ان دخلت هذه

الدار وان دخلت هذه

الدار يتعلق بدخول الدار

ثانية تلك التلقية فلو

دخلت ما لا تطلق الا

واحدة (قوله عطف على

قوله لا بتقدير مثله) قيل

عليه هذا القول مفسر

لقوله بعينه فاذا جعل

معطوفاً عليه كان مفسراً

له فيكون مقابل الشيء

مفسراً له فيفيد ان الثاني

يشارك الاول فيما تم

بعينه بتقدير مثله ولا

معنى له بل الصواب انه

عطف على قوله بعينه

وأجيب بان معنى قوله

لا بتقدير مثله لا بتقدير

مثله وبان المراد من قوله

بعينه العينية بحسب

الاطلاق أعنى المحي

المطلق في جاء زيد وعمرو

مثلاً ومن امتناع الاتحاد

الامتناع بحسب التقيد

فان محي زيد غير محي

عمرو وان اشتراك في كونه

محياً فيكون المعطوف

والمعطوف عليه نفسياً

اقوله بعينه (قوله لا بد ان

يكون محي زيد غير محي

عمرو) اعترض عليه بان

اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد راكباً فاعني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تصعد
أي ما منعك من السجود على زيادة لأوماد عاك الى ترك السجود مجازاً لان المنع من الشيء داع الى
تقيضه والاستهزاء بالتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب
ليستحق نازكه الذم والافله أن يقول انك ما أزمني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا
لا يدل الاعلى كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الال لذلك وانما النزاع في كونه
حقيقه له وخاصه قلت اطلاق قوله اسجد والادم من غير قرينة مع قوله اذا أمرت دون أن يقول اذا
أمرتك أمر ايجاب والزام دليل على أن الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ النزاع في أن المقيد بالقرينة
يسعمل في غير الايجاب مجازاً ومنها قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ذهب
أكثر المفسرين الى أن هذا الكلام مجاز عن سرعة الاجراد وسهولته على الله تعالى وكال قدرته تمثيلاً
للعائب أعنى تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطوع في حصول المأمور به من غير امتناع
وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آله وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق
والتكوين مقروبان بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في

اقوله كما تقول جاءني زيد راكباً فاعني ركوبه) قيل التمثيل لا يطابق الممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى
الراكب فهو سهو ومن قلم النامع والصواب جاءني زيد ركوباً على ماني بعض النسخ وغاية ما يقال ان
التمثيل بالنظر الى المآل وهو وقوع اسم الفاعل حالاً وقوله فاعني ركوبه استطرادي لا دخل له في التمثيل
(قوله على زيادة لا) ليس المراد بزبادته انما لفائدة لها اصلاحاً حتى يرد أن كلام الله تعالى مستزهد عن ان
يقع فيه شيء لفائدة له اسباب لها فائدة وهي التأكيد وتقوية الكلام كما أشار اليه في معنى الميب وأما
الكلام في انها كيف تكون زائدة مع افادتها فائدة كما وكيف لا تكون ان مثلاً زائدة مع ان افادتها أيضاً
التأكيد فقد فصل في حواشينا على المطول فليطلب فيه هذا وفي الآية الكريمة احتمال آخر اقرب
من الاحتمالين اللذين ذكرهما الشارح وهو أن يجعل من قبيل آية تخفوق التيم والمعنى ما منعك من
السجود وقت عدم سجودك (قوله تمثيلاً للعائب أعنى تأثير قدرته الخ) قد تقر عندنا أن التمثيل انما
يكون في المركب وهو ههنا تشبيه الحالة المعقولة من تأثير قدرته تعالى في المراد بوجود المراد عند ارادته
بالحالة المحسوسة من أمر المطاع ووجود المأمور به عند أمره الا أنه كتمى الشارح بذكر التأثير والامر
من طرفي التشبيه لظهور الباقي في فيه بحث وهو ان قوله في حصول المأمور وجه التشبيه كما هو الظاهر مع
أنه لا يوجد في المشبه اذ حصول المأمور به في تأثير القدرة في المراد ضرورة انه لا أمر في تأثير القدرة
على هذا التقدير ويمكن أن يقال انه صرح في جانب المشبه به لكونه أصلاً في التشبيه لما يفهم منه وجه

أعيد معرفة فيكون عين الاول (قوله ما بعني المصدر) وهو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء أو بمعنى نفس
الصيغة ونبي الخبرة عن أمرهم بالنظر الى المعنى المصدرى ظاهر اما بالنظر الى الصيغة فبمعنى نفي تمكنهم
عن ردها (قوله سوا) جعل أمر انصب على المصدر فيكون مفعولاً مطلقاً أو على التمييز لما في الحكم المستفاد
من قوله قضى من الإبهام لاحتماله القول والفعل كما هو الحال بناء على أن المصدر بعني أمر بعني
اسم الفاعل بعني أمرين وأما التمثيل بقوله كما تقول جاءني زيد راكباً فاعني ركوبه فلم يظهر لي مطابقتها
للممثل اذ ليس الركوب فيه بمعنى الراكب كما لا يخفى فليتنا مل قال (أي ما منعك من السجود على زيادة
لأوماد عاك الى ترك السجود الخ) أقول لا يخفى ماني كل من الوجهين من التكلف الظاهر فلا احسن أن

مثله مستغن عن التقدير لان المحي معنى كل يمكن تعلفه بالمتعدلات ولهذا أجمعوا على انه
من عطف المفردات ون الجملة لان تعدد الافعال بحسب الحال لا يوجب تقدير المتعددة وأجيب عنه بان كونه من عطف المفردات لفظاً
تكوين

لابتاني تقدير المثل لرأيه المعنى لان التقدير نوعان أحدهما تصحيح اللفظ والمعنى وثانيهما التوضيح المعنى كما قال الشيخ عبيد القاهر في
اللام بين المضاف والمضاف اليه وبالجملة لما كان المحيي متعددا في الخارج بخلاف
دخول الدار فانه متقدم مفهوما

وتحارجا أراد المصنف
رحمه الله اظهرا للفرق
بتقدير المثل في الاول
حكما لا حقيقة (قوله بناء
على أنه يجب الخ) فعلى
هذا لا يكون القرآن من
مقتضى القرآن في النظم
(قوله عبادة محضة الخ)
احتراز عن مدقة الفطر
والعشر والحراج لمفاهيمها
من معنى المؤنة (قوله
والصبي ليس من أهلها)
قبل عليه فلا يصح ايمان
وعبادته أصلا وأجيب
عنه بان من الواجب في
العبادات المحضة والابانة
فيها كمال الاختيار ليجاز
عن العادة ولذا اشترط
لوجودها البلوغ الذي
لا يحصل كمال الاختيار
والعقل الامع غالبا
وأما الايمان والنوافل
فيكن فيها اختيارا متوسعا
عملها (قوله يمكن أداء الولي
عنه) قبل لا بد في الابانة
من اختيار كامل ثم ما
ليحصل معنى الابناء
وهو لا يوجد في الصبي
ورد بان الشارع اعتبر
في الابانة الاختيار الكامل
والعبادات المألوفة
لتطهير المال وسد خلة
الفقر لا لابتلاء فقط وما
لا يدرك كله لا يتركه
(قوله فدليل المشاركة في

تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكونها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب
هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من الاصوات
والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولا به يستعمل اقبام الصوت والحرف بذات الله
تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه
بالمعذور بل خطاب التكليف أيضا ازل فلا بد أن يتعلق بالمعذور على معنى ان الشخص الذي سيوجد
ما مور بذلك وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين
أي سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحادث مراد من هذا الامر أعنى
امر كن أما على الثاني فظاهر لان معناه نقول احدث فيحدث أي كما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود
عقبه وأما على الاول فلا به جعل الامر قرينة الابدان أي نظره الواقع موقعه النازل منزلته حيث
مثل معرفة الابدان بالتكلم بهذه الكلمة وترتيب وجود المأمور به عليها فلو لم يكن الوجود مقصودا
بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب أن يكون الوجود
مراد بامر كن وكما يكون الوجود مراد بامر كن يكون مراد اجمع أو امر الله تعالى لانها كلها من قبيل
امر كن لان معنى أقبلوا الصلاة كقولنا من الصلاة وعلى هذا القياس الا ان المراد في أمر التكوين هو
التكوين بمعنى الحدوث من كان التامة وفي أمر التكليف هو التكوين بمعنى وجود الشيء على صفة من كان
النافسة وإذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا لا يكون يجب تكون المطلوب أي حدوث الشيء في أمر
التكوين وحصول المأمور به في أمر التكليف الا انه لوجه الوجود والتكوين مراد من جميع الاوامر

النسبة المشتركة وهو حصول المراد (قوله فيحتاج الى خطاب آخر) وایس فيه بحث لان معنى قوله تعالى
انما قولنا الشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون ایس قولنا الشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول
وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء فيجوز تكوين البعض بلا سابقه قول فلانس (قوله لا يسمى
خطابا) وان كان يسمى أمرا وهذا يجب العرف فانه يصح من أن نقول أمرنا النبي عليه السلام بكذا
ولا يصح أن نقول خاطبنا بكذا ذكره صاحب الكشف (قوله واعلاما للملائكة) قد سبق ان المراد
الكلام النفسي وفي حصول الاعلام للملائكة تأمل (قوله لزم افتقار صفة التكوين الى شيء آخر)
وله دفع آخر وهو اننا نسلم أن افتقار صفة الذات الى أخرى له دلالة نقصان كافتقار الابدان الى الارادة
وافتقارها الى القدرة بخلاف المستحيل وافتقار الكل الى الحياة ولا فرق في افتقار الافتقار النقصان

يقدر هكذا ما معن من أن لا يتجدد فان حذف حرف الجر من ان وان شائع والمعنى ما منعك من السجود
وقت عدم سجودك قال (ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم الخ) أقول هذا جواب عما يقال ان ما ذكرته
يستلزم الامر للمعذور وذلك لا يصح لعدم شرطه وهو الفهم ولهذا أمر الصبي والمجنون وظاهر ان
المعذور أسوأ حالا منهما وتفسر بالجواب أن الموقوف على الفهم هو خطاب التكليف لا خطاب
التكوين اذ المقصود منه الوجود وهو لا يتوقف على الفهم لا صدور الفعل لمتوقف عليه على أن خطاب
التكليف أيضا متعلق بالمعذور لا بمعنى أن الفعل يطلب منه حال عدمه فانه الحال بل بمعنى ان الشخص
الذي سيوجد ما مور بذلك حال وجوده وصلاحيته للخطاب ومعنى كون الصبي والمجنون غير مأمورين
انها غير مأمورين لصدور الفعل عنهما حال الصبي والجنون وهو لا يتأني كونه مأمورين حال زوال
هذين الطالين عنهما قال (وبعضهم على أن الكلام في الازل لا يسمى خطابا) أقول قال صاحب

الجزء هو الجلد مع صلوح عدم قبول الشهادة) لتكوينه جزأ للذوق وحده ولا زالة العار الملاحق لمن رمى الزنا فيكون كقطع اليد في السرقة
ويجمع بينهما السكال الزجر وعمومه فان من الناس من لم يتألم رد كلامه فزج ما يتألم بالضرب ومنهم من لا يتزجر الا بالابلام الحسي (قوله

ودليل عدم المشاركة اختلاف الجملتين في الامعية والفعلية والخبرية والانشائية والمخاطبين فان المخاطب بالجد وعدم القبول الائمة
والحكام وبقوله اولئك غيرهم ٦٠ بدليل افراد الكاف واعترض عليه بان المختار في مثله النصب لفعل محذوف أي

حتى أمر التكليف لزم اعدام اختيار العبد في الايمان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ
كأمر في أمر الإيجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه أن يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان
ضرورياً بآثار المشيئة الله تعالى وما نشأون إلا أن يشاء الله والأصناف المخلوقة بالاجادات فلم يثبت كون الوجود
مراد في كل أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للأمر إلى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض إلى
الوجود نظراً إلى العقل والديانة فصار لازم الأمر هو الوجوب بعدما كان لازمه الوجود والحاصل
ما ذكره غير الاسلام أن اعتبار جانب الأمر بوجوب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور بمخاطباً
مكلفاً بوجوب التواخي إلى حين إيجاده فاعتبرنا المعنيين واثبتنا بالأمر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو
الوجوب خلفاً عن الوجود وقتنا تراخي الوجود إلى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الأمر
حقيقة في طلب الوجود واردة مجازاً في الإيجاب قلت نعم بحسب اللغة ولكنه حقيقة شرعية في الإيجاب
أذ لا وجوب إلا بالشرع فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة وقد صرحوا بأنه الوجوب
قلت نعم بمعنى أنه الطلب وجود الفعل واردة مع المنع عن النقيض وهو الإيجاب والزام ولكنه من العباد
لا يستلزم الوجود بل هو مختلف مطالبهم عن الطلب فالأمر حقيقة لغوية في الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب
الفعل واردة جزماً وحقيقة شرعية في الإيجاب بمعنى الطلب والحكم بالتحقق تاركه الذم والعقاب
لا بمعنى ارادة وجود الفعل والأدلة تبدل بعضها على الأول وبعضها على الثاني

بينه إلى الشرط وبينه إلى جزأ المؤثر (قوله مفض إلى الوجود) نظراً إلى العقل والديانة لا احتياج إلى
التقييد إذ يمكن أن يقال ان الوجوب يفرض إلى الوجود بالنظر إلى جنس المكلفين لجوار أن يجتمعوا
على ترك ما ليس بواجب ولا يجوز أن يجتمعوا على ترك الواجب لان الأسمه لا تجتمع على الضلالة
(قوله فان قلت فعلى هذا الخ) أي على أن اعتبار جانب الأمر بوجوب وجود المأمور به (قوله الكلام في
مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة) قيل عليه بل الكلام ههنا في مدلول صيغة الأمر بحسب الشرع حتى ان
المصنف جعل هذا الباب في افادة اللفظ الحكم الشرعي فامعنى قوله الكلام في مدلول الصيغة بحسب
اللغة وأجيب بان المراد أن الكلام بالنظر إلى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر إلى المقام وفيه نظر
ظاهر والحق في الجواب أن الكلام في مدلول الأمر بحسب اللغة ويكفي في افادة الحكم الشرعي وقوله
في كلام الشارع متعلقاً بحكم شرعي كإيدل عليه قول الشارع ولا بان أو امر الشرع الخ (قوله بدل بعضها
على الأول وبعضها على الثاني) أراد بالاول الإيجاب بمعنى الإلزام وبالبعث المال عليه الدليل الرابع أعني

الكشف وهل يسمى الأمر للمعذور في الازل أمر أو خطاباً للخطي انه يسمى أمر الان الأمر هو الطلب وهو
موجود في الازل ولا يسمى خطاباً عرفاً فانه يصح منا أن نقول أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ولا
يصح أن نقول مخاطبنا بكذا قال (ان اعتبار جانب الأمر) أقول لفظ الأمر على صيغة اسم الفاعل دون
المصدر قال (فان قلت فعلى هذا يكون الأمر حقيقة الخ) أقول منشؤه قوله اعتبار جانب الأمر بوجوب
وجود المأمور به حقيقة قال (فان قلت الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة) أقول منشؤه قوله نعم
بحسب اللغة فان قيل قد سبق أن الكلام ههنا في مدلول صيغة الأمر بحسب الشرع حتى ان المصنف رحمه
الله جعل هذا الباب في افادة اللفظ الحكم الشرعي فامعنى قوله الكلام في مدلول صيغة الأمر بحسب اللغة
قلنا معناه ان الكلام بالنظر إلى الآية الكريمة في ذلك لا بالنظر إلى المقام قال (والأدلة تبدل بعضها على
الاول وبعضها على الثاني) أقول أراد بالاول الإيجاب بمعنى الإلزام وطلب ارادته جزماً وبالثاني الإيجاب

فاجلدوا الذين فتنكروا
فعلية انشائية مخاطباً
بها الائمة فهذه المنافع
فانم مع زيادة العدول عن
الاقرب إلى الاعدو بان
عطف الخبر على الانشاء
وبالعكس شائع عند
اختلاف الاعراض نحو
بالبينة نرد ولا تكذب
بآيات ربنا وقوله تعالى
مأواهم جهنم وبئس
المهاد ولو سلم انه في محل
الرفع فلا بد في الانشائية
الواقعة في موضع الخبر
من تأويل وصرف لها
عن الانشائية وبان افراد
كاف الخطاب المتصل
باسم الاشارة جاز في
خطاب الجماعة كما في قوله
تعالى ثم عفونا عنكم من
بعد ذلك وأجيب عنه
بان الاصل في عطف
الجل مراعاة الموافقة
بينها كما في الامعية
والفعلية والخبرية
والانشائية وهما أمكنت
معنى وصورة ثم ينزل إلى
مرادها صورته ومرادها
المطابقه بين الضمير
ومرجعه ولا يعدل عن
هذا الاصل الا للضرورة
على أن اجمية قوله تعالى
والذين يرمون يؤيدها
اجمية مقبلة وهو قوله
تعالى الزانية ولزاني وما

بعده وهو قوله سبحانه أولئك وكون النصب مختاراً في أصل التركيب لا ينافي عروض ما يوجب الاعراض
عنه في مادة مخصوصة على ان قوله تعالى ثم عفونا من بعد ذلك خطاب لكل من يتلقى الكلام لا للمخاطب الاول على ما هو المذهب في محله

(قوله وغيره هذا) فان الشافعي رحمه الله اعطف قوله تعالى واواثق على قوله لا تقبلوا امكنه صرف الاستثناء على جميع الجمل المتعاقبة كما هو مذهبه فيقبل شهادة المهدود في ذنوبه بعد ما تاب واما اذا عطف على قوله

المسحوق بل يتعصر حكم الاستثناء في آخر الجمل (قوله الفاء لتعقيب) قال الشيخ عبد القاهر اصل الفاء الاتباع والعطف فرع عليه الا ترى عليه انه لا يعبر عن الاتباع بوجه وقد يكون مجسدا عن العطف كما في جواب الشرط بالفاء (قوله على الترتيب الخ) فلا يبحث

لو قدمت دخول الثانية على دخول الاولى او تركت احدهما (قوله من غير تراخ) أي من غير أن يستعمل بينهما عمل آخر فلا يبحث لو آخرت دخول الثانية عن الاولى مع التراخي بان تستعمل بينهما عمل آخر (قوله سقاء فارواه) هذا مبنى على أن المراد من السقي مقدار يكفي للارواء حتى لو قبل سقاء فارواه كان فاسدا ولو قبل سقاء مقدار يكفي للارواء يكون لغوا ونحو ذلك قوله تعالى ونادي فوج به فقال رب ان ابني من أهلي وقوله يا فوج قد جد لنا فاكثرت جدا النار وقوله تعالى فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا اننا لله جهرة ونحوه فغسل وجهه ويديه ورجليه ومسح

ولقائل أن يقول لان سلم أن سيغة الامر في اللغة لا ارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد تكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد تكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مسدول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأبضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث واردة فتكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا لم يزل قدم الحوادث وأبضا اذا كان أزليا لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما تنبئ عنه الآية فالاولى أن الكلام مجاز وتعميل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفصبت أمري أي زكيت ووجه دل على أن تارك المأمور به عاص وكل خاص بلفظه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها أي ما كئنا المكث الطويل والوعيد على الترتيب دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذ قيل لهم اركعوا لاركعوا ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم أن الوعيد والزم على ترك المأمور به ولو سلم فن أين يعلم الوجوب في مطلق الامر فلذا من ترتب الوعيد والزم على نفس مخالفة الامر المطلق واما

قوله تعالى انما قولنا الآية وأراد بالتالي الايجاب بمعنى الطلب ببعض الدال عليه ما سوى الدليل الرابع المذكور (قوله ولقائل أن يقول الخ) اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واردة الخ وقد يجاب عنه بان التأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب اللغة من قولك اضرب هو طلب الضرب واردة لا لطلبه فقط (قوله ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية) قبل لا شك أن ايجاب الامر بمعنى استحقاق تاركه العقاب بالنار شرعي واستعمال الامر في هذا المعنى من حيث خصوصه مجاز فكيف يصح قوله ولا بان أوامر الخ (قوله وأبضا لو كان الخ) اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب الوجود الخ بملاحظة قوله السابق أعني قوله والمعنى بقوله اسعدت فحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي (قوله لزم قدم الحوادث) أجب البعض بانه انما يلزم ذلك لو كان المأمور به التكون في الازل أما لو كان المراد التكون فيها لا يزال فلا يلزم ذلك ورد بان الفاء الدالة على التعقيب في قوله فيكون أب من الحمل على ذلك هذا وقد يمنع لزوم لجواز حدوث تعلق أمر كن الازلي به بتدفع أيضا وقوله وأبضا اذا كان أزليا الخ (قوله دل على ان تارك المأمور به عاص) قيل لو كان كذلك لزم التكرار في قوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون لان معنى لا يعصون الله ما أمرهم يفعلون ما أمرهم أجيب بان المعنى

بمعنى الطلب والحكم باستحقاق الذم والعقاب وأراد ببعض الادلة الدال على الاول الدليل الرابع وبالبعض الاخر الادلة الباقية قال (ولقائل أن يقول لان سلم أن سيغة الامر الخ) أقول هذا اراد على قوله نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل واردة الخ ويمكن أن يجاب عنه بان المتبادر بحسب اللغة من نحو قولك اضرب هو طلب الضرب واردة لا لطلبه فقط يشهد به التأمل بالانصاف وقد اعترف به نفسه فيما بعد حيث قال لا تنفق أهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه بطلبه يمثل سيغة الفعل وهذا القدر يكفي للحكم بان سيغة الامر في اللغة لا ارادة المأمور به ولا يضر التخلف لما منع ولهذا لم تتصرف الارادة عن أمر الله تعالى التكويني وتختلف تارة وتآخر متعلقها أخرى في أمره التكليفي لحكمة التكليف فلم يوجد فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مسدول اللفظ بل في ان ارادة الله تعالى تنفي أي الوجود دون ارادة العبد ثم من الظاهر المكشوف أن أهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا من المصنف رحمه الله بين ما يفيد الامر بحسب اللغة وبين ما يفيد بحسب الشرع فأورد كلا في باب فاذا استعمل أهل اللغة الامر وأردوا

رأيه الى غير ذلك من الجمل الواردة تفصيلا لما قبلها بدخول الفاء عليهم اولاً ريب في أن فيها من هذه الحيشية أعقاب في الملاحظة وترتبات في اعتبار العقل مع التلازم في الوجود كندم احتياج المعلول الى العلة عليها والايحادي على الوجود وقال بعض المحققين الفاء لتعقيب المعنى

(مسئله) وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كافي واشتغوا من فضل الله (أي اطلبوا الرزق) وقيل للإباحة كافي فاصطادوا فقلنا ثبت ذلك بالقرينة (أي الندب والإباحة) في الآيتين ثبتا بالقرينة فإن الاشتغاء والاصطياد انما أمرهما بالحق العباد

ومتفهم فلا ينبغي أن يتعاضل على وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم

دلالة الاجماع على أن موجب الامر المطلق هو الوجوب فلا تفاق أهل العرف واللغة على أن من يريد بطلب الفعل مع المنع عن تركه بطلبه بمثل صيغة أفعل فيدل على أنه لطلب الفعل جزمًا وهو الوجوب وأيضًا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الامر على الوجوب من غير تكبير وهذا الفذر كان في اثبات مدلولات الاقناظ (قوله مسئله) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره ونحوه فاختار انه أيضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا يفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره واقائل أن يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق والورد بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التعريم لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالإباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه اذا انصرف من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للإباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية بل واز أن ثبت الندب والإباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما سرع حقا للمعبد فلو وجب اصار فقال الله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى واشتغوا من فضل الله للإيجاب لما روى عن رسول الله صلى الله

في الزمان في عطف المفرد كعباء زيد فعمرو ونخل على الجمل لتفصيل مجمل قبها كافي الامثلة السابقة أو غيره نحو قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم ربص أربعة أشهر فان فاؤ فان الله غفور رحيم وعلى الاول لا يفيد ذلك التعقيب بل

والله أعلم لا يعصون الله ما أمرهم في الماضي ويشعرون بما يؤمرون به في المستقبل فلا تكرر (قوله على أن من يريد بطلب الفعل الخ) قيل فيه اعتراف بان دفاع قوله فيما سبق ولقائل الخ ورد بان الارادة المأخوذة في دليل الاجماع ارادة الطلب وفيما سبق ارادة الفعل والفرق ظاهر (قوله وأيضًا لم يزل العلماء الخ) قيل هذا ضعيف لان المستدلين بما ذكره الذين هم مذهبهم أن الامر المطلق للوجوب واستدلوا لهم لا يلزم المخالفين لهم وأما استدلال الكل حتى المخالفين فممنوع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أشار في فصول البدائع الى جوابه بقوله ولان الثابت لا يتغير الا بتغيره والوارد بعده ليس به يعني ان الثابت بالادلة وهو الوجوب ههنا لا يتغير الا بتغيره والوارد بعده لا يتغير الا بتغيره والوارد بعده لا يتغير الا بتغيره وهو حاصل هذا منع كون الورد بعده بقرينة منافية لا تطلق الامر حتى لا يقوم عليه الادلة والال يمكن

التعقيب المذكورى غيب بان ذكر الاجمال بعد التفصيل وعلى الثاني قد يفيد شجواً زيد فقام محرووق قد لا يفيد شجواً زيد فقام محرووق قد فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره على ان ذلك لا فائدة حكم غير ايقاع الطلقة الثالثة وكل من التعقيبين جائز الارادة مسن آية الايلاء أما المعنوي بالنسبة الى الايلاء فان فاؤ أي بعد الايلاء كما ذهب اليه الثاني وأما المذكورى فانه لما ذكر سبحانه وتعالى ان لهم من نسائهم أن يتربصوا أربعة أشهر من غير بينونة كان موضع تفصيل الحالفين الامرين فقولته تعالى فان فاؤ واقع لهذا الغرض فيصح كون المراد فان فاؤ أي ربصوا عما استمر وعليه بالوطه

هذا الخصوص كان استعمال العام بخصوصه فيكون مجازا قطعاً فكيف يصح قوله ولا بان أو امر الشرع مجازات لغوية وأما قوله وأيضًا لم يزل العلماء الخ فإراد على قوله نعم معني انه لطلب وجود الفعل الخ ملاحظة قوله السابق وهو المعنى يقول له احدث فحدث غيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى وأجيب عنه بجمع الملازمة قولاً بانها انما تصح لو كان أمر كمن اطلب وجود الحادث في الازل واردة كونه فيه فالمعنى يقول له احدث في الوقت الفلاني فحدث فيه من غير تخلف وتراخ عن ذلك الوقت فيصح الترتيب المنبئ عنه الآية الكريمة ويدفع قوله وأيضًا اذا كان أربما الخ وليس بشيء لان تكوين الاشياء اذا كان بالكلام الازلي المستعقب لتكوينها كما يدل عليه فانه فيكون كان هناك ترتيبان احدهما ترتيب التكوين المستفاد من قوله فيكون على الامر والآخر ترتيب القول بكلمة كمن المستفاد من قوله أن يقول له كن على الارادة وكلام الشارح التعرير في الترتيب الثاني فان ضمير لو كان راجع الى امر كمن وكلام الجيب في الترتيب الاول فثبتان ما بينهما قال (ولقائل أن يقول الدلائل المذكورة انما هي في الامر المطلق الخ) أقول جوابه انه ان أراد أن الورد بعد الحظر قرينة على أن المقصود رفع التعريم بالادنى وهو الإباحة فمنوع كيف والإباحة انما وردت في صورة واحدة ولذا أجيب عنه بان المثال الجزئي لا يصح القاعدة الكلية كما سيأتي والوجوب ورد في أكثر من عشر صور كما ذكر في

عليه في المسئلة تعقيباً على الايلاء التعقيب المذكورى أو بعد ما تعقبنا على الترتيب فان الله غفور رحيم لما أحدث منهم من الظلم وعقده

مسئلة وان اريد به الاباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لاجزؤه اعلم أن الامر اذا كان حقيقته في الوجوب فاذا اريد به

لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر في غير الاسلام في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والخصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختلفوا في الاسلام هذا وتاويله أن المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا اريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجاز بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضوع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير اثنى اصطلاح غيره من العلماء فالجواز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزءا أو معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فقهاء الاسلام لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارج عن بناء على عدم اطلاق الغير على الجزئ فان الجزء عنده ايسر عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فخال الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة أو الندب هو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء

عليه وسلم أنه قال طاب لكسب بعد الصلاة هو القربى بعد القربى ونبي قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة واعلم أن المشهور في كتب الاصول ان الامر المطلق به لا يظن للإباحة عند أكثر من الوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وائس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القربى (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام اذا اريد بالامر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم أنه حقيقة وقال الكرخي والخصاص مجازا وظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صبغة الامر لوجهين أحدهما أن فخر الاسلام بعد ما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الاول وهو أن الامر حقيقة اذا اريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما أنه استدلل على كونه مجازا بحصة النبي مثل ما أمرت صلاة النهي أو صوم أيام البيض ولا يخفى أنه لا دلالة في هذا على كون صلوات الصلاة النهي أو صوم أيام البيض مجازا وإنما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصبغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ امر على الصبغة المستعملة في الاباحة أو الندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكلوا مما حلالا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الخصاص ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان المنسوب ما مور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الخصاص

كون الوارد بعده مطلقا بنا فيه قوله بعد هذا واعلم أن المشهور الخ (قوله وائس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض) قيل هذا ليس كما ينبغي لان غايته عدم عبوره على النقل ولا يضر من وجده وظفر به ونقله كيف وقد نقل عن سعيد بن جبيرة أنه قال اذا انصرف يوم الجمعة ساوم شيئا وان لم يشتره وهذا يدل على أنه مندوب عنده لعدم وجوبه بالاجماع (قوله أحدهما أن فخر الاسلام الخ) حاصله أن الخلاف لو كان في صبغة الامر لما اختار كونها حقيقة في الندب أو الاباحة بعد ما أثبت كونها للوجوب خاصة قال الفاضل الشمرى في أجيب عنه بان المراد بقوله الامر حقيقة اذا اريد به الندب أو الاباحة ان صبغة الامر حقيقة قاصرة ذهابا الى مذهبه وحيث أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة أرادها حقيقة كاملة (قوله وثانيهما أنه استدلل الخ) قال الفاضل الشمرى في أجيب عنه بأنه استدلال على مذهب الخصم بدليل مزيف بين الفساد لا يمكن من دفعه بسهولة فيقال دليلك يدل على ان اطلاق لفظ الامر أى امر على ما اريد به الندب أو الاباحة بطريق المجاز أما ان صلوات الصلاة النهي مجاز فلا دلالة عليه والكلام فيه وقد يجاب أيضا بان كون الامر مجازا في معنى يستلزم كون الصبغة أيضا مجازا فيه اذ لا فائز بكون الامر مجازا حيث تكون الصبغة حقيقة وان قيل بعكسه ولا شئ في صحة الاستدلال بشيئ من الملتزم

الكشاف وان أراد انه قرينة على أن المقصود رفع التصريم مطاوعا سواء كان بالاباحة أو الندب أو الوجوب فمنوع أيضا كيف وكل من الاولين لم يثبت الا في سورة بخلاف الوجوب كما مر فاذا لم يصلح لان يكون قرينة كان الامر مطلقا ولم يرد الاشكال قال (واعلم أن المشهور في كتب الاصول الخ) أقول قال فخر الاسلام ومنهم من قال بالندب والاباحة لقوله تعالى واذا حلتهم فاصطادوا وقال صاحب الكشاف إنما جمع الشيخ بين الندب والاباحة وان لم يوجد القول بالندب في عامة الكتب وإنما المذكور فيها الاباحة فقط لانه قد قيل في قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله انه أمر ندب حتى قيل يستحب القعود في هذه الساعة وظاهر أن هذا الاختلاف ليس في صبغة الامر لوجهين أحدهما نقل عن الشارح رحمه الله قال فان قيل سلمنا ان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا سلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن أن يكون لازما فلنا جواز الفعل جنس للوجوب والندب والاباحة ثم حرمة الترتل

ام طريق الاستعارة ومعنى الاستعارة أن تكون علاقة المجاز وسفا بينا مشرفا كما بين المعنى الحقيقي والمجازي كالتعبارة بين الانسان الشجاع والاسد (والاصح الثاني) وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لا سلمنا أن الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز

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

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

والمباح ليس بأمور به بخلاف الكعبي فالجمهور على أن لفظ الامر حقيقة في الندب لان المنسوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على أن الامر ينقسم الى أمر إيجاب وأمر نداء وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازاً في الندب وأما الاباحة فالجمهور على أن لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله وأما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمه له فيكون مأموراً به وجوابه أن المباح الذي يحصل به ترك الحرام لا يتعين لذلك بل يجوز أن يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجباً بخبر الابهة يجب أن يكون واحداً مهم ما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا الجمل جيد لكلام غير الاسلام لولا نظم الندب والاباحة في ذلك واحد وتخصيص الخلاف بالكبرى والحصاص فهذا ذهب أكثر الشارحين الى أن هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر وأولو اكلام غير الاسلام بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق والندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التآدي به الى ابطال المجاز بالكيفية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بالقرينة ذكره والتأويل الآخر هو ان اللفظ المستعمل في جز ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه

على ثبوت اللازم (قوله فالجمهور على أن لفظ الامر الخ) ومنه يعلم كون لفظ امر حقيقة في صيغة الامر المستعملة في الندب على ما هو محل الخلاف (قوله لكونه ترك الحرام أو مقدمه له) يعني أن مباينة المباح نفس ترك الحرام فان السكوت ترك الفذف وان لم انه غيره ولكنه مقدمة له اذ لا يحصل ترك الحرام الا بما لا يتم الواجب الابهة فهو واجب (قوله وجوابه أن المباح الخ) قيل في هذا الجواب نظر لان كلام الكعبي ليس في مباح متعين بل في مطلق المباح ثم ان ترك الحرام كما يحصل بفعل مطلق المباح يحصل بفعل مطلق المنسوب والمكروه ومطلق هذه الاحكام الثلاثة أشياء معينة محصورة فيتم كلام الكعبي وهو أنه يلزم أن يكون فعل المباح واجباً بخبر اقلتنا مل (قوله فهذا الجمل جيد الخ) أي ما ذكره من ان الخلاف في لفظ امر محتمل جيد لكلام غير الاسلام لكن نظم الندب والاباحة في ذلك واحد وتخصيص الخلاف بالكبرى والحصاص مانع عنه لان المجاز يقع في الاباحة قول الجمهور لا قوله ما فقط نعم المجاز يقع في الندب قوله ما فقط فينبغي حينئذ أن يذكر خلافه ما فقط في صورة الندب (قوله فلماذا ذهب أكثر الشارحين الخ) قال الفاضل الشريف قيل بل الموجب لانه اسم الى ما ذهبوا الى انه قال في الاستدلال على المذهب المختار عنده ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مقار حيث لا يمكن تطبيقه على ما ذكره الشارح وحصل الكلام عليه لان لفظ امر ليس معناه الوجوب فلا يتصور فيه معنى بعضه الندب أو الاباحة انتهى وبهذا يعلم بطلان الملازمة التي تفهم من قول الشارح وهذا محتمل جيد لكلام غير الاسلام لولا نظم الندب الخ (قوله لتأدي به الى بطلان المجاز بالكيفية الخ) فيه بحث لانه انما يلزم اذا أريد بالقرينة القرينة المخصصة للدلالة وأما اذا أريد بالقرينة المعينة أعني التي تدفع مزاحمة الغير فلا لانه لا ينافي الحقيقة ويمكن أن يدفع بانه يلزم على هذا أن يكون

المشرب على ذلك بسبب الفيضة التي هي توبة أو غفور للذنوب في البسبين ان كان برضاها لغرض تخصيص ولد عن الغيبل وتخصوه رحيم بشرع الكفارة كافية عنه فنظرنا فاذا قرأه ابن مسعود رضي الله عنه فان فاذا فهمن رجع أحد الجائزين وهو كون التي في المسئلة هذا (قوله وقد تدخل على العليل) فان اتيان الغوث والحربة

فصل للوجوب وجواز الترك مع مساواة الطرفين فصل للاباحة وجواز الترك مع أولوية الفعل فصل للندب فان الفصل ان كان بحيث يعاقب به في الاخرة فهو حرام وان لم يعاقب به فهو مندوب ينقسم على هذه الاقسام لعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الاحكام فيكون جزءاً

والامان وكون خير الزاد التقوى وذهاب دولة من لم يكن ذاهبة عليه للبشار والنزول بالامان والتزود والترك وكل واحد من الاثار وما بعده نفسها على غائبة للاخبار بان اتيان الغوث وما بعده فبستقيم دخول القام من غير حرج (قوله لان يجب

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

الفاء هو الفعل كالاخبار
مثلا العلة الفاعلية
التي هي الخبر واما المذكور
في طامة الكتب من انها
انما تدخل على العلة باعتبار
انها تدرج فيستراخي عن
ابتداء الحكم فان الغوث
باق بعد الاشارة فقد
اعترض عليه صاحب
التصديق لان فاء العلة
لا تختص بعماله دوام يقال
لا اتصل فقد طلعت الشمس
وأقصر فقد غابت
وللعسدي اخرج فقد
خرج الامير وارجع فقد
دخل ولاشك ان هذه
الافعال لا دوام لها ولقد
بعد جدا اعتبار البقاء
في العلة مع الحدوث في
الاحكام دون الاستمرار
والقول بأن لهذه العلة
دوام حكمها ان مراد من
يقول لا اتصل فقد طلعت
الشمس مثلا ليس هو
النهى بأن الوقت قد
فسد وانما هي فسادها وانما
مراد النهى مادام فساد
الوقت باقيا وترتب ما قبل
الفاء على ما بعده فلا بد ان
يكون معنى صالحا عليه
وهو الامتداد الا ترى
انه لو قال لا اتصل فقد
الوقت وانقضى وابشر
فقد انك الغوث ومضى
يكون في غاية السماجة

يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغير من موجود ان
يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ
ان استعماله في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له مجازا والافان استعماله في عينه حقيقة والا
حقيقة قاصرة وكل من التذب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صبغة الامر الموضوع للوجوب
حقيقة قاصرة فيهما فيقول الخلاف ان استعمالها في التذب والاباحة من قبيل الاستعارة ليكون
مجازا أو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى الاستعارة بجماع
اشترك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع التذب وفيهما مع جواز التذب على التساوي
في الاباحة وعلى رجحان الفعل في التذب فكل من التذب والاباحة مقيد بجواز التذب ولا يجتمع مع
الوجوب المقيد بامتناع التذب فلا يكون جزؤه لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالاباحة امتناع
اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية
كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس التذب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ايكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس
بل الثلاثة أنواع متباينة داخله تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع التذب والتذب بجوازه
موجودا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال غير الاسلام ان معنى الاباحة والتذب من الوجوب
بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولا يجعله جزأ فاصرا بالتحقيق وذهب المصنف الى ما اختاره فخر
الاسلام وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قررره على وجهه يندفع عنه الاعتراض
السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للتذب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز التذب
موجودا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصبغة لطب الفعل ولا دلالة لها على
جواز التذب أصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من التذب والاباحة اعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة
الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز التذب أو امتناعه وانما ثبت جواز التذب بحكم الاصل
اذ لا دليل على حرمة التذب ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع التذب فيكون استعمال الصبغة الموضوع للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال
الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة والتذب استعمالها في جزئيها الذي هو بمنزلة الجنس لهما
فيثبت الفصل الذي هو جواز التذب بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في التذب بواسطة
القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع التقيض أو الاثر الثابت به اعني

الامر مشترك وقد نفاه (قوله والجزء ليس غير الكل) فيه بحث وهو ان الفاء في حد المجاز لغوي لا ما
اصطلح عليه في الكلام اذ لا خلاف ان في اطلاق الملزوم على اللازم الغير المنفصل مجازا (قوله وحاصله ان
ليس الخ) فيه بحث وهو ان معنى القول جسد لا يكون ندبا ولا اباحة بل امر انما ليس معدودا من
معانيه ولو سلم ثبوته فليس الكلام فيه (قوله جزء من الوجوب) نقل عن الشارح انه قال فاقيل
سلطان جواز الفعل ثبت بالامر لكن لا سلم ان جواز الفعل جزء من الوجوب بل يمكن ان يكون لازما قلنا
جواز الفعل جنس للوجوب والتذب والاباحة ثم حرمة التذب فصل للوجوب وجواز التذب مع مساواة
الطرفين فصل لاباحة وجواز التذب مع اولوية الفعل فصل للتذب فان الفعل ان كان بحيث يعاقب به في
الآخر فهو حرام وان لم يعاقب به فهو ينقسم الى هذه الاقسام فعدم المعاقبة على الفعل عبارة عن جواز

(٩ - تلويح ثاني) ونهاية السخافة فيه نظرا ما اولافاته لا معنى لترتيب درام لعل على المعلول واما ما ينادي ان العلة للنهي
نفس فساد الوقت لا دوامه وانما السماجة في جعل مجموع الطلوع والانقضاء علة للنهي وانما ان الغوث والمعنى علة للاباء (قوله

إذا ملك لم يكن ذاهب الخ) هو لا في الفتح وهو محذوف فعل الفاعل وجوبه على شريطة التفسير كقوله تعالى وإن أحد من المشركين استجارك فقله وإن طائفتان ٦٦ من المؤمنين اقتتلوا فقله إن امرؤ هلك فقله وإن امرأة خافت أن يغير ذلك من النظائر

الكثيرة (قوله وإنما قلنا يعنى في الحال) ولم يجعل بمعنى التعليق حتى يشهد بثبوت الحربة متعلقا بآداء الألف مجزلة قوله إن أدبت إلى ألفا فانت حرت خاشيا عن ارتكاب خلاف الأصل وهو اضمار الشرط مع صحة الكلام بدونه ولا يردان دخول الفاء على العلة أيضا خلاف الأصل لأن المصنف رحمه الله قد أثبت في تلك العلة جهة المعلول أي ومن قال بدخولها باعتبار استدامة العلة إن يقول إن فيه عملا بالحقيقة من وجوه وهو أولى من التقدير من غير ضرورة وهذا بخلاف قوله إذا إلى ألفا وانت حرفان والواو للعالم فيفيد حصول مضمون العامل وهو تأدية ألف مقارنا لحصول مضمون الحال وهو الحربة (قوله راجع إلى التسليم عنده) فيظهر أثر التراخي في التسليم والمحكم جميعا بمنزلة ما لو سكت ثم استأنف فقيه رعاية معنى التراخي على المكمل وأظهاره في مدخولها بخلاف مذهبهما فإن فيه اغماظا من وجه دون وجه (قوله لعدم

الفعل فهو داخل في مفهوم هذه الأحكام فيكون جزأ مفهوم الوجوب (قوله أو كونه بحيث يثاب فاعله) لم يقل أو يستحق الثواب كما ذكر مثله في جانب العقاب وإن كان شئ من الثواب والعقاب غير واجب عليه تعالى عندنا إشارة إلى أن المطيع يثاب عندنا بمقتضى الوعد (قوله على أن الوجوب هو عدم الحرج) لا شك أن هذا تفسير باللازم إذ الوجوب ثبوت الأثر الفقهية كثير ما يثبت المحرم في نفسه غير الأشياء ولا يلتفتون إلى ما عليه أهل الميزان ولهذا قال الشارح والمناقشة في أمثال ذلك مما لا يليق بهذه

لمفهوم الوجوب قال (أو كونه بحيث يثاب فاعله أو يستحق العقاب تاركه) أقول حق العبارة أن تكمن هكذا أو كونه بحيث يثاب فاعله أو يستحق الثواب فاعله ويستحق العقاب تاركه فيكون الأول إشارة إلى مذهب المعتزلة والثاني إلى مذهب أهل الحق فإن ثواب المطيع وعقاب العاصي غير واجب عندنا بخلافهم لأنه غير هكذا إشارة إلى أن المطيع عندنا يثاب بمقتضى الوعد وإن لم يجب عليه والعاصي جاز أن لا يعاقب لجواز العفو فإن قيل فقد صرحوا باستعمال الأمر في الندب والاباحة إلى آخر الجواب ما قيل السؤال إن ما ارتكبوه من خلاف الظاهر مبنى على أن تكون صبغة الأمر المستعملة في الندب والاباحة بمجرد استعمال الكل في الجزم وهو ممنوع لم لا يجوز أن تكون استعارة في تمام الندب والاباحة بجماع اشتراكهما في جواز الفعل وحاصل الجواب منع السند المساوي بانها إن كانت كالاسد المستعمل في الإنسان الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة لأن حيث ان لفظ الاستبدال على ذاتيات الإنسان فإذا كان الجماع ههنا جواز الفعل كان استعمال الصبغة في الندب أو الاباحة من حيث أنه من أفراد جواز الفعل ويعلم جواز الترتيب بالقرينة وأقول في الجواب بحث لأن الصبغة إذا كانت استعارة لا تكون كالاسد المستعمل في الإنسان الشجاع بجماع ما ذكر بل كانت تقطع المذكور لآلة الاتصال بين الأجسام المترتبة بعضها ببعض المستعار لتفريق الجماعة وابعاد بعضها عن بعض في قوله تعالى وقطعناهم في الأرض أمما منهم والجماع إزالة الاجتماع الدخلة في مفهومهما وكان لحيطة الموضوعه لضم حرق النوب والمستعار للرد الذي هو ضم خلق الزرع والجماع الضم الداخل في مفهومهما وله نظائر كثيرة وأما عدم جواز إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجماع كونه حيوانا وما شيا أخر وذلك من الأجزاء فلا يفيد ولا يضر لما شرر في موضعه أن العلاقة مقتضية للصحة وتختلف الصفة

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

اعتق أبي هذا وسكت ثم قال وهذا فإنه يتفق على الأول ونصف الثاني مع عدم الاتصال صورة إذ قد أثبت فيه الشر كذا في معناه المعنى مع عدم الاتصال سورة (قوله ممنوع في الإنشاء) وما أسلفناه بعلمه والأخبار إلا أن العدة ٦٧ في مأخذ الأحكام هي الإنشاء

ولأنه لا يقال بالفصل فلو
جاز في الأخبار وجوع
التراخي إلى الحكم فقط
لزم أن يكون في الإنشاء
كذلك وهو باطل فإن قيل
لا نسلم أن التراخي في
الحكم بدونه في التكلم
ممنوع لأنه لو قال أنت طالق
عند يقع الطلاق في الغد
وهل هذا التراخي الحكم
عن تكلم لأن الإضافات
أسباب في الحال بخلاف
التعليق ولها ما يجنب لو
حللتها لا يطلق امرأته
في سورة الأضافة لاني
سورة التعليق قلنا هو
مترخا تقدير كافي التعليق
لأن مقتضاه هو وقوع
الطلاق في الغد وأما المنع
فمصدر الطلاق عنه
بهذا القول بخلاف التعليق
(قوله فلما كان الحكم
مترخيا كان التكلم
مترخيا تقديرا) فلا يردان
التكلم متصل حقيقة
فكيف يجعل مترخيا
وحاصل المسئلة أن في قوله
أنت طالق ثم طالق ثم
طالق يقع الثلاث في
المدخولة والواحدة في
غيرها سواء قدم الشرط
أولا عندهما مع وجود
الشرط وأما عنده فففيه
تفصيل وذلك أنه ان قدم
الشرط تعلق الأول وتجزئ

مسارها بجامع اشتركا كما في جواز الفعل والأذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الأسد في الإنسان
الشجاع وإرادته منه فإن ذلك من حيث أنه من أفراد الشجاع لأن لفظ الأسد يدل على ذاتيات
الإنسان كالمناطق مثلا فإذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والأذن فيه كان استعمال الصيغة الأخرى في
التدب والإباحة من حيث أنها من أفراد جواز الفعل والأذن فيه وينبت خصوصية كونه مع جواز
الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الأسد يستعمل في الشجاع ويعلم كونه إنسانا بالقرينة الأخرى أنه لا يجوز
إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان

الصناعة يعني صناعة الأصول (قوله قلت هو كما صرحوا بالخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى في فساد
هذا الكلام إذ يلزم منه أن يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر أنه لا يتصور مشابهاة بين مفهوم
الشجاع وحقيقة الأسد وقد يجاب بان مراد الشارح أن الأسد يطلق على ذات صدق عليه الشجاع
بالقرينة الدالة على كونه إنسانا أو بدل عليه قوله من حيث أنه من أفراد الشجاع فالمشابهة بين حقيقة
الأسد وذات الإنسان الصادق عليه مفهوم الشجاع والجامع الشجاع وتظهر هذه الترجيح عبارة المطول
الأسد بما يستعار للشجاع لا يرد وعمره وبأنه يعني به أن لفظ الأسد يستعار للرجل الشجاع ويكون
الانتقال من معنى الأسد الحقيقي إلى مفهوم الشجاع ومنه إلى معنى الرجل الشجاع والأول انتقال
من المعروض إلى العارض المشهور وأما الثاني انتقال من مفهوم العارض إلى بعض معروضاته هذا
واعترض على أصل الجواب بان الصيغة إذا كانت استعارة لا تكون كالأسد المستعمل في الإنسان الشجاع
لأن الجامع داخل فيما نحن فيه بخلافه في استعارة الأسد للرجل الشجاع فنظيره استعارة التقطيع
الموضوع لازالة الاتصال بين الأجسام المترتبة بعضها لبعض لتفريق الجماعة وإبعاد بعضها عن بعضها
قوله تعالى وقطعناهم في الأرض أجمعين إزالة الاجتماع الداخلة في مفهومهما والجواب أن تشبيه
الصيغة بالأسد في مجرد ان العلاقة المنعقدة للاستعارة بسبب الانتقال من المزموم إلى اللازم ثم من
اللازم إلى بعض مزموماته كما عرفت مما سبق فالفرق بينهما بدخول الجامع ونزوجه لا يضر في المقصود
أقوله أو بدونه بالقرينة) فيه بحث إذ يلزم على هذا أن يكون دلالة الصيغة الأمر على معناه الحقيقي وهو
الرجوع محتاجة إلى القرينة فإن قلت استعمال الصيغة في جواز الفعل والأذن فيه لا بدوان يكون
القرينة مانعة من إرادة الحقيقة فإذا أريد الدلالة عليها المنع إلى قرينة أخرى قلت يلزم على هذا الجمع
بين الحقيقة والمجاز وتماثل القرينتين اللهم إلا أن يقال إرادة الرجوع بالامت من صيغة الأمر فقط بل
منها ومن القرينة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فتأمل (قوله الأخرى أنه لا يجوز الخ) يعني أن

عها لا بدح في الاقتضاء فاعرف بما كان لما منع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى والتخلف المانع
عن المقتضى جائز ولا يجوز فخله بطول غير إنسان للمشابهة وشبكة للصيرور للمعجزة وإن للاب للمسيبية
والتصديق ههنا أن المانع عن إطلاق لفظ الإنسان على الفرس بالجامع المذكور كونهما من الماهيات
الحقيقية فإن الجامع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور
في أجزاء الماهيات الحقيقية وإن كان متصورا في غيرها كما في ما نحن فيه وأما قوله وبالجملة لا يخفى على المتأمل
المتصنف الخ فبره عليه أيضا أنه ان أراد بقوله أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك ان
الجوازين ليسا بمدلولين حقيقيين للصيغة فسلم لكنه لا يفيدوان أراد أنهما ليسا بمدلولين مجازيين
مضموع لا بدله من دليل فإنه غير محتمل التراجع بل الظاهر أن مدلول الفعل عند قصد الإباحة بالقرينة جواز

الباقى في المدخولة وتعلق الأول وتجزئ الثاني ولغا الثالث في غيرها وان قدم الجزاء تجزئ الأول وأما الباقي في المدخولة وتجزئ الأول وتعلق
الثالث في غيرها (قوله فلها قال زفر رحمه الله) أي لتكون بل للأعراض عما قبله وإثبات ما بعده باستدراك الغلط قال زفر يلزمه

(هذا اذا استعمل وأريد به الاباحة أو الندب أما اذا استعمل في الوجوب لكن عديم الوجوب بالتسخ حتى يبقى الندب أو الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا لان هذه دلالة ٦٨ الكل على الجزو والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد أي هذا

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

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

اطلاق الاسد على الرجل الشجاع لو كان باعتبار خصوصية مجاز اطلاق الانسان على الفرس بجماع الحيوانية مثلا والتالي باطل قيل والتعقيب ههنا ان المانع من اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجماع الحيوانية كونه من الماشيات الحقيقية فان الجماع في المستعار منه يجب أن يكون أقوى وأشد لتكون الاستعارة مفيدة وذلك لا يتصور في أجزاء الماشيات الحقيقية وان كان متصورا في غيرها كما فيما نحن فيه وفيه ان هذا التعقيب إنما يتم اذا كان الجماع فيما ذكره الشارح وحكم بعدم جوازه منحصرا في الحيوانية وليس كذلك لانه قال أو ماشيا أو نحو ذلك فتأمل (قوله لا أن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك) اعترض عليه بانه ان أراد أن الجواز ينسب لوجوبين حقيقيين للصيغة فلم يكن لا يفيد وان أراد انهما ليسا بمدلولين مجازين فمنع لا بد له من دليل فانه عين النزاع بل الظاهر ان مدلول الفعل عند قصد الاباحة بالقرينة جواز الفعل مع جواز الترك ومدلول لا تفعل جواز الترك مع جواز الفعل (قوله وعند الشافعي رحمه الله الخ) أجيب عما ذكره بان دليل الوجوب أثبت جواز الفعل المقيد بامتناع الترك لاجواز الفعل وامتناع الترك منفصلا كل منهما عن الآخر ونامض الوجوب منافي لهذا الجواز المقيد بامتناع الترك فاذا ارتفع هذا الجواز لا يثبت الجواز المطلق عن هذا المقيد الا بدليل آخر وهو الذي أشار اليه المصنف بقوله اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التي ثبتت في ضمن الوجوب اذ الاباحة التي اثبتتها الشافعية مثبتة لجواز الفعل مع جواز الترك وهو ليس جزا للوجوب (قوله شموله افراده الخ) يعني ان العموم باعتبار الافراد والتكرار باعتبار الزمان مثلا العموم في الطلاق أن يقع

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

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

حابس في الحج العامنا هذا أم لا بدفهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره سائر العبادات وعند الشافعي يحتمل ما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علماءنا لا يحتمل ٦٩ التكرار الا ان يكون معلقا بشرط

العمر مثل صلوات الغدير يجب العود الى الصلاة في كل غرة فينلزم ان في مثل صلوات الصوم والامتناع ايقاع الافراد في زمان وبغرة فان في مثل طمى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وجامعة او امر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر في تحرير البحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم ايضا نظرا الى تغير المفهومين وبجهة افتراقهما في الجملة ثم لا خلاف في ان الامر المقيد بقربة العموم والتكرار او الخصوص والمرة يقيد ذلك وانما الخلاف في الامر المطلق فقيهه اربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم في الافراد والتكرار في الازمان اما العموم فلذاته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من اطلب منكم الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه واما التكرار فلان الاقرع بن حابس وهو من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل العامنا هذا أم لا بد لا يقال لو فهم لما سأل لانما قول علم ان لا يخرج في الدين وان في حلال الامر بالحج على موجب من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انما لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرار الاوقات وانما اشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج منعاقبا للوقت وهو متكرر وبالسبب اعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفي اكثر الكتب ان السائل هو سراقه قال في حجة الوداع العامنا هذا أم لا بد ولا تعلق له بالامر واما حديث

الثلاث دفعة والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى (قوله فلذا يقتصر الخ) اما ان يكون يقتصر على صبغة الجهول وهو الظاهر او المعلوم أى المصنف حيث قال لا يحتمل التكرار فوسلنا بنى اللزوم الى نفي الملزوم وفيه نظر لان هذا انما يصح اذا لم يكن اللزوم غير اخص وبالجملة اذا اقتصر في العنوان على التكرار لم يندرج عند الشافعية بنية الاثنين او الثلاث معاني طلق بحسب عنوان المسئلة لانه من قبيل العموم لا التكرار الا ان يراد بالتكرار ما يشبهه وهو خلاف الظاهر فلا يعتبر (قوله ثم لا خلاف في ان الامر الخ) قيل بل الامر المقيد بقربة العموم التكرار انما يفيد اذا كان مطلقا موجبا لانه او يحتمل لاه واما اذا لم يحتمل أصلا كما عند عامة علماءنا فالقربة تكون تغييرا للموجبه لا تفسيرا للمتملة (قوله فقيهه اربعة مذاهب) بل التوقف مذهب خامس ذكره في المحصول ومختصر ابن المطالب وغيرهما لكن البعض قالوا بالتوقف بمعنى لا يدري وبعضهم بمعنى التردد الا شرا كى (قوله مختصر من اطلب منكم الضرب) قيل عليه ان اريد بالاختصاص اختصاصا الواضع عند الوضع فهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الواضع وضعه من غير ان يعتبر الاختصاص او عدمه على ما هو الظاهر في الاوضاع وان اريد غير ذلك لزم ان يكون من الصبغة الموضوعية لطلب المأموره او لا وليس كذلك واجيب بان معنى الكلام وضع لفظ الامر وضعه اختصرا وتحقيقه ان طلب الفعل من الفاعل وضع له عبارتان مختصرتا ومطلوقة فالاول هو الامر كقولك طلق وامثاله والثاني اطلب منكم التلطين والمختصر والمطول في فائدة أصل المعنى - وادع الاحتمال (قوله وستعرف جوابه) أى في بيان المذهب الثاني من كونه مختصرا من اطلب منكم ضربا (قوله واما التكرار) فيسه

اشارة الى ان قول المصنف فوجب العموم والتكرار لان اضرب الخ والسؤال الخ لفاو شرا مر تباشم لا يخفى ان الاستدلال بسؤال الاقرع على ثبوت الاحتمال اظهر منه على ثبوت الايجاب (قوله ولا تعلق له بالامر) اذ لم يصدر عنه عليه السلام حينئذ امر بل انما نشأ سؤاله من نفس الحج والملازمة بافعاله

دفعه والتكرار ان يقع مرة بعد اخرى قال (وقا اكثر الكتب ان السائل هو سراقه رضى الله عنه الخ) أقول هذا اعتراض على المصنف رحمه الله بان ما سبه الى الاقرع من قوله العامنا هذا أم لا بد انما هو قول سراقه قال في حجة الوداع من غير ان يصدر عن النبي عليه السلام أمر بالحج بل انما نشأ سؤاله من نفس

فطلق نفس فعل ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما فاقات ينبغي لانه لا روي عنه في هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم (وفي ان دخلت الدار فطلق نفس ينبغي ان يثبت التكرار على

وهو في وسعه فيجب عليه
 الثلاثة وهو القياس
 (قوله قلنا) حاصله ان
 الاقرار من قبيل الاخبار
 وهو يمكن التدارك بحكم
 العرف لاحتماله الصدق
 والكذب لانه على نقي
 الافراد بخلاف الانشاء
 لانه احداث المعدوم فلا
 يمكن نفيه بخلاف ما اذا
 اختلف الانسان مثل
 على الفدرهم بل الفا
 ثوب حيث يلزمه الجميع
 لعدم العرف لان ما اقر
 به او لا غير موجود في
 الكلام الثاني (قوله لان
 المراد بالتدارك تدارك
 الكذب) قال فغسر
 الاسلام رحمه الله الانشاء
 لا يحتمل تدارك الغلط
 لانه ابتداء ايقاع لاظهار
 امر كان فلا يتصور رفعه
 وابطاله بعد وقوعه اذ
 ليس في وسعه اعدام
 ما وقع شرطا وهذا ناظر
 الى ان معنى الاعراض
 هو الرجوع عن الاول
 وابطاله واثبت الثاني
 تدارك لما وقع او لا من
 الغلط والكذب ولا معنى
 للرجوع والابطال الا
 جعله في حكم المسكوت
 عنه كانه لم ينكح به فان
 قيل هذا لا يتصور في
 كلام الله سبحانه تعالى

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

(قوله لتقرر الوجوب) انما حصل الوجوب على تفرده لان أصل الوجوب كل عام مستفاد من الامر
 المتقيد للتكرار على زعم المستدل لكن يرد عليه أن الجواب على هذا المطابق السؤال لان السؤال عن
 الوجوب مرة أو مرات لا عن تقرر الوجوب وعدم تفرده (قوله الثاني مذهب الشافعي رحمه الله وهو انه
 الخ) هذا رواية عن الشافعي والصحح أن مذهبه كذهبننا كذا في فصول البدائع والكشف (قوله لما
 مر من سؤال الافرع) فانه يفيد الاحتمال وان لم يفد القطع لما مر (قوله ومن كونه مختصرا من اطلب
 منك ضربا) ليس المراد أن كونه مختصرا من طلب الفعل بعصده المنكر مفهوم مما سبق كما يوهمه
 ظاهر الكلام اذ المفهوم منه كونه مختصرا من طلب الفعل بعصده المعروف بقوله ومن كونه الخ شرح
 لمجموع قول المصنف لما قلنا تغير المصدر الخ فليستأمل (قوله لكن يحتمل أن يقدر المصدر معرفة)
 ظاهر كلامه يدل على أن احتمال العموم عند الشافعي لاحتمال أن يقدر المصدر معرفة وظاهر كلام
 المصنف يدل على ان ذلك لاحتمال النكرة في موضع الاثبات للعموم كما مر في بحث ألفاظ العموم (قوله
 بدلالة القرينة فيقيد العموم) قيل الكلام في الامر المطابق أي الخالي عن قرينة العموم والتكرار

الحج والملازمة بافعاله كانه قال الحج الذي يجب علينا ونحن الآن ملاسبون بافعاله أهذا العام أم لا بل
 وأما قول الافرع وهو أكل عام بارسول الله بعد قول النبي صلى الله عليه وسلم أيها الناس قد فرض
 عليكم الحج فحجوا فهو المتعلق بالامر والوارد بعده فاضم على ما فهم ان له تعلقا بالامر وهو قوله تعالى
 والله على اناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه أمر في سورة الخبير قال (والمعنى لوقلت نعم لتقرر
 الوجوب على ما هو المستفاد من الامر) أقول يعني ان الاستدلال ههنا ليس بفهم السائل
 العموم كما يشعر به قوله أكل عام بارسول الله كما هو المناسب للاستدلال السابق بقوله عليه السلام لوقلت
 نعم لوجب ووجهه ان ضمير لوجب راجع الى تقرر الوجوب لا لوجب نفسه لانه ثابت بالنصوص
 القطعية لا يتوقف على قوله عليه الصلاة والسلام نعم لقوله صلى الله عليه وسلم ولما استطعتم فلو لم يكن
 الوجوب كل عام مستفاد من الامر لما صح هذا فتقرر الجواب اننا لانسلم أن معناه ذلك بل معناه لتكرر
 الوجوب بتكرار الوقت وصيرورته سببا حينئذ لانه صاحب الشرع ومفوض اليه نصب الشرائع
 فيكون نفس الوجوب بالوقت وجوب الاداء بالامر كما في قوله تعالى أقم الصلاة لذورك الشمس الحاصل
 أن التكرار مستند الى السبب دون الامر كما زعم الخصم فاضم على ما قيل فيه كلام لان ما ثبت بالوقت
 ضمير ما ثبت بالامر وكلام الخصم فيما ينسب بالامر من فان قيل اضافة الحج الى البيت في قوله تعالى والله على
 الناس حج البيت يدل على سببية البيت فكيف يصح للرسول عليه السلام جعل الوقت سببا مخالفا قلنا
 الاضافة ليست بقطعية فيها المناسبة أي انها من الامارات قال (لما مر من سؤال الافرع) أقول فانه يفيد

عن ذلك وقد ذكر وقوعها فيه كقوله أم يقولون افتراء بل هو شاعر وقوله أم يقولون افتراء بل هو
 يلحق قلنا هذا لا يقتضي وقوع الاول عنه سبحانه وانما وقع من الكفار المعاندين المشركين للرسالة على انه في التزييل مقول على السنة
 باعتبار

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

الشرط كافي المثال المذكور فان قيل ما المانع عن تعلقه بالشرط المذكور بعينه وما الداعي لتقدير الشرط الاخر فلنا ذلك هو اقتضاء بل للاتصال بلا واسطة وعدم امكانه بالنظر الى الشرط الاول على ما قاله فخر الاسلام ان بل لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط

ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط لينصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طابق اثنين ان دخلت الدار فيصير كالمطوف باليمين واعترض عليه باننا سلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول قال السيد الشريف هذا المنع ليس في موقعه لان المذكور في كلامه فخر الاسلام ان بل لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته شيان أحدهما الاتصال بذلك الشرط من غير واسطة والثاني ابطال الاول وليس هو في وجهه فحصل كلامه ان معنى بل موقوف على

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

فكيف يتصور في مثله احتمال وجود قرينه العموم فان قرينه الامام الاستغراقية قرينه العموم في الحقيقة اللهم الا أن يقال المراد احتمال المعرفة باحتمال القرينة وهذا لا ينافي الخلو عن القرينة الظاهرة (قوله لدلوك الشمس) دلوك الشمس دلوك أي زالت (قوله من تجدد السبب) ليس المراد بالسبب ههنا السبب المحض بل المسئلة وكثيرا ما يطلق السبب عليهم اولاشك أن نكر والعلة يستلزم تكرار المعلول فلا بد أن وجوب الاداء لا يضاف الى السبب بل الى الامر فسلم أن الامر يوجب التكرار (قوله لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط) لا يقال الشرط التعليق يقتضي ذلك لانه آخر جزء من العلة التامة والحكم مترتب عليه غايته أن لا يكون موقفا عليه والشرط فيما نحن فيه من هذا القبيل لانه تعالى قال وان كنتم جنبا فاطهروا والا نناقول أجيب عنه بان المقصود في الآية بيان السببية لا بيان الشرطية وان كان الاداء هو هذا ذلك فليمتأمل (قوله لا من مطلق الامر المطلق) أراد بالمطلق الاول مجرد عن قرينه التكرار أو المرة وبالتالي مقابل المعلق بشرط والمقيد بوصف فلان تكرار (قوله وظاهر عبارة المصنف الخ) لان المتبادر من الاستثناء من التني هو الاتيان كعكسه وانما قال ظاهر عبارة المصنف لان الصحیح عندنا ان الاستثناء نكلم بالباقي بعد التثنية فعني كلام المصنف لا يحتمل التكرار في غير موضع الاستثناء مع السكوت عن موضع الاستثناء ولك أن تقول المراد ما يستفاد من ظاهر

الاحتمال وان لم يفد القطع على ما مر قال (لا من مطلق الامر المطلق) أقول أراد بالمطلق الاول المطلق عن قيد يوجب التكرار وبالتالي المطلق عن جميع القيود فكاه قال لا من مطلق الامر عن قيد يوجب تكرره تكرار المصدر كالشرط والوصف فتدبر ولا تنظن المطلق الاول زائدا قال (هو مجرد عن قرينه التكرار والمرة) أقول قرينه التكرار ما يوجب تكرره تكرر مصدر الامر اما صرحا نحو مرات مثلا أو التزاما بان تعلق بالسبب كافي قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس بخلاف الشرط أو القيد وان تكرر مني منهم ما لا يوجب التكرار على ما سبق لكن هذا اذا أمكن تكرار الحكم بتكرار السبب بان لا يفوت المحل حتى اذا فات لم يصح تكرر الحكم وان تكرر السبب كما اذا قطع اليمين في السرفة كما سيأتي في آخر الفصل قال (وظاهر عبارة المصنف الخ) أقول أرادهم اقوله لا يحتمل

الابطال لان الاتصال بذلك الشرط ابتداء موقوف عليه هذا ولا يفسد ابطال الاول واتصال الثاني بلا واسطة وان لم يعتبر قصده الاول لعدم الامكان فينبغي أن يعتبر قصده الثاني والتعليق الذي فيه انما التزمه هو باختباره فان قيل اجماع أهل اللغة على ان عطف

ضربان ضرب لتعجب اللفظ والمعنى فيصح اظهاره في الكلام البنية وضرب لتوضيح المعنى ولا يجب صحة اظهاره كتقدير اللام بين المضاف والمضاف اليه على ما ذكره الشيخ عبد القاهر والتقدير فيما نحن فيه من قبيل الثاني (قوله للاستدراك الخ) أى ما يقدر في الكلام السابق من التوهيم نحو ما جاء في زيد لكن عمرو بنا على مخالفة لهما وملاية بينهما (قوله اختلاف ما قبلها وما بعدها) نفيًا وإثباتًا لفظًا ومعنى نحو جاني زيد ولكن عمرا لم يجسأ أو معنى فقط نحو قام زيد ولكن عمرا فاعد (قوله وهي بخلاف بل الخ) دفع لما عسى أن يتوهم من أنهم مثل بل نفيسد الاعراض عما قبلها بناء على ما ذكره النحاة من أنها تطيرتها في عطف الجمل وتقيضة لاني المفردات في اختصاص أحدهما بما بعد الإيجاب والآخر بما بعد النفي ومرادهم أنه كذلك في الرجوع بعد الإيجاب والنفي لاني معنى الاعراض

في إثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس بعبد فان القيد درجيا يصرف اللفظ من مدلوله كصيغ الإطلاق أو العناق عند الإطلاق بوجوب الوقوع في الحال وإذا علق بالشرط بتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة علماء المنقبة وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للتخصيص والمره سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضى الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرار السبب مثلا وهذا معنى قول الامام الشريفي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما بعده مما تلاو يحتمل على الجنس بدليل وهو النية وذلك لان الامر بدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فينعين أو اعتبارا أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح نفسه به مثل طلق نفسي ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم أو نحو ذلك قلنا لا نسلم انه نفسير بل هو تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الإيقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامر أنه طلقته ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء وأما الفرق بين طلاقه وطلق نفسي فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل أن يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفردا المقترن بشئ من أدوات

العبارة لكن المراد من الاحتمال هو الامكان الذي لا يناق الوجوب والضرورة ونظيره قول النحاة لا يجوز صرف غير المنصرف الا لضرورة مع ان الصرف عندها واجب (قوله بل على الواحد) لان الوحدة مراعى في ألفاظ الوحدات باجتماع أهل العربية قول لا يلزم من جواز تقييده بالمره وللكثرة التكرار والتناقض كازعمه القاضى لجواز كون التقييد لثما كيد الحقيقة أو لتعيين الجاز (قوله ثلاثا أو واحدة) سياتى كلامه يدل على ان الوحدة تغير مطلق اللفظ الى ما لا يحتمله وفيه بحث فان الوحدة توجبها فلا يكون اقترانه به تغييرا بل يكون تفريرا (قوله فقد سبق) وهو ان دلالة المطلق على المصدر الحادث في الحال يثبت اقتضاء بخلاف مطلق نفسه فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غير أن يتوقف على مصدر مغاير لما ثبت في ضمن الفعل لانه لطلب الطلاق في المستقبل فيكون ثابتا لغيره لا اقتضاء (قوله ولقائل أن يقول الخ) يمكن أن يقال الاقتران بأدوات العموم كالاقتران بالعدد الصريح مغاير والكلام في العلم الغير المغير بدليله وبالجملة المفرد المقترن بأدوات العموم عام بدليله فلا يرد نقضه لان الكلام في المفرد من حيث هو مفرد أى المجرد عن القران من اللام وغيره ولو سلم أنه يتم وينال كل فرد من حيث هو واحد اعتباري فلا نسلم انه مطلوب الشافعي لان غاية نية البصحة ايقاع كل واحد من حيث هو واحد

التكرار الا اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف فان المتبادر من ظاهر الاستثناء من النقي هو الاثبات فيكون المعنى يحتمل التكرار اذا كان معلقا بشرط أو مقيدا بوصف لكن الصحيح عندنا ان الاستثناء من النقي ليس باثبات بل هو مطلقا فكلمه بالباقي بعد النبا فيكون المستثنى من النقي في حكم المكوت عنه (قال قتلة ليس بعبد الخ) أقول له جواب آخر وهو انه سم يقيسون الشرط والقيد بالسبب حتى قال الامام في المحصول من قال بالتكرار عني به أنه يفدده قياسا ومن نقي التكرار عني به أن اللفظ لا يفدده قال (ولقائل أن يقول لا نسلم ان المفرد الخ) أقول ابراد على قوله والمفرد لا يقع على العدد وهو

اذ ليس في لكن اعراض عن الاول (قوله لكن لعمر) لم يقل لكنه لعمر ولمزيد مناسبة العاطفه معها العموم للمبحث ثم قال فيما بعد لكنها لا بد تنبيه على مساواة العاطفه وغيرها في اعادة هذا المعنى (قوله بيان تغيير) عدل عن كونه نحو بلا

ما كان لي قط مجازا عن التصويل بقربته لكن لعمرو كافي قوله له على انفسه ودعة فان قوله ودعة قربته على نقي الاجاب الذي يفيد على فيكون مجازا عن الحفظ لان قوله لكن لعمرو لا يصلح قربته لذلك أو يحتمل أن يكون معناه انه وان اشهر انه كان لي ولكنه لم يكن لي قط بل لعمرو ويكون بيان تغيير لما هو الظاهر (قوله وعلى هذا) أي بناء على ان قوله لكن لعمرو بيان تغيير قال مشايخنا فيما اذا دعي بكسر دار في بد عمرو وانها له وقضى له القاضي بالبينة ثم قال بكر ما كان لي قط لكنها زيد كلام منصل فصداقه زيد في الاقرار وكذبه في قوله انها لم تكن له قط بان قال باعها او وهبها لي بعد القضاء ان الدار لزيد الخ لانه لما توفت اول الكلام على التغيير ثبت موجه ما معا وهو التي عن نفسه والاثبات زيد ولوصدته زبدي نقي المالك أيضا تدار الدار الى عمرو لانفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله فيكون حجة عليه) لكونه أقرارا على نفسه بتكذيب الشهود

العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحدا اعتباري فهو المطلوب اذ لا يعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ابقاء كل فرد من افراد الفعل (قوله وقوله تعالى فاقطعوا أيديهم) قد فرغوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسألة عدم قطع يسار السارق في الكثرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فغرا للاسلام وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره وهو يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فعني السارق الذي سرق سرقه واحدة ولا يجوز أن يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق الى آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقه واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرق سرقه واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي الجني بدليل الاجماع والسنة قولوا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانها فلا يكون قطع اليسرى امراد الاصل ولا يمكن تكرار الحكم بتكرار السبب لقوات المحل وهو العين بخلاف تكرار الجلد بتكرار الزنا فان المحل بان وهو البدن وكلام المصنف ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر أعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجتماع على انه لا يقطع بالسرقه الا يد واحدة وقطع العين مراد اجما

اعتباري لكنه لا يصح نية الثنتين أصلا لانه عدد محض وفي مذهبه يصح نية كل واحد لامن حيث انه واحد اعتباري بل من حيث انه عدد ولذا جوز نية الثنتين أيضا فالحق أن الفرد الحقيقي موجب له والاعتباري محتمله والعدد لا موجه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يقتصر الى النية ويحتمل اللفظ لا يثبت الا اذا توى وما لا يحتمله الا باللفظ لا يثبت وان توى (قوله وقوله تعالى فاقطعوا الخ) قيل عليه ان جعل نقره على البحث السابق على ما فهمه الشارح يكون مجرورا معطوفا على قوله في طلق نفسه الا أنه لو أر بد هذا لم يكن لقوله اجما عاز يادة فائدة فهو مفعول والمراد به نقي مذهب الحنابلة بمعنى لو كان العموم موجب للكلام لم ينعقد الاجماع على نقي ارادة كل السرقات ههنا لان الاجماع لا يخالف موجب النص رأنت خبير بان قوله فيراد الواحد فلم يدل على اليسار يشعربا تفرع فتأمل (قوله دل على مصدره) صفة اسم الفاعل وفائدته الاحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالمثارت والقاسم فانه لا يدل (كل اسم فاعل دل على مصدره اني قوله ويحصل الربط فيصح الكلام) أقول رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالقصود وهو نقي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يتخلو التركيب عن وقوع شمل اذا لم يرد أن يكون محكما وماه على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه

لا ينافي أن يقع عليه بعد اقترانه بقربته كالكلام ونحوه قال (كل اسم فاعل دل على المصدر الخ) أقول قوله دل على المصدر صفة اسم فاعل واحتراز عن اسم الفاعل اذا جعل علما كالمثارت والقاسم فانه لا يدل قال (كل اسم فاعل دل على مصدره اني قوله ويحصل الربط فيصح الكلام) أقول رد على صاحب الكشف حيث قال الضمير المستكن في لم يحتمل ان جعل راجعا الى كل اسم فاعل كما هو مقتضى الكلام لم يبق له تعلق بالقصود وهو نقي القطع في المرة الثانية وان جعل راجعا الى المصدر لا يتخلو التركيب عن وقوع شمل اذا لم يرد أن يكون محكما وماه على المبتدأ وهو اسم ان ههنا وعلى تقدير كونه

وابطال الحكم ونقي المالك (قوله لا على زيد) لكونه اقرارا على غيره (قوله ثم ان اتسق الكلام) أي انتظم واربط بان لا يتفصل بعضها عن بعض ولا يثبتان ولا يتصل بمحل الاثبات والتي فيكون المذكور بعد لكن ما يدفع

يكون الكلام متسقا والتدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح فلا يبطل (قوله أو لاحد الشئين) يفيد ثبوت الحكم بأحدهما نحو زيد قائم أو فاعدا أو لاحدهما نحو زيد أو عمرو قائم أو حصول مضمون احدى الجملتين (قوله لا الشك) ذهب بعض أئمة الثم والاول منهم القاضي أبو زيد الى انها في الخبر لشك بمعنى ان المتكلم يعلم أحد ليثبتين لاعلى التعيين وفي الامر للتخيير أو الالباح وان تارة المصنف مذهب اليه شمس الأئمة وفجر الاسلام انها ليست للتشكيك لانه ليس معنى يقصد بالكلام وصفا في الخطابيات بحيث يوضح له كلمة توجب تشكيك السامع في معنى الكلام وليس المعنى انه لا يوضح له لفظ لان لفظ الشك وضعه الاثافي الاختيارات تقضى الى الشك باعتبار محتمل الكلام فانه أخسبر عن مجي أحدهما في قوله جاني زيد أو عمرو ومعنوم ان هذا الفعل وجد من أحدهما عيننا لا يتصور الفعل من غير المعين فيكون الفعل مضافا الى

فلاندل الآية على قطع السار ولا يتناول النص وانما عدل عن تفسير القوم لان اسم الفاعل كاسارق متل عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من أفراد السارق مثلا (قوله فصل) لانزاع في ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب الفقه على الايمان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحج والذمان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك وأما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضى الله عنه يحتصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدرة شرعا أو لا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا وقوله مطابقا لتبنيه على انه لا يشترط الوجوب عليه لا يدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك يجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا للحل في الاول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بد الصلاة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طالب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الحل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله أو لا على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا أو لا

(قوله وانما عدل الخ) قيل ماذا كره المصنف ليس عدولا لهذا بل جرى على ما هو عليه من بحث الامر ولا نسلم أن السارق عام بل عموم الحكم فيه بعموم السبب وهو السرعة المستدل على سببها بتعاقب الحكم على المشتق (قوله مثل أداء الزكاة الخ) الامثلة الاربعة أمثلة لتغير المؤقتات وترك أمثلة للمؤقتات لظهورها (قوله الا فيما يتصور فيه القضاء) وأما فيما لا يتصور كصلاة العيد والجمعة فلا يطلقون الاداء فيه (قوله فلهذا قالوا الاداء الى آخر قوله ما فعل في وقته) احتراز عن الفعل قبل الوقت وبعده وقوله المقدرة احتراز عن النوافل المطابقة اذ الاداء لها ولا قضاء وقوله شرعا احتراز عن المقدر لا شرعا كالشهر الذي عينه الامام للزكاة والجزء من الوقت الذي عينه المكاف للصلاة وهنابحث وهوان التعريف المذكور للاداء لا يختص بالعبادات المؤقتة كما زعمه الشارح لان الشرع لما يقدر غير المؤقت بوقت معين جعل كل العمروقتة تحينئذ أي وقت فعله يكون ايمان المأمور به في وقته المقدرة شرعا فيصدق عليه التعريف فتأمل (قوله والقضاء ما فعل الى آخر قوله بعد وقت الاداء) يخرج الاداء والاعادة في وقته وقوله استدراكا يخرج الاعادة بعد الاداء في الوقت منفردا لاقامة الجماعة فان هذه الاعادة ليست بقضاء اذ ليس استدراكا وقوله لما سبق له وجوب يخرج التوافق (قوله اذ لا وجوب عليهما) هذا عند محقق الشافعية والحق عندنا ان الجبض والنفس لا يعدمان الاهلية بوجبه الا انه تحقق المانع وهو عدم الشرط أعني الطهارة واما النوم والاعضا فهما بعدمان اهلية وجوب الاداء الثابت بالخطاب لعدم الاختيار لاهلية نفس الوجوب الثابت بالوقت (قوله وجواز الترك يجمع عليه الخ) فيه بحث لانه مبني على عدم الفرق بين جواز الترك والتأخير والفرق ظاهر ولو سلم عدم الفرق بجواز الترك لا ينافي نفس الوجوب بل وجوب الاداء وسيأتي الفرق بينهما وابدل عليه ان الوجوب ثابت في أول الوقت لوجود

واسعا الى المصدر لا يخلو كذلك ووجه رد ظاهرا قال (كيف وجواز الترك يجمع عليه وهو ينافي الوجوب) أقول فيه بحث لان جواز الترك لا ينافي نفس الوجوب وانما ينافي وجوب الاداء وسيأتي الفرق بينهما بدل عليه أن الوجوب ثابت في أول الوقت لوجود سببه مع جواز الترك فيه بالاجتماع

العين لكن جهه السامع فروع الشك فظهر ان التشكيك وقع اتفاقا لا قصدا وكذلك ثبوت التخيير جعل الكلام وذهب والانتصار لا يتصور في غير المعين فيثبت التخيير ضرورة (قوله فان الكلام لا يفهم وليس في التشكيك افهام) اعترض عليه باننا نسلم ان

وضع الكلام للافهام اذ ربما لا يفصده الافهام كافي التكنيات بكم وكذا عن العدد ولو سلم فانما يدل على انها لم توضع للتشكيك والافالكث
ايضا معنى يقصد افهامه بان يحجز المتكلم لها طبا به شاك في تعيين

أحد الامرين واجب بان الكلام
الذي يستعمل فيه أولا
كلام وضع لافهام مفهوم
فلا يكون المقصود بذكره
بل انما يحصل من عدم
التعيين فالشك مع أو
يحصل من عدم دلالتها
على التعيين لا يوضعه
فيكون ما سلف في مقامه
لامنه وأما الاختيار عنه
بالتظ وضع له فن حيث
يقصده افهام وجود
معناه لان يقصده به
ايجاد معناه والمنسفي هو
الثاني دون الاول (قوله

لان وضعه لاحدهما
الذي هو اعم من كل)
اعترض عليه بان ايجاب
العنق انما هو على
ما يصدق عليه أحد
الشئين لا على المفهوم
العام اذا احكام متعلقة
بالذوات لا بالمفهومات
وأجاب عنه السيد
الشرع بان العنق
لا يتعلق بالمفهوم العام
ولم يقل به أحد من الفقهاء
بل ما يتعلق به العنق هو

الذات المهمة وهو الفرد
المنتشر من الجنس بين
الافراد والذات المهمة
من حيث انها مهمة
دائرة بين العبد والذات
وهي لا تصلح محلا للعنق
فيطلب وسار لغوا وهذا
معنى كلام المصنف ولا
غبار عليه (قوله يحمل على الواحد المعين) لان من احتملات الكلام وهو اولي من ابطاله بالكلمة والغاية بخلاف ما اذا قاله في عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده غيره محال لا يجاب العنق لكنه موقوف على الاجازة (قوله فانه يمتنع الثالث في الحال) وقال

وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء او لا متعلق بقوله المفرد له شرعا
استرازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث زال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فان
ذلك وقتها قضاء صلاة النائم أو النامي عند التذكرة ففعل في وقتها المقدر لها ثانيا الا اولاً وعند أصحاب
أبي حنيفة رحمه الله الاداء والقضاء من أقسام المأمور به مؤقنا كان أو غير مؤقنا فالاداء تسليم عين مائت
بالامر واجبا كان أو نهلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمسرد بالثابت بالامر ما علم وتونه بالامر
لامائت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يضح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في
الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت
في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها أو ايتا ربع العشر والحاصل ان العينة
والمناسبة بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لامائت بالسبب في الذمة وعلى هذا الحاجة الى ما يقال ان
الشرع شغل الذمة بالواجب ثم امر بشتر بعضها فاحتمل يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه
والثابت بالامر اعم من أن يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى اقموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله
تعالى والله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاثبات بها
كان العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤدبها ويسلمها اليه وله به تقييد بالوقت ليسم اداء الزكوات

سببه مع جواز الترك فيه بالاجماع (قوله وان قوله في تعريف الاداء) قال في فصول البدائع في بحث
من وجوه الاول وقت الذكر ايس مقدر افانه تعيين الاول والاخر يؤيده قوله هم القضاء فرض العمر
ونسبه الشارع الى وقت الذكر لانه الصالح لقضائه لا وقت النسيان الثاني ان تقييد التقدير بالولا
يخرج سهوا امام وقت المكلف لانها مقدران ثانيا فلا يبقى الى قوله شرعا حاجة الثالث ان اولاهما
مقابل ثانيا في الاعادة وذلك بقيد الفعل باعترافه (قوله فالاداء تسليم عين مائت بالامر) قيل ينبغي ان
يزاد قيد آخر وهو الى مسقطه وأجيب بان اداء ما وجب انما يسمى تسليما اذا سلمه الى مسقطه لان
السلامة حينئذ تحصل وهو مشتق منها (قوله ما علم ثبوته بالامر) وهو فعل خارجي يقبل التصرف من
العبد ويمكن اداء عينه بخلاف نفس الوجوب الذي هو وصف في الذمة قال الشيخ آكل الدين في شرح
الزهدى جوابا عن الاعتراض بان التسليم في الافعال غير متصور لاستحالة بقاء الافعال الشرعية لها
حكم الجواهر وذلك من مسلمات الفن ولهذا اوصف بالبقاء شرعا بدليل قبول العقود والافعال
فيصير فيها التسليم كالاعيان اه (قوله لامائت وجوبه) قال في فصول البدائع اذا اريد وجوب
الاداء وهو طلب ايجاد الواجب بالنسبة الى الخطاب وذلك بالامر صريح في الكل توضحه ان الوجوب عبارة
عن اشتغال الذمة ووجوب الاداء عن لزوم تفرغ الذمة والاول ثابت بالسبب كالوقت والثاني بتوجه
الامر وسيأتي تمام الفرق (قوله بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر) اعترض عليه بانه لا بد من جيل في

قال (وذهب بعض المحققين الخ) أقول أراد به المحقق عضد الملة والدين قال (والمراد بالثابت
بالامر ما علم ثبوته بالامر لامائت وجوبه به) أقول اعلم أن ههنا ثلاثة أمور أحدها نفس الوجوب وهو
عبارة عن اشتغال الذمة وثابت بالسبب كالوقت للصلاة وثانيها وجوب الاداء وهو لزوم تفرغ الذمة
وثالث بتوجه الامر وسيأتي تمام تحقيق الفرق بينهما وثالثها ما علم وجوبه بالامر وهو فعل الصلاة مثلا
وكذا لا يمكن تسليم نفس الوجوب كذلك لا يمكن تسليم وجوب الاداء فكان المناسب بل الانسب نظرا الى
احتمال العبارة أعني الثابت بالامر ان يتعرض لوجوب الاداء أيضا لكنه اقتصر على التعرض له اذ لم
يذهب الى تسليم وجوب الاداء أحد بخلاف نفس الوجوب حيث جوزوه صاحب التكملة وأراد التصريح
غبار عليه (قوله يحمل على الواحد المعين) لان من احتملات الكلام وهو اولي من ابطاله بالكلمة والغاية بخلاف ما اذا قاله في عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبده غيره محال لا يجاب العنق لكنه موقوف على الاجازة (قوله فانه يمتنع الثالث في الحال) وقال

بعضهم بل له الجبار بين الاول والاخيرين لان الجمع الواو بمنزلة الجمع باث التثنية فكاه قال هذا رواه هذا ان كما اذا حلف لا يكلم هذا
وبالايخيرين جمعا لا نفريقا (قوله وهذا اولي) وانما لا يجب اذا المقتدرين بما يتغير

المذكور واقتضى كافي قوله
نحن بما عندنا وانت بما
عندك ذلك راض والرأي
مختلف في نظائر كثيرة
لا تخصي (قوله أو هذان
حران) اعترض عليه باننا
لا نسلم ذلك فيما ذكر
بلفظ المفرد بل هذا حر
وهذا حر وهذا حينئذ
يكون المقدر مثل
المفوض وأجاب عنه
السيد الشريف بان
المعطوف باو في هذا الوجه
هو مجموع الثاني والثالث
بعد عطف الثالث على
الثاني بالواو فهذا لم يحكم
على ثمن من سمايل على
المجموع من حيث هو
مجموع وهذا ما صرح به
صاحب الكشاف في
بيان معنى الواو في قوله
تعدى هو الاول والاخر
والظاهر والباطن حيث
قال وأما الواو الوسطى
فمعناها الدلالة على انه
الجامع بين مجموع
الصفين الاخيرين
فانه جعل التعدد في حكم
الواحد بواسطة الواو
فيجب أن يلاحظ فيما
نحن فيه جهة الوحدة
المعسوبة دون التعدد
الصوري وحينئذ بصير
معنى هذا وهذا في معنى
وهذان يقتضي ضربا

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

تعريف الاداء قضاء الدين لما تقر من ان الدين يقتضى بأمانها الا باعيا ثم فلا يصدق عليه انه عين ما علم
ثبوته بالامر بل مثله الا ان يذهب الى التأويل الذي أشار اليه بقوله وعلى هذا الحاجة الخ وقلت ان تقول
لا محذور في عدم الدخول لان قولك أدبت الدين مجاز شرعي كما يشير اليه (قوله ليعلم اداء التوافل) قيل
هذا خلاف ما عليه عامة الفقهاء من ان التفيل لا يطاق عليه الاداء الا بطريق التوسع نعم يوافق قول من
جعل الامر حقيقة في الاباحة أو التدب كإسبيعي مستوفى (قوله وبعضهم قيد الخ) نقل صاحب الكشف
هذا التقييد عن شمس الأئمة وقال ولم يذكر الشيخ يعني غير الاسلام مثل الواجب من عنده كذا كره
شمس الأئمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور به وهو حقه وكذا ذكر القاضي الامام
أيضا ثم قال ولا بد منه وذ كرفائدة التقييد كذا كره الشارح وههنا بحث وهو ان صرف دراهم الغير الى
دينه وكذا صرف الظهر الى العصر مثلا يخرج عن تعريف شمس الأئمة بقيد اسقاط الواجب لانه
لا يحصل به اسقاط وقد يقال لا احتياج الى القيد المذكور أسلا لان القضاء وجد في الصور المذكورة الا
انه ينفذ بالاسترداد ولهذا لا ينفذ حتى حق الجدين فمن حلف ليقض دين فلان اليوم فقضاء ثم استعق
ينفذ القضاء ولا ينفذ حتى البر (قوله بان يكون من عند من وجب عليه) أي يكون حقه لا غيره فادرا
على صرفه الى ما يريد (قوله لا يصح مع قوة المعاملة) لان الفرائض خالص حق الله تعالى ليس للعبد اختيار
صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله بخلاف صرف النقل) فان النقل خالص حق العبد وهو قادر على
فعله وتركه فاذا صرفه الى قضاء ما بنى فوى القضاء بدل النقل جاز وههنا بحث وهو ان هذا التقييد يقتضى
ان لا يقضى صلاة المغرب لانه لا نقل له على هيئة المغرب ثم عاوى يقتضى أيضا ان جماعة اذا قضوا صلاة
الليل بالنهار ان لا يجوز لهم الجهر بالفراة لان الجهر في نافلة النهار غير مشروع ويمكن ان يجاب عنه بان
النهي عن البتيرة يقتضى المشروعية بأصله كما تقر عندهم ومالم يشرع من الوصف كيفية كانت أو كيفية
فذلك من مقتضيات كونه نافلة اذا اتفق ذلك بالصرف الى ما عليه لم يبق الا الاصل المشروع بخلاف كيفية

بقوله وعلى هذا الحاجة الى ما يقال الى آخر الرد ووجه الرد ظاهر قال (وبعضهم قيدوا الواجب بان يكون
من عند من وجب عليه) أقول ذكر هذا القيد القاضي الامام أبو زيد وشمس الأئمة ومعناه أن يكون
حقه لا لغيره وقادوا على صرفه الى ما يريد أماني المعاملات فكس صرفه الى دينه فانه خالص حتى له أن
يصرفه الى ما يريد بخلاف صرف دراهم الغير الى دينه وأماني العبادات فكذلك لانه خالص حقه وهو
قادر على فعله وتركه فاذا صرفه الى القضاء بدل الفعل جاز بخلاف ظهر اليوم فانه خالص
لله تعالى ليس للعبد فيه اختيار صرفه الى غيره بنية تبديله به (قوله لا يصح مع قوة المعاملة) أما بين
الظهورين فظاهر وأما بين الظهر والعصر فلا شرا كما في الفرضية بخلاف الفرض والنقل

الانبان مطابقة في التثنية والجمع وهو حران لا حرور كما توجهه المعترض ونظيره ما جمع من أئمة القو
انهم يقولون في حلوا مض ان صبر المبتدأ ليس في ثمن من سماو والالزم التناقض بل في المجموع من حيث هو مجموع وان أردت أن نعبر عن

ذلك المجموع بلفظ واحد قلت هذا امر فانهم اعتبروا المتعدد سورة المتحد كما غير ان هذا في الخبر وما نحن فيه في الخبر عنه ولا ضرر والفرق بين الواو وعدمه لا يجدي فاعاد الالة الواو على ما يؤيد الاتحاد وهو الجمعية

تفسير الالة الواو الاولى والاشيرة للجمع بين الوصفين والوسطى للجمع بين المجهولين أقول ويؤيد ذلك ما أقرر في علم النحو من ان زيدا قائم ومعمروان كان عطفاً على المفرد فالواجب أن يقال قائمان والافالخبر الثاني محذوف (قوله ثم قوله وهذا غير مغير لما قبله الخ) وقيل لان سلم ذلك بل مغير بالعطف على المغير والالكان له أن يختار الثاني وحده وقال السيد الشريفي هذا المنع مكابرة لانك اذا قلت جاني زيد فقد أثبت الجني لزيد وقولك وعمرو ليس الا اثبات الجسي لغمرو ويحتمل زيد على حاله بلا تفاوت وأما قوله فانه اذا لم يكن هذا التثنية كان له أن يختار الثاني فأمر خارج عن معنى الواو ولا اعتبار لمثل هذه التفسيرات ولازم أن يكون منطلق مغير القيام زيد لان اذا قلت زيدك أن تقول والله ما نفلت الا يزيد واذا ضمنت اليه منطلق ليس لك ذلك وكل ثان لاوله انتهى وقد يقال ان مغيرة الثالث تنوقف

الاثبات بالمباح الذي ورد به الامر كالاساطيد بعد الاحلال ولا يسمي أداء قلت المباح ليس بما مور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجباً أو مندوباً ولهذا قال نغرا الاسلام بعد ما فسرا الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد بدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل أم راعها المطلب الجازم كما هو أي البعض اخص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الامر وان جعل اسم المطلب جازماً كان أو راجعاً على الترتل أو مساوياً له ودخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاثبات بالنفل وهو ما يشاب فاعله ولا يسمي فإركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاساطيد امثلاً الاما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي ان يسمي اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة لان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فقرا الاسلام هو انه قد بدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب أي يجعلها مشتركة بين الوجوب والاباحة والندب لفظاً أو يجعلها موضوعاً للاذن في الفعل فتكون حقيقة في كل من الثلاثة فلولم يكن فعل المباح أيضاً اداء لا كقول من يجعلها حقيقة

كان (قوله وهذا اقل نغرا الاسلام الخ) قيل فيه بحث لان الاستشهاد بكلام نغرا الاسلام لا يلائم المحصر استفاد من قوله فالثابت بالامر لا يكون الا واجباً أو مندوباً لان كلامه ضم الاباحة الى الندب فينتفي ذلك المحصر وجوابه ان الاستشهاد بكلام نغرا الاسلام على كون الثابت بالامر المأخوذ في تعريف الاداء منصرفاً الى الواجب والمندوب وهذا المحصر مستفاد من سياق كلام نغرا الاسلام وضم المباح الى المندوب في الكون مأموراً به لا يستدعي ضمه اليه في كون الاثبات به أداء ولا يلزم من كون الاداء والقضاء من أقسام المأمور به أن يكون كل ما هو مأمور به بنفسه ما هو وظاهره فلا بحث (قوله الاما ذكر صاحب الكشف الخ) الاستثناء منقطع لان المذكور قبله انه ليس في العرف اطلاق الاداء على المباح وما ذكره صاحب الكشف لا يفيد ذلك الاطلاق بالفعل بل انه ينبغي ان يطلق بناء على القول بكون الامر حقيقة في الندب والاباحة ثم حاصل كلام الشارح انه لا يلزم من القول بذلك الاطلاق المذكور لما تحقق فيراد اعتراضه على صاحب الكشف وان قيل مراده الاعتراض على فقرا الاسلام لا يبان مراده (قوله وذلك لانه توهم الخ) فان قلت من أين علم توهمه ذلك قلت من قوله لان الكل موجب الامر ومن قوله فينبغي ان يسمي اداء بناء على ما ذكره الشارح فلولم يكن فعل المباح أيضاً اداء الخ وذلك لان الاختلاف في لفظ امر على وجهين أحدهما أن يكون للمطلب الجازم والثاني أن يكون للمطلق المطلب المتناول للوجوب والندب والاباحة وليس ههنا عند فقرا الاسلام قول ثالث لا يكون متناولاً للاباحة كما كان كذلك في صيغة الامر فلولم يكن كلام صاحب الكشف مبنياً على زعم ان مراد فقرا الاسلام صيغة الامر لم يكن لما ذكره وجهه وأما قول الشارح لكن التحقيق الخ فهو رد لما زعمه فقرا الاسلام من ان

قال (فالثابت بالامر لا يكون الا واجباً أو مندوباً ولهذا اقل نغرا الاسلام الخ) أقول فيه بحث لان الاستشهاد بكلام نغرا الاسلام لا يلائم المحصر المستفاد من قوله لا يكون الا واجباً أو مندوباً لان كلامه ضم الاباحة الى الندب فينتفي ذلك المحصر قال (يعني ان الاداء والقضاء الخ) أقول يريد ان معنى كلام نغرا الاسلام هذا الذي ذكره لا ما ذكره صاحب الكشف كما سيأتي وحاصله ان كون الشيء من أقسام المأمور به لا يقتضي صحة اطلاق الاداء عليه كالمباح فان من يجعله مأموراً به لا يطلق الاداء عليه

على عطفه على الثاني معينا وفيه النزاع ففيه مصادرة بخلاف الثاني فانه معطوف على الاول مغير له قطعاً (قوله تفردم ما خاطري) قيل الاول مأخوذ من كلام خمس الائمة ولا يجري في أعنتف هذا وهذا وهذا ومتنصي كلامه حيث قال بخلاف مسئلة إسمين فان الخبر

و بطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض لان القرية عرفت في وقتها فاذا مات شرف الوقت لا يعرف

من عنده يعرفه الى ما عليه فخاتم الاشراف الوقت وقد فات غير مضمون بالا بالاثم اذا كان تامدا لقوله تعالى فعدة من ايام آخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام آخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدلال بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون أصلا اذا لم يكن تامدا في الترتب (واذا ثبت في الصوم والصلاة وهو معقول شرعا ثبت في غيرهما كالمندورات والاعتكاف قياسا وما ذكرنا من النص لاعلام ان ماوجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للإيجاب ابنسدر جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما واجب بالنص وهو فعدة من ايام آخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذي أوجب الاداء فضل في جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ وأيضا لا برد قضاء الاعتكاف والمندورات قياسا لان قياس

الاختلاف في لفظ ام منحصر في الوجهين وذلك لان ههنا وجهان ثالثا وهو ان يكون في الطلب الجازم أو اراجح وهذا التقدير يظهر بانتظام الكلام وان كلام الشارح خال عن الاضطراب والاخلال والله تعالى أعلم بحقيقة الحال (قوله لفظ الامر لاصيغته) ويدل عليه قطعا انه لو أراد فقرا لاسلام صبغة الامر لم يبق لتقييد دخول النقل في الاداء بقوله على قول من جعل الخارجه اذ لو جعل الصبغة للإيجاب حقيقة وأريد بها التذب مثلا مجازا دخل النقل في الاداء أيضا المكون المنسذوب مأمور به وأما اذا أريد لفظ أمر على ما ذكره الشارح فوجه التقييد ظاهر (قوله فاذا قضيت الصلاة) الاولى انه يؤتى فيه بحرف العطف اذ ليس حرف العاطف في مثله بعبقير حتى يرتكب ذلك كذا ذكره الدماميني في شرح معنى اللبيب ثم كون القضاء هنا متعملا في الاداء مبني على المشهور من ان صلاة الجمعة لا تقضى فانها المرادة بالصلاة المذكورة في هذه الآية وقيل الواجب الاصل في يوم الجمعة هو الظهر فقوله عائشة رضي الله عنها انما قصرت الصلاة لمكان الخطبة الا ان الجمعة أدت مقامها مع القدرة على أدائها النوع حاجته فكان اسم القضاء لها حقيقة من هذا الوجه (قوله وكقولك أدت الدين) فيه نظر لان الظاهر ان أداء الدين ليس

ولهذا قال ولم يتعرض للمباح ذابس في العرف اطلاق الاداء عليه وههنا بحث وهو ان المتبادر من الاستثناء بقوله لا ما ذكر صاحب الكشف الخ أن يكون صاحب الكشف مجوز لان بطلق الاداء على المباح وليس كذلك وكذا المتبادر من قوله وذلك لانه توهم ان معنى كلام فقرا لاسلام الى آخره ان مراد صاحب الكشف بيان مراد فقرا لاسلام وليس كذلك بل مراده الاعتراض عليه في نقله مذهب من جعل المباح أيضا مأمور به بانه يقتضي اطلاق الاداء على المباح لان مدار اطلاقه على الشيء كونه مأمور به بمعنى ماورد به أمر فمن قصر الامر على الوجوب قصر اطلاق الاداء على الواجب ومن عممه الى التذب جعل المنسذوب اداء ومن عممه الى الاباحة أيضا يلزم أن يسمى المباح اداء لا شراك علة التسمية مع انه خلاف الاجماع ولا يخفى على المنصف الحبير بان هذا لا يندفع بما قاله التحرير وأما قوله أطلعناك على ان المراد بالامر الخ فاما لا يفيد ولا يضمر صاحب الكشف كما أمرنا اليه وبالجملة كلامه ههنا لا يخول عن الاختلال والاضطراب والله أعلم بحقيقة الحال والصواب

مبتدا

منظور لا مثبت

يصلح للثنتين يقال لا أكلم هذا أولاً أكلم هذين هو التغيير بين الأول والاخير بمنزلة اعتقت هذا أو هذين فيمنقض به الوجه الثاني أيضاً واجب بأن هذا التعليل يخص بأمثال الصورة المذكورة وحكم مثل اعتقت

مشتري كة بينهما وهي ما ذكره فخر الإسلام حيث قال لان سوتى الكلام لا يجاب العتق في أحد الأولين ونشربك الثالث فيما سبق له الكلام فصار بمنزلة اعتقت أحدهما وهذا المعطوف عليه هو الماخوذ من صدر الكلام لأحد المذكورين بالتعيين وهو القياس في مسألة اليمين وهو قول زفر رجه الله لكنهم استغنوا فيها لما أن أذا استعمل في النفي بم كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان الواحد غير معين من كثير فلا يتصور انتفاؤه الا بانتفاء الجميع ولهذا قال في الجامع الكبير لو قال والله لأفرب هذه أو هذه كان مولياً منها جميعاً بخلاف ما لو قال أهداك حيث يكون مولياً من أحدهما وبانت واحدة منهما بمعنى العدة ويكون مختاراً في التعيين لان احدي ليس فيها هذا العموم (قوله لا نطع أحدا منهما) قال صاحب الكشاف في سورة الاحزاب عند قوله تعالى يا ايها النبي لست كأحد من النساء أحد في الاصل

مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء في عبارة أكثر المشايخ نصرح بأن المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف في اثناء الدليل وعند جهور أصحابنا كالفاضل أبي زييد وشمس الأئمة وغيرهم الاسلام القضاء يجب بالدليل الذي أوجب الاداء اخرج الفريبي الاول بأن اقامة الفعل في الوقت انما عرفت بوجوبه شرعاً بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل في وقت آخر مقامه بالقياس كما في الجملة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخ لامة وقام ركعتين ليست مشروعة في غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات في غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أي للفعل الذي عرف كونه بوجوبه مثل الابنص اذا لم يدخل للراى في مقادير العبادات وهيئاتها واثبات المماثلة بينها لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم يصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول متى قضاء لكونه استدراكا لوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واخرج الفريبي الثاني بأن الفعل لما وجب في وقته بسببه أي بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بتخرج الوقت والحال ان للفعل مثلاً من عند المكلف بصرفه الى ما وجب عليه لان خروج الوقت بقررتك الامتثال وهو بقررها عليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجملة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير في غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيئات والاصناف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ما تحقق العجز في حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدوراً مضموماً فيطالب بالخرج عن عهده بان يصرف اليه ما هو مشروع له في وقت آخر ويمثله في الهيئات والاذكار حسا وعقلا وفي ازالة الماستم شرعا وان لم يمانه في احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها

من باب القضاء كما يشار اليه في تقسيم الاداء الى الكامل والقاصر (قوله في عبارة الخ) تعليل لتفسير السبب بالنص موافقاً لما أشار اليه المصنف (قوله في اثناء الدليل) يعني قوله الابنص وبفهم أيضاً من قوله لانه لما وجب بسببه لا يسقط بتخروج الوقت حيث لم يقل لا يسقط بتخروجه قيل ولان الضمير في قوله ولانه للدلالة وسببه الخطأ بالوقت وفيه انه لا يلائم نفي الشارع حيث جعل الضمير للفعل لا للاداء (قوله يجب بالدليل الذي أوجب الاداء) قال صاحب الكشاف نفي القول بخبر الاسلام وهذا أقبس وأشبه بمسائل أصحابنا هذا القول أو في مسائل أصحابنا فهم قالوا ان فوما فاتهم صلاة من صلاة الليل فقضوها بالجماعة جهراً ما منهم بالقرأة ولو فاتهم صلاة من صلاة النهار فقضوها بالليل لم يجهر امامهم بالقرأة ومن فاتته صلاة السفر فقضوها في الحضر صلى ركعتين ولو فاتته في الحضر فقضوها في السفر صلى أربعاً في اعتبار حال وجوب الاداء دون وجوب القضاء دليل على أنه يجب بالسبب السابق وفيه بحثان وجوب مراعاة صفة الجهر وعدمها وكذلك القصر والانعام باعتبار ان وجوب القضاء بالمثل لانه وجب بالسبب الاول اللهم الا ان يقال المماثلة المعسرة أن يكون باعتبار الاصل لا باعتبار الكيف والنكح (قوله أي بدليله الدال عليه) فسر السبب به ثلاثون وهم ان المراد به الوقت فينافي ما سبق (قوله لا يسقط وجوبه) لما عرفت أن سقوط الوجوب باحد الامور الثلاثة ولم يوجد (قوله كالواجب بالقدرة الميسرة) أراد بالواجب الزكاة وبالقدرة الميسرة النصاب

قال (في عبارة أكثر المشايخ نصرح الخ) أقول كما فسر السبب بالنص أيه بتصرح بعض المشايخ به فان ما يعلم بثبوت الحكم هو النص لا الوقت ونحوه (قوله والى هذا يشير كلام المصنف رحمه الله) يعني قوله الابنص (قوله وعند بعض أصحابنا) عطف على قوله فمذا البعض سبب جديد قال (أي بدليله الدال عليه) أقول

وحد وهو الواحد ثم وضع في النفي العام مستوفياً في المذكر والمؤنث والواحد وما رواه وقال الرضى الاولى أن يقال ان همزة بدل من الواو في كل موضع فيكون المعنى لا نطع واحداً منهم ما فكيف ما فوفقه فلا حاجة الى ما ذكره أبو علي الفارسي وغيره من أن لفظ أحد قد يكون

اسماء العدد المخصوص وهمزة حيث لا منقلبة من الواو ووجهه آحاد قد يكون اسم المن يصلح أن يخاطب بسنوى فيه المذكور والواحد
وماوراء ذلك فهمزة أصلية

ولا يستعمل في الإيجاب (قوله فسر به بالاحد المنكر) لان المعرف من

هذه الكلمة وان كان
مبها غير متعين أيضا لا
أما ليس فيها من العموم
ما في كلمة أو الواقعة في
سياق النفي لأنها خاصة
سبغة ومعنى ولا تم شئ
من دلائل العموم ألا
ترى أنها لا تدخل بكلمة
الإحاطة ولا نول بكلمة
التبعية فلا يقال
كل واحد أو لا إحدى
منكار بهذا يظهر الفرق
بين سورتى مسألة الجامع
(قوله إلا أن يدل الدليل)
أى لا يكون الأمر كذا
من كون أو لعموم النفي
والواو نفي العموم وقت
قيام الدليل من قرينة
حالية كما يذكره المصنف
فيما عدهم أنه إذا حذف
لا يرتكب الزنا أو كل مال
اليتيم الخ أو مقال به كافي
قوله ما جاء في زيد ولا عمرو
فان الواو حيث لا لعموم
النفي وكافي قوله تعالى يوم
يأتي بعض آيات ربك
الآية حيث قال صاحب
الكشاف في تفسيره أنه
يدل على عدم الفرق بين
النفس الكافرة إذا
آمنت عند ظهورها شروط
الساعة وبين النفس
السنى آمنت قبلها ولم
تكتسب خيرا فالعسنى
لا ينفع الإيمان نفسا لم
تجمع بين الإيمان والعمل

ولنا نعم إذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة
الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت إنما هو لامتناع تقديم الحكم على
السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فما الذي قول به شرف الوتة الفائت قلنا قد تحقق الجز
عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للبعد ما يعادل شرف الوقت وأما المقابلة بالضمان فقد انتفت في عبر العمد
لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وتثبت بتحقيق الاثم في العمد بالنص والاجماع على تأنيب
تارك الواجب من الصوم بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان إيراد الآية والحديث في هذا
المقام للتفصيل جماع على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت لان المصنف رحمه الله
يعاني قد صرح بأنه تعديل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت
مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء التارك غير عامد هو الايمان بالصوم في أيام آخر والصلاة في وقت
آخر من غير تعرض لشيء آخر بل مع إيمانها إلى الله عزلة المأني به في وقته ويمكن ان يكون مراده الاستدلال بها
على عدم سقوط الصوم والصلاة بخروج الوقت الا انه نبه في أثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء
الوجوب بعد الوقت ثابت في الصوم بنص الكتاب وفي الصلاة بنص الحديث وكلاهما معتول المعنى لان

(قوله قلنا نعم إذا كانت الخ) قيل هذا الجواب في غاية البعد عن الحق فان الله تعالى حكيم ولو لم يكن في
الوقت الذي عين فيه المأمور به ما ليس في غيره لم يتعين له اذ يستحيل أن يكون ذلك من الشارع أمر التفريقا
وما روي عنه عليه السلام انه قال من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله مما يحقق هذا
وكون تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى مقصودا من العبادة لا ينافي كون التعظيم ومخالفة الهوى فيه
أكثر بل هو كذلك ومخالفة الهوى والتعظيم في الاثم بالامر على ما هو عليه أكثر وان أردت معرفة ثبوت
من آثار الاوقات في العبادات التي عينت لها فاعلم ان عظم العلة لرسالة المسماة با كبر السعادات في أمرار
العبادات والحق في الجواب ما سبقت الإشارة اليه من ان الواجب لا يسقط الا باحد الامور الثلاثة
وهنا لم يفت الا الوقت وما لا يدرك كله لا يترك كله ويمكن أن يقال مراده ان الغرض الاسلي هو
التعظيم وان كان محافظة الوقت المعلوم بالامر أيضا غرضا لكنه ليس أوليا فتقويت الاول للثاني اتباع
الاسل بالنسبة فعلى هذا لا يرد ما ذكرنا من (قوله بالمثل أو الضمان) الاول في الجنس والثاني في
خلافه (قوله فقد انتفت في غير العمد الخ) قال في الكشف فسقط عنه استدراك شرف الوقت الى
الاثم ان نعم التقويت والى عدم الثواب ان لم يكن نعم للجزء يفهم من هذا ان المقابلة بالضمان
تتحقق في غير العمد لكن ما ذكره الشارح اظهر وهو المذكور في نفس أصول فخر الاسلام (قوله للتفصيل
جماع على ان الخ) اعترض عليه بان الدليل يدل على عدم سقوط الواجب من الصوم والصلاة عن له عذر
والمدعى اعم والاول لا يستلزم الثاني لان كلام من الصلاة والصوم ليس عقوبة من الله تعالى حتى يلزم من
وجوبه على المعذور وجوبه على غيره بل كرامة واستحقاق المعذور به الا يقتضى استحقاق العامد
العاصي والجواب ان الدليل بعبارة أنخص من المدعى مع دلالة تساويه لان الصلاة والصوم كرامتان
مشمولتان على مشقة ظاهرة والمشقة اذا وجدت على المعذور فعلى المقرب أولى (قوله بل مع إيمان الخ)
حيث قال فان ذلك وقتها (قوله ويمكن الخ) وذلك بأن يجعل قوله لقوله تعالى متعلقا بقوله لا يسقط ويكون
قوله استدلال نفيها على فائدة زائدة لكنه بعيد من سياق ظاهر الكلام ولهذا قال يمكن (قوله على زيادة
فائدة) هي عدم ضمان شرف الوقت اذا كان عامدا الا بالاثم

خروج
يجمعه على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع نفسا تقدم الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخبر في الايمان تكرر أو يجب بان الآيات
يعمله على عموم النفي بمعنى انه لا ينفع نفسا تقدم الايمان لانه اذا نفي الايمان كان نفي كسب الخبر في الايمان تكرر أو يجب بان الآيات

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

في رمضان لم يوجب صوما
مخصوصا بالاعتكاف
فيجوز القضاء في رمضان
آخر (قلنا القضاء ههنا
يجب بما أوجب الاداء أي
النذر وهو يقتضى صوما
مخصوصا بالاعتكاف
لكنه) أي الصوم
المخصوص بالاعتكاف
(سقط في رمضان الاول
بعارض شرف الوقت فاذا
فان هذا) أي عارض
شرف الوقت (يجب
لا يمكن دركه الا بوقت
مديد يستوى فيه الحياة
والموت) وهو من شوال
الى رمضان آخر (عاد
مقصود) أي صوم
مخصوص بالاعتكاف
(فوجب القضاء مع
سقوط شرف الوقت
أحوط من وجوبه مع
شرف الوقت اذا سقطه
يوجب صوما مقصودا
وفضيلة الصوم المقصود
أحوط من فضيلة شرف
الوقت) هذا هو مراد فخر
الاسلام بقوله وكان هذا
أحوط الوجهين والاشارة
ترجع الى السقوط في قوله
فسقط ما ثبت بشرف
الوقت من الزيادة
فالحاصل ان وجوب
القضاء مع سقوط زيادة
ثبت بشرف الوقت

خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا يحجز في حق أصل العبادة فيثبت الحكم في غير الصوم والصلاة
كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بما يجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا جهة عليكم
لانكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيره مما من الواجبات
بالقياس فيكون القضاء بسبب جسدك ودليل مبتدأ لا بما أوجب الاداء قلنا لان النصوص لا يجاب
القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان الخراج الواجب
عن الوقت بعد ذلك والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد في
بشأ وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب في الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر
الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صوم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة
وأبضا لو اقتضاه لكان اداءه منزلة ان يقول صوم يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكان اسوا فلا
يعصى بالتأخير لانه يقول معناه انه أمر بالصوم وبقائه في يوم الخميس فلما فات ايقاعه في يوم الخميس الذي
به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه
ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال الله على ان اعتكف رمضان أو اعتكف هذا الشهر
مشير الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهر امتثابه بصوم مبتدأ ولا يجوز ان يقضيه
في رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لفرجه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك
لان رمضان الآخر مثل الاول في كون الصوم مشروعا فيه مستقاعا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا
ولما لم يجز علم انه بسبب جسدك التفويت وهو يوجب مطلقا بوجوب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص
به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء ان يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد أو السبب

اقوله بقى الوجوب مع نقص فيه) فيه بحث وهو انه على هذا التقدير لا يكون القضاء بتسليم مثل الواجب عند
من وجب عليه تصرف ماله الى ما عليه وذلك لان المأني به مدلول الامر وهو يفيد الوجوب والجواب ان
أصل الواجب وان كان باقيا الا ان تعين اليوم باختباره ومن عنده (قوله فصامه ولم يعتكف) انما قال
فصامه ولم يعتكف لانه لو لم يصوم ولم يعتكف يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم ولا يلزمه
قضاء الاعتكاف بصوم مبتدأ كذا في الجامع الكبير (قوله لزمه قضاء الاعتكاف الخ) خلافا للحسن بن
زياد وهو احدى الروايتين عن أبي يوسف وزفر فرجهما الله فالانه التزم اعتكافا بصوم لا أثر للاعتكاف
في وجوبه ولا يسيل الى قضائه في شهر آخر لانه لزمه بصوم الاعتكاف أثر في وجوبه فيزيد على ما
الترمه فوجب أن يبطل (قوله خلافا لفرجه الله) مربوط بقوله ولا يجوز ان يقضيه في رمضان آخر
نص عليه في الكشف وفي فصول البدائع ولم يذكر الشيخ أكل الدين خلافا لفرجه الا في وجوب أصل
القضاء كما هو قول الحسن فاعتبر البعض هذا وحكم بان تقلقه بلا يجوز فاسد وائس كذلك فان الخلاف في
وجوب أصل القضاء احدى الروايتين عنه والرواية الاخرى وجوبه وجوازه في رمضان آخر وجه هذه
الرواية ان الصوم شرط الاعتكاف والشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالمطهارة ووجه
عسكنا هو المذكور في الكتاب (قوله بسبب جسدك هو التفويت) رد عليه بوجوبه في الفوات أيضا

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

(١١ - تلويح ثاني) أحوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء
وجب معه فكانه رد عليه ان في سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فيجب بان هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على

تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغي أن يسقط ذلك النقصان المتخير بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجهه الاولوية ان العبادة مما يحتاط في اثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما ثبت بخسوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود ثبت بخسوف الموت والنسذر بالاعتكاف أيضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الاولى

الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والالكان المناسب ان يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد في وجوب قضاءهما ويمكن ان يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التقويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبير باللازم عن المترجم وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لايحباب الشارع الفاعل على المكلف بايحباب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على أن وجوب القضاء فيما اذا اوجبته المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا في ايحباب الشارع وتفسير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما لا اعتكاف اذ في ايحبابه وانما جاء هذا النقصان في مسئلة شهر رمضان بعرض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فتدقات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والموت فلم تثبت القدرة

كمرض يمنعه من الاعتكاف لا الصوم كالمبتور ولا يمكن جعله كالتقويت لعدم الاختيار (قوله هو سبب الحكم) مع ان أكثر المشايخ صرحوا بان المراد في السبب في هذا المقام دليل الحكم كما مررت اليه الاشارة في الدرس السابق (قوله هو قياس المنذور الخ) اعترض عليه أولا بان هذا يخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد أي نص مبتدأ يظهر ان القياس ليس بنص وثانيا بان اذا كان السبب الجديد هو القياس أو النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور وثالثا بانهم صرحوا بان القياس لا يصح أن يكون سببا جديدا والجواب عن الاول بعد تسليم أن ليس المراد بالنص في تفسير السبب سابقا مطلق الدليل ذكره النحاص واردة العام والنص وما في حكمه أن ما ذكره هنا أولا كلام ظاهري ولذا ضرب عنه بقوله بل النص الوارد الخ بناء على أن القياس مظهر لا مثبت وهذا يدفع الثالث أيضا وأما الجواب عن الثاني فلان النص على ما ذكره هو الملايحياب ابتداء لا للاعلام ببقاء الواجب وهو مذهب الجمهور فلا عيبية (قوله اشارة خفية الى هذا المعنى) أي الى كون التقويت كناية عن وجوبه بالقياس وذلك حيث قال بعد قوله قالوا ان القضاء انما وجب ابتداء بالتقويت لا بالنذر لكاننا نقول انما وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلنا لا بنص مقصود في هذا الباب وأراد بالنص المقصود في هذا الباب التقويت لانه المذكور سابقا في استدلال الخصم وليس ذلك على حقيقته بل المراد به القياس الذي في

مخالف لما سبق في أول البحث ان المراد بالسبب ههنا ما يعلم به ثبوت الحكم لا ما يثبت به الوجوب كالوقت والنذر ونحو هذا بصره عن انظاره وفعلا للمعذقة لكن رد على قوله والسبب الجديد هو قياس المنذور الخ أولا انه مخالف لما سبق من قوله فعند البعض سبب جديد أي نص مبتدأ مغاير للنص الوارد لوجوب الاداء لظهور ان القياس ليس بنص وثانيا ان السبب الجديد اذا كان القياس أو النص المذكور لكان هذا عين مذهب الجمهور ولما سبق ان القياس مظهر لا مثبت وان النص للاعلام ببقاء الواجب وثالثا انهم صرحوا بان القياس لا يصح ان يكون سببا جديدا قال فخر الاسلام فقال بعضهم بنص مقصود لان القرينة عرفت قرينة نوقمها فاذا قاتت عن وقتها فلا يعررف لها مثل الا بنص فكيف يكون مثلا بالقياس وقد ذهب وصف فضل الوقت وكذا الحال في قوله وكونه هو التقويت كناية عن وجوبه بالقياس قال (وفي لفظ فخر الاسلام اشارة خفية الى هذا المعنى) أقول بعنى أن كونه هو التقويت كناية عن وجوبه بالقياس لانه قال ينفرع عن هذا الاصل مسئلة النذر بالاعتكاف في شهر رمضان اذا

والاحاديث الدالة على اعتبار الايمان المحسود والاتقان على نفع ايمان نفس آمنت ثم مات قبل وجوب التكليف الشرعية عليها يجب تأويل الآية فلنأمن نقول ان الآية من باب اللف التقديرى استغنى عن ذكره بذكر النشر أي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان خير الم تنكح آمنت من

قبل أو كسبت في ايمانها خيرا ومثله غير عزير في كتاب الله تعالى وغيره ونحوه كسب الخير على الاخلاص أي لا ينفع الكافر ايمانه والمنافق اخلاصه في ذلك اليوم أو تقول المقصود من التكرار المبالغة في نفي كسب الخير في

سقط

الايان ناره وثق ملزومه اخرى تنزل من وجهه وترقيان وجه آخر كافي قوله تعالى لا تأخذنه سنة ولا تؤم يقال لم يحضر البلد ولا أقام فيه
 فقيه اشارة الى انها لو قدمت الايمان المبرد والمقارن لكسب الخير لنفسها (قوله ٨٣ بان لا يكون للاجتماع تأثير في

المنع) قبل هذه الضابطة
 غير مطردة فانه اذا حلف
 لا يكلم هذا وهذا فهو
 نسق المجموع حيث
 لا يحدث اذا كلف
 أحدهما مع انه لا تأثير
 للاجتماع في المنع اوجب
 بان هذه الضابطة انما
 هي في الحلف ولا نسلم انه
 لا يحدث اذا كلف أحدهما
 بل مشايخ بلخ كانوا يفتون
 في مثله بالحنت (قوله وقد
 تكون للإباحة) أي أو
 الداخلة في الانشاء قد
 تكون للإباحة اعلم أن
 صيغة الامر مثلا لا تفيد
 الا طلب الفعل وكلمة
 أو لا تفيد الا أحسد
 الامرين فاذا امتنع الجمع
 بينهما ما يجب محسب
 الكلام ودلالة القران
 فهو للتصيير أو الخلو عنهما
 فهو للإباحة وفي قولهم
 جالس الحسن أو ابن
 سيرين ان جالسهما أو
 أحدهما يكون آتيا
 بالمأمور به المطلوب منه
 واذا لم يجالس أحدهما
 يكون مخالفا للامر غير
 ممثله (قوله فلا يمكن
 الجمع بينهما) واعترض
 عليه بأنه اذا جمع بين
 خصال الكفارة يكون
 آتيا بالمأمور به لصدف
 المأمور به على كل واحد

فقط بقي مضمونا باطلاقه وكان هذا احوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة احتفل السقوط
 فالنقصان والخصه الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال أولى فاذا عاد لم يتأدى في رمضان
 الثاني فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم في الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف
 الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرايطه التي لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر
 حكم النص واعترض عليه بأنه لو كان اشارة الى ذلك لكان عين مذهب الجمهور الذي عبر عنه بقوله قبيله
 انما اوجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ولا يخفى بطلانه والحواب أن مراد فخر الاسلام بقوله انما
 وجب القضاء في هذا بالقياس على ما قلناه ان القضاء انما اوجب بالقياس لكن على ما قلناه من انه بالنص
 حقيقه لا اعلام أن ما اوجب بالنص غير ما قط بل الساقط شرف الوقت لانه وجب ابتداء بالقياس الوارد
 في وجوب قضاء الصوم والصلاة أو بالنص الوارد ابتداء في ذلك وهذا المعنى وان لم يكن مصرحاً به في كلام
 فخر الاسلام لكن هو المراد من سياق كلامه والامكان ما ذكره حجة علينا لانا كما أشار اليه الشارح
 بقوله فان قيل هذا لا يكلم لالكلمة وعلى هذا التوجيه لا يكون ما ذكره عين مذهب الجمهور (قوله في
 الاعتكاف الواجب) قبله لان في الاعتكاف النقل لا يشترط الصوم في ظاهر الرواية لا بتنايه على

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

مهما هو وانما فيكون للإباحة وقد جعل للتصيير اوجب بانما لا نسلم أن الايمان بكل منهما يكون آتيا بالمأمور به بل هو انما يكون في واحدة
 منها وجوز غيرهما انما هو بحكم الاباحة الاصلية فبما كانت ولو لم تكن لم يجز كافي قوله بع هذا العبد أو ذل (قوله وقد يستعار حتى كقوله

تعالى الخ) هذه الآية أو ردها الأصوليون مثالا لما كان أو بمعنى حتى اذ لا يحسن العطف على شيء للزوم عطف الفعل على الاسم ولا على ليس للزوم عطف المضارع ٨٤ على الماضي فقط حقيقته واستعير لما يحتمله وهو الغاية فان الامر يحتمل

بمخلاف الوضوء في الصلاة فانه مما لا يلتزم بالندرج حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جازا اذا اذناه ولم يحتاج الى وضوء لاظهار قوله وانما جاء هذا النقصان اى عدم وجوب الصوم مقصودا بخصوص بالاعتكاف في هذه الصورة بواسطة ان هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم بخصوص بالاعتكاف في هذا الوقت لما يمكن ادراك فضيلة الاعتكاف في هذا الوقت ان شريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب الصوم بخصوص بالاعتكاف وزيادة هي فضيلة العبادة في الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت القدرة اى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتعيق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقة اذ لا يعز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا بخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت بخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا باشرائها ظاهر وكان هذا اى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقا الاعتكاف مضمونا باطلاقة احوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصودا بخصوص والاخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف في رمضان آخر والدليل على كونه احوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمعنى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصودا بخصوص به واذا اعد الاعتكاف المذكور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف في رمضان الثانى لخلوه عن الصوم بخصوص بالاعتكاف ولانه يجب كماله فلا يتأدى ناقصا ووجه اولوية سقوط النقصان امران أحدهما ان الايمان بالعبادة احوط من تركها وايجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة

المسماحة وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يشترط للثقل ايضا لان الصوم فيه كاطهارة في الصلاة (قوله بخلاف الوضوء في الصلاة) حاصل الفرق بين الصوم والوضوء ان ايجاب الاعتكاف ايجاب لصوم مبتدا وليس ايجاب الصلاة ايجابا للوضوء مبتدا وهو ان ايجاب العبد يعتبر بايجاب الله تعالى فالمنسوب يجب ان يكون قر به تكون من جنسه واجب الله تعالى في الشرع والاعتكاف ليس لله تعالى واجب من جنسه وانما يصح النذر به الحاقا له بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث فالترامه الترامه واما الصلاة المنذورة فله تعالى واجب من جنسه فلا ضرورة في اعتبار ايجابه ايجابا بالوضوء مستقل وقد يفرق ايضا بان الوضوء شرط محض متى وجب وجب لغيره لكونه وسيلة دائما والصوم ليس بشرط محض بل يجب تارة لعينه كصوم رمضان واخرى لغيره كصوم الاعتكاف فلا يجوز الاعتكاف بصوم في الجملة كالوضوء للصلاة (قوله وزيادة هي فضيلة العبادة) بدليل قوله عليه السلام من تقرب فيه بتصلة من خصال الخير كان كمن أدى فريضة فيما سواه ومن أدى فريضة فيه كان كمن أدى سبعين فريضة فيما سواه كذا في شرح البرزوى (قوله لما احتمل السقوط بمعنى رمضان) وذلك بان لم يصم أو صام ولم يعتكف فقضى

انه صح الحاقا بالصوم باعتبار ان الصوم شرط له بالحديث وكان التزام الاعتكاف التزام الصوم والله تعالى من جنسه واجب وطهران الصوم الواجب بالاعتكاف يجب ان يكون مما يلتزم بالندرج وهو الصوم المستقل دون صوم رمضان لانه فرض مستقل لا يدخل للندرج فيه ولذا قال ويكون مما يلتزم بالندرج اى

الامتداد والتوبة تصلح للالتها فالمعنى ليس لك من امرهم شئ الا ان يتوب عليهم فتفرج بحالهم أو يعذبهم فقتنى منهم ولكن صاحب الكشاف واتباعه ذهبوا الى انه عطف على ما سبق من قوله ليقطع طرفا من الذين كفروا الآية وقوله تعالى ليس لك من الامر شئ اعترض والمعنى ان الله مالك امرهم فاما ان يهلكهم أو يرحمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم (قوله أو ادخل تلك بالنصب) قال فغفر الاسلام ومن تابعه ان نعترا العطف من جهة ان الاول منى واعترض عليه صاحب الكشف بانه لا امتناع في عطف مثبت على المنفى وبالعكس حتى لو قال أو ادخل بالرفع كان عطفًا قلت ليس مراد فغفر الاسلام الامتناع مطلقا بل الاحسن والافضل تشارك المعطوف والمعطوف عليه في الكيفية فهو راي بقدر الامكان الا ترى ان صاحب الكشاف ومن تابعه ذكروا في قوله تعالى أم نذركم لئلا صدركم من

انه مؤول بالثبوت لان الاستفهام انكارى وانكار المنفى مثبت ولهذا صح عطف قوله تعالى ووضعه عن عطف وزركم انتهى فانه صريح في ان المعنى ان التأوويل هو الاختلاف نفيًا واثباتًا وهذا امانى صورة الرفع فالكلام لا يحتمله وايضا

بان ذلك لا يمنع العطف اذا لا يجب

الاشترار في عطف الجملة
الآزرى الى قوله

لانسه عن خلق وتأتى
مثله

طاره ليدن اذا فعلت
عظيم

ابدا بنفسك وانها عن
غيرها

فاذا انتهت عنه فانت
حكيم

فهناك يقبل ان وعظت
ويقتدى

بالامر منك وينفع
التعليم

فان قوله وتأتى منصوب
باضمار ان بعد الواو ولم

يسبق مثله (قوله حتى
مطلع الفجر) مثال لما

كان الغاية خارجة عن
المغيار وكان تقديمه

للاشعار يانه أكثر على
ما قال صاحب التحقيق

ان أكثر التمام على أن
ما عد حتى ليس داخلا

فيما قبلها لان الاصل في
الغاية أن لا تكون داخلة

في المغيار ويؤيده قوله
تعالى حتى مطلع الفجر

فان الليل على تقدير
الوقف على سلام أو سلام

الملائكة على تقدير عدم
الوقف عليه ينتهي عند

طلوع الفجر وذهب
صاحب الكشاف والشبح

عبد القاهر وعامة

وأبضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو كثير للعبادة وتكميل للاعتكاف
فيكون أولى وثانيهما أن موجب سقوط الزيادة أمر واحد هو خوف الموت قبل دخول رمضان الثاني
وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الاول فلان خوف الموت قبل
دخول رمضان الثاني يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك إلا بسقوط النقصان وإيجاب صوم
مخصوص به. وأما الثاني فلان الاعتكاف شرع بصومه أثر في إيجابه حتى لا يسقط الإيعاز في التندر
بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فإذا ثبت ما يثبت به خوف الموت فأولى أن
يثبت ما يثبت به خوف الموت وثمى آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرة ادعى اى وجود المسبب ولا
يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالانبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير
والإيجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتتا بعارض شرف الوقت فيسقطان بقواته لانعدام الأثر
بانعدام المؤثر ولا حاجة الى ما ذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون
بقائه فلا ينعقد بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقى الوجوب بعد انقضائه قد بدى بيان المطلوب مما
ذكرنا وفيه إشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون
وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان
مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام
على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها أن يحتمل وغيرها أولى وصحير يحتمل عائدا الى
النقصان والرخصة وحده لانها مدغمات معنى اذا المراد منها عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان
آخر ورمضان الثاني بتشكيل الوصف تارة وتعريفه أخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين أو منكر اذا
قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فأراد رمضان آخر رمضاننا مغايرا للذي نذر
الاعتكاف فيه ابا كان ورمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجوز في
شهر رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون بالتشكيل ولذا قال المصنف في رمضان آخر لاجتماعه الى رمضان
الآخر لثبته والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان مجهول على الحد في التخصيف ذكره في الكشاف
وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قصده ولهذا كثر في كلام
العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن

خارج رمضان مع الصوم يجوز اجماعا كذا في شرح المنار للفنسي (قوله أما الاول فلان خوف الموت الخ)
اعترض عليه بان الموت موهوم والحياة متعققة فكانت القسرة نابعة نظرا الى استصحاب الحلال أوجب
بانه معارض فان العجز ثابت في الحلال حقيقة فيسبق الاستصحاب فلان ثبت القدرة (قوله وفيه إشارة) أى
فيما ذكر من التطويل (قوله وذلك لان النذر) أى تحقق الإشارة الى الجواب (قوله لوجود سببه)
لان نفس سقوط شئ دليل على وجوب صوم مقصود (قوله على انه علم اذا قصد به معين) لكن لا يتوقف
تعريف الوصف على ان يعتبر العلم رمضان وحده ولا على أن يحتمل على حذف المضاف لما انفرد من
قواعدهم وذكر في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما من أن المضاف اليه في مثل هذه الاعلام كلها
مقدر علما لا يلزم عدم ناعتهم المعلومة وهي منهم من اضافة المعرفة الى النسبة فلذا امتنع
الصرف في فترة من ابن قسرة ويحى اللام في طبق من بيت طبق ويهنا بظهور معنى قول القاضى في قوله
تعالى جنات عدن وعدن علم لانه المضاف اليه في العلم (قوله ولا يخفى قصده) قد يمنع القاص بان الاضافة

للتأخرين الى انه داخل فيه (قوله فيكون المعطوف) اما أضل نحو مات الناس حتى الايحاء أو أخس نحو قدم الحاج حتى المشاة
ليستدل بذكره ان الحكم قد عم الجميع وبعبارة الانتهاء الى الجزاء الرفع أو الاخس ويكون جزأ من المعطوف عليه فلا يجوز جازا الرجال

وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت بوجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود
أحوط من وجوب القضاء مع

وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير وليستج منه ان
سقوط شرف الوقت بوجوب وجوب صوم مقصود لانه بوجوب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم
مقصود وسقوط عدم ثبوت لان نفي الثبوت فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود
فيكون موجب السقوط موجبه (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب قوتها) لان الاعتكاف
مشر وع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم
المقصود فان قوتها نادر لا يكون الا بشذرا الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي
الوجهان بغير ما فسرت) فقبل أحدهما ايجاب القضاء بما أوجب الاداء والاخر ايجابه بسبب جديد
هو التفويت والاول أحوط والازم ان لا يجب عليه القضاء في سورة الفوات دون التفويت كما اذا
حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقبل أحدهما ايجاب
القضاء بصوم مقصود والاخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب
الصوم بلاه ووجب كما هو احدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط
النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب
لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على أن الوجه الاول أحوط من الثاني من التفسيرين
لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو
التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رطبة الزيادة كاذ كره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كافي
التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كافي التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين
بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة
الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كافي الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم
وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود
من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأدي في رمضان
الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله اللفظ (قوله والاداء) قد سبق ان المأمور به اما اداء أو قضاء ثم كل
منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الاخر أو غير محض ان كان فيصير أربعة والى هذا أشار فقهاء الاسلام
بقوله موجب للمأمر به نوع نوعين وكل نوع منهما يندفع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض
ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان منجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والافاضل
والقضاء المحض اما أن يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما أن لا يعقل فقضاء بمثل غيره معقول فهذا
الاعتبار نصير الاقسام ستة واليه أشار فقهاء الاسلام بان صفة حكم الامراد وقضاء وكل منهما ثلاثة

الصوم المقصود وهذا
البحث من مشكلات
مباحث أصول فقهاء
الاسلام وقد فسر في بعض
الحواشي الوجهان بغير
ما فسرت لكن لا يخفى
على ذرى الكياسة
الممارسين للعلوم ان
الدليل الذي استدل به
على الاحوطية يدل على
أن المراد ما ذكرنا لاما
توهوا والحمد لله ملهم
الصواب (والاداء اما
كامل وهو أن يؤدي
بالوصف الذي شرع

حتى هند ومثل قولهم
أعجبني الجارية حتى
حدثها وقولهم ضربني
السادات حتى عبيدهم
مؤول فعمل مبناء على
اعتبار الحديث والعبيد
كالجن (قوله أسلمت حتى
أدخل الجنة) اذ الاسلام
لا يتحمل الاستعداد ان
أربدا احدائه ودخول
الجنة لا يصلح للانتهاء
اليه ان أريد الثبات
عليه وقد يقال عليه
ان المراد من انتهاء
الاسلام الى دخول
الجنة انتهاء كونه سببها
(قوله لان حتى للغاية)
فمتوقف البر على وجودها
(قوله فعمل عليه)
فيحصل البر بمجرد الفعل

البيانية شائعة عرفا فالجمال لاستقياها بعد أن تكون مطردة (قوله الا بشذرا الاعتكاف في
رمضان) قال الفاضل الشريفي ذكر المنذر مستدرك لا دخل له في المقصود لان الكلام تام حسن
بدونه فيكون ذكره شائعا وقد يدفع بان افعامه لمناسبة ان وضع المسئلة فيه ولا يخفى ما فيه من
التكلف (قوله لتعذر ايجاب التبع) كذا ذكره صاحب الكشف وفيه نظر لان التبع المتعذر
ههنا شرط وتعذر الشرط يستلزم تعذرا المشروط بالضرورة وان كان تبعا والجواب عنه أن ما ذكرنا
بوجوب ايجاب التبع لاجل ثبوت المنبوع وما ذكرتم يقتضي اسقاطه التعذر التبع وما ذكرنا راجح
لكونه احوط الوجهين كذا ذكره الشيخ أكل الدين (قوله بان صفة حكم الامراد وقضاء)

ولا يتوقف على حصول المسبب (قوله لو قال حتى أنغدى عندك) أي لو قال عبدى حران
لم أن حتى أنغدى عندك ولا يحصل البر الا بوجود الفعلين واخترض عليه بان قولهم حتى أنغدى بانها انما ليس بمستقيم والصواب

أنواع

حتى أتعد بالجزم مثل
فانعد لأنه عطف على
الجزم ولم حتى ينصب
حكم النسق على الفعلين
جميعاً لا على مجموع
الفعل وحرف التقى حتى
لا بدخيل في حيز التقى
لفساد المعنى و بطلان
الحكم ورد بان تنسب
الكلام ان لم يكن معنى
ايمان فتعدي والعطف
مراعى معنى لا يجب
اللفظ كإتوهمه ومثل
ذلك قوله سم ماأنا بنا
فتحدثنا بالنصب أى
لا يكون منسك ايمان
فتعديت وكان الفاء
متعين للعطف ولا يصح
لفظ المنصوب أن يكون
معطوفاً على لفظ المرفوع
بل اكنى بالعطف يجب
المعنى فكذا هنا وان
بعض العرب قد يجرى
المعتل بجري الصحيح
ومعناه ان الضمة قبل
الجازم حذفت استثقالاً
فلما دخل الجازم سلبت
عليها امانته فبرا كغيرهما
أو أعيدت تصدق
وعليه قراءة تقبل قوله
تعالى انه من يتقى ويصبر
بانبات البيا وقراءة حمزة
قوله تعالى لا تخف دركا
ولا تخشى بانبات البيا مع
كونه معطوفاً على الجزم

أنواع فالاقسام بحسب الاجال أو بعموم بحسب التفصيل سنة ثم كل من السنة امان يكون في حقوق
الله تعالى أو في حقوق العباد بصيرتني عشر قسمها فظاهرة عبارة المصنف أن تقسيم مطلق الاداء الى
الكامل والقاصر حاصراً ثم بين النبي والاثبات فيلزم أن يكون الشبيه بالقضاء فبهما منهما وقد جعله
قسماً لهما الا ان المراد ما ذكرنا وفي العبارة اختصار أى الاداء اما محض وهو كامل أو فاصراً واما شبيهه
بالقضاء (قوله كالجاعة) يعنى فيما شرعت فيه الجاعة مثل المكتوبات والعديد والوزن في رمضان
والتراويح والاقبال جاعة صفة قصور بمنزلة الاسبوع الزائدة ثم الصلاة التي شرعت فيها الجاعة امان
تؤدى كلها بالجاعة وهو الاداء الكامل أو كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر أو يؤدى بالانفراد بعضها
فقط فان كان بعضها الاول فهو أيضاً قاصراً وان كان بعضها الاخر فهو اداء شبيهه بالقضاء وفي لفظ
المصنف رحمه الله اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفرد أى فيما سبق به فيه يكون اداؤه قاصراً في
التقبل للقاصر بالمثاليين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كاصلاة وقد يكون بعضها كفعل
المسبوق ويلزم ذلك في الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجاعة اذا لم يكن قاصراً كان كاملاً وذهب
بعضهم الى أن القاصر والشبيهه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها في صورتين والتقبل بالمثاليين تنبيه على
تفاوت القصور زيادة وتقصيراً (قوله كفعل اللاحق) هو الذى أدرك أول الصلاة بالجاعة وفاته الباقي
بان نام خلف الامام ثم اتبعه بعد فراغه أو سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه وأتم سلانته
ففعله اداء باعتبار كونه في الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد
له احرام الامام من المتابعة والمشاركة معه بمثله أى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه
خلف الامام حقيقة الا انما كان العزيمة في حقه الاداء مع الامام لكونه مشتدياً وقد فاته ذلك بعد ذلك
جعل الشرع اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كأنه خلف الامام ولما كان اداءه باعتبار الاسل

عبارة فغرض الاسلام هكذا وهذا باب يلفظ ببيان صفة حكم الامر وذلك نوعان اداء وقضاء وكلام الشارح
يدل على ان ذلك في كلامه اشارة الى الصفة وهو المذكور في شرح الشيخ أكل الدين الا ان صاحب
الكشف صرح بانه اشارة الى حكم الامر ويؤيد ذلك كبرامم الاشارة وسوق كلام فغرض الاسلام حيث
جعل الاداء والقضاء اولاً نوعين بموجب الامر أى الثابت به وهو الواجب كأشار اليه الشارح ولا يخفى
أن حكم الامر بمعنى الثابت فهو عين الموجب فهو نوعان للحكم وكان الشارح نظراً الى أن الثابت لما انعقد
ليبان صفة حكم الامر كان الانسب تعريفها وتقسيمها بالقصد الاول (قوله أى فيما سبق به) قال
صاحب الترجمة لقائل أن يقول كيف يكون المسبوق منفرداً وقد روى عنه عليه السلام من أدرك
ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة والمراد بادرار الركعة الادراك مع الامام والمراد بقوله فقد
أدرك تلك الصلاة أى مع الامام انه أدرك فضيلة الجاعة فكيف يكون منفرداً ويحجب عنه بانه منفرد في
أمثال السهو فيما سبق به حيث يلزمه السجود فإنه لو لم يكن لم يلزمه (قوله ففعله اداء باعتبار الخ) فيه
بمعنى وهو ان فعله اذا كان اداء من وجه قضاء من آخر فباله اذا فرغ الامام يجعل قضاء محضاً ولو اعتبر
فيه جهة الاداء أصلاً وهى قوية واذا فرغ يعتبر الاداء ولا يعتبر الشبيهه أسلاً والجواب انه لا بد من
اعتبار شبه القضاء في الجملة انما يلزم تعطيل الدليل الشرعى واعتباره عند فراغ الامام أنسب لان
القضاء مقوى حينئذ لعدم بقاء فعل الامام يكون بهى الاتقاء اليه مؤدى بمحض اختلاف ما اذا لم يفرغ
(قوله فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام) قيل فيه ناسخ لأنه لا يقضى ما انعقد له احرام الامام وانما

على وجه فقول الفقهاء من هذا القبيل (قوله لا فعله لا يصلح سراً) دليل تعدد كون حتى بمعنى كى وذلك لان الجازمة هى المكافأة ولا
معنى لمكانة نفسه نقل عنه ما حواه ان الانسان لا يأتى بفعل اختياري لكونه سبباً حاصلاً على فعل اختياري آخر منه بخلاف فعل

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

الإقامة والإمام لم يفرغ يتم أربعا لان بنية الإقامة اعترضت على الأداء فصار

فرضه أربعا (أو كان هذا المسافر مبروقا) أي كان المسافر الذي اقتدى بمسافر في صلاة الظهر في الوقت مسبوقا أي اقتدى بعدما صلى الإمام ركعة فلما تم صلاة الإمام نوى المقتدى الإقامة فإنه يتم أربعا لان بنية الإقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يترك أداء هذا القدر مع الإمام حتى يكون قاضيا لما التزم أداءه مسج الإمام أما اللاحق فإنه التزم أداء جميع الصلاة مع الإمام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث ولم يؤد مع الإمام قاضيا (أو تكلم) أي تكلم اللاحق (بعد فراغ الإمام أو قبضه ونوى الإقامة يتم أربعا لانه أداءه في تغيير الإقامة) لان عليه الاستئناف فإذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الإقامة اعترضت على الأداء فيتم أربعا (ولهذا لا يقصر اللاحق ولا يسجد للسهو) أي لاجل ان اللاحق كانه

قضاء باعتبار الوصف جعل أداءه شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالأداء (قوله في الوقت) اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أو بنية الإقامة يكون مع حصول فراغ الإمام (قوله والقضاء لا يتغير) لانه مبني على الاصل وهو لم يتغير في نفسه لا نقصانه والخلف لا يفارق الاصل (قوله وأما القضاء) يعني انه إما مختص بمثل معقول أو غير معقول وإما غير مختص (قوله ونواب النفقة للرج) يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللأحرار نواب الاتفاق لان النيابة لا تجرى في العبادات البدنية إلا أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباصرة يقع عن المأمور ومن جهة الاتفاق عن الأحرار وظاهر المذهب أنه يقع عن الأحرار عملا بظواهر الأحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الأحرار مباصرة الأفعال والصادر عنه هو الاتفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله ونواب النفقة للرج تسامح لان التمثيل إما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيئا منهما (قوله ولا يقضى تعديلا للاركان) الفائت في الصلاة ولا صفة الجردة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانه إما أن يقضى الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الاصل بان يقضى صلاة معتدلة الاركان أو يقضى نفس الركن بصفة الاعتدال ويقضى دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقب

يقضى ما انعقد له احرام نفسه وأجيب بان المتابعة والمشاركة لما لم تتحقق بدون فعل الإمام جعله أصلا وبان التقدير ما انعقد له الاحرام مع الإمام ولكنه أضاف الاحرام الى الإمام لادنى ملازمة (قوله أو غير معقول) بمعنى انه لا ندركه بعقولنا الا ان يرد العقل فان العقل من حجج الله تعالى كالسمع بل أقوى (قوله ان الحج يقع عن المباشر) الا أنه لا يسقط به فرضه لان الفرض لا يتأدى الا بنية أو بالنية المطلقة ولم يوجد وإنما وجد النيابة عن الأحرار (قوله وللأحرار نواب الاتفاق) الا أنه يسقط عنه الفرض بإقامة الاتفاق الذي هو سبب مقام المسبب وهو الحج أو بإقامة الاتفاق بمجرد مقام الاتفاق والحج عند العجز عن أداء الحج (قوله والثواب ليس شيئا منهما) أجيب بان المراد بالثواب الاتفاق إقامة للمسبب مقام السبب وهذا إنما يستقيم على ظاهر المذهب اذا كان المراد مجرد تعييل مثل غير معقول أما اذا كان المراد تعييل مثل غير معقول قضى به فلا لان الاتفاق ليس بقضاء للحج بل القضاء يحصل بالهجاج التائب بحيث يجعل فعله نائبا عن فعله وقد يجاب عن أصل التسامح بان التمثيل للمثل فان الثواب الحاصل من النفقة لمن وجب عليه الحج مثل الحج الواجب عليه لكن مثلته غير معقولة فكان الشارح غفيل عن كونه مثال المثل الغير المعقول فحمل الكلام على التسامح وهذا إنما يظهر على تقدير عدم تعييل الممثل بكونه من عنده (قوله لانه لا يعقل له مثل) فان قلت كلام المصنف يدل على بطلان قضاء الوصف وحده لانه لا يقوم بنفسه لا لعدم المثل له قلت عدم قيامه بنفسه دليل عدم المثل له منفردا كما سيأتي

نكون تلك الشرائط هكذا يجب أن يعلم هذا المقام قال (وفي قوله ونواب النفقة للرج تسامح) أقول يندفع التسامح بقوله السابق الى قوله العامة الخ فان الاتفاق سبب للثواب وذكر المسبب واردة السبب

ختلف الإمام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أي اذا سها في القدر الذي لم يصل مع الإمام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فإنه منفرد في ما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (وأما القضاء) فإما بمثل معقول كالصلاة للصلاة وإما بمثل غير معقول كالقدية للصوم ونواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل فربما لا يقضى الا بخص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والأضحية ونسكبيرات الشربق) فانها على صفة الجهر لم تعرف فربما لا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذ كبر ينادي نفسك نصرا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية (فان كونها في مخصوص بزمن ولا يقضى تعديلا للاركان المعقول

لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا حصة الجودة (أي لا تقضى لان ابطال الاصل الخ اذا أدى الزبون في الزكاة قبل فم أوجبته الفدية في الصلاة قياسا) أي على

لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلاة للشخ الثاني والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدري بالقياس فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما الاضحية فلان ارافة الدم لم تعرف قرينة في غير هذه الايام ولا يدري أن التصديق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل قرينة الاراقسة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الاضحية فلنا يحتتمل في الصوم التعليل بالهجز فلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمدوب أو الواجب ونرجوا القبول) فانه يحتتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمدوب ومحمد قال في هذا الموضوع نرجوا القبول (وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين الا انه نقل الى الاراقسة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيانة الله تعالى لكن لم يعمل بهذا التعليل المظنون) وهوان الاصل في العبادة المالية التصديق بالعين (في الوقت)

المعقول (قوله فلنا بالوجوب احتياطا) أي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالهجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالهجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة وعموسية فيكون القول بالوجوب أحوط وبرجى قبولها وهذا قال محمد رحمه الله في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى (قوله وفي الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة لما ذكره بوجوب التصديق بالعين أو القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قرينة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصديق بالعين بخالفه هووى النفس بترك المحبوب الا ان التصديق بالعين نقل في الاضحية الى ارافة الدم تطيبا للطعام بازالته مما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والاثام فبالاراقسة يتنقل الحبث الى الدماء فتصبر ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوى فيه الغنى

نصر مخرج الشارح به (قال المصنف فلم يبق الا الاثم) قيل فيه اشكال اذ يمكن الاستدراك بالاعادة وجوابه بعد التسليم حل الحصر على الاضحية بالنسبة الى القضاء (قوله مشكوك لا معلوم) فيه بحث لان بناء الحكم على المشتق يدل على عليه المأخذ كما تقر عندهم فتعلق ايجاب الفدية على عدم الاطاقة في قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه دليل على عليه الهجز فكيف يقال المعنى المؤثر في ايجاب الفدية مشكوك نعم العلة المنصوصة لا يجب أن تكون منعقدة ليصح معها القياس بل واز أن تكون فاصرة كما تقر في موضعه (قوله تجزيه ان شاء الله) أما اذا أوصى الميت فبالانفاق وأما فيما تبرع به الوارث بلا ايصال ففيه اختلاف فقيل لا يسقط الصلاة عن الميت لان الاختيار معدوم أصلا ولانه أدنى رتبة من الايصال فيحكم فيه بعدم الجواز اظهار الاحتياط رتبته وقيل يسقط ان شاء الله تعالى كافي الايصال لان دليل الجواز الرجاء أي سعة رحمة تعالى وكال كرمه سبحانه وذلك يشمل الايصال وغيره وفي التوازل سئل أبو القاسم عن امرأة ماتت وقد فاتتها صلاة عشرة أشهر ولم تترك ما لا فال لو استقرض ورتبها ففسر حنطه ودفعها مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورتبها ثم يتصدق به على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلاة نصف صاع يجرى ذلك منها كذا في التحقيق (قوله بالكتاب والسنة) أما الكتاب فقوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وأما السنة فهي قوله عليه السلام من وجد سعة ولم يضح فلا يقربن مصلانا (قوله والاصل في العبادات المالية الخ) لان شكر كل نعمة انما يجب بحسبه كشكر نعمة اللسان باللسان وشكر سلامة الاعضاء بالخدمة وشكر المال بدفع بعضه الى الفقراء (قوله فتصبر ضيافة الله تعالى الخ) يعني ان الناس في هذه الايام أضياف الله تعالى للصوم الاضحية ولهذا كره فيها الصوم لما فيه من الاعراض عن ضيافة الله تعالى وكره أيضا الاكل قبل الصلاة كراهية للاضياف أن

شائع ذائع في الكلام حتى جاز استعماله في التعريفات والمجاز لا سيما اذا انضم نكتة لطيفة وهي ههنا الاشارة الى ما ذكره فلا يكون فيه ناسم أصلا قال (لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالهجز مثلا مشكوك لا معلوم) أقول يعني ان النص الوارد في الصوم وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين يحتتمل أن يكون معلا بالهجز تعليلا يصح معه القياس فان معناه لا يطيقونه كذا فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنه وحذقه جائز عند عدم اللبس وبعضه قراءة حفص لا يطيقونه باثبات لا ويحتتمل أن يكون معلا بذلك التعليل فان بناء الحكم على المشتق وان كان مشعرا بعلية المبداهة لكن كل علة منصوبة لا يجب أن تكون منعقدة ليصح معها القياس بل واز أن تكون فاصرة كما تقر في موضعه فامر

(١٣ - نلو مخرج ثانيا) حتى لم نقل ان التصديق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهاذا) يرجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذ جاء العام الثاني لم ينتقل الى الضحية لانه لما احتتمل جهة أصالته ووقع الحكم به

لم يبطل بالثلث وأما قضاء يشبهه (الاداء) عطف على قوله وأما مثل غير معقول (كما إذا أدرك الامام في العبدرا كما كبر في ركوعه) أي كبر تكبيرات الزوائد فإنه وإن فات ٩٠ موضعه وليس لتكبيرات العبد قضاء إذ ليس لها المثل قرينة لكن لركوع شبهه

بالقيام فيكون شبيها بالاداء وحقق العباد أيضا

الغير فإنه يأتي بالافعال ليصير حاملة على الجزء ومثل أسلمت حتى أدخل الجنة ليس دخول الجنة فيه باختياره وكذا امرت حتى أربع وأمثاله فلا معنى ليراد ما يفيد سببية الاول على الثاني

مع عدم السببية بينهما في الواقع فلا يرد ما قيل ان المذكور سابقا هو ان حتى عند نزول الغاية تكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم المجازاة من شخص مثل أسلمت كى ادخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبني لفاعل من الدخول ولا امتناع في كون بعض أفعال النقص سبباً للبعض الآخر ومفضيا اليه كالانسان للتغدي ورد بان المراد كون حتى بمعنى كى في الجملة لاني تمام المعنى وعن صرح باعتبار المجازاة في مفهومها فخر الاسلام وأمصحه أسلمت حتى أدخل الجنة فلان المجازاة فيه الدخول المطاوع لا دخال الله تعالى اياه لان دخول المسلم

والفقير الا انه يحتمل أن يكون نفس التضحية والارافة أصلا من غير اعتبار معنى التصديق في الوقت لم يعمل بالتعليل المتظنون ولم نقل يجوز التصديق بالعين أو القيمة في أيام النصر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وأوجبنا التصديق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهلكت المعينة أول بعين شياً احتياطاً في باب العبادة وأخذنا بالمحتمل لاعمالاً بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم يعمل بهذا التعليل نظراً الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقاً بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالثلث) أي باحتمال أن تكون الارافة أصلاً وقد قدر على المثل بمعنى أيام التمر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقد رعى الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر يتيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبهه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانقضاءه لان استتراء

بأكله من غير طعام المضيف واعلم أن أبابوسف ومحمد راجعاً في ما هبة التضحية فقال محمد رحمه الله هو نفعان في المأبأة بارافة الدم وقال أبو يوسف هو ذلك مع ازالة القول عن الباقي والفائدة نظره رفيع وهب شاة لرجل وخصى به الم يكن للواهب الرجوع في قول أبي يوسف رحمه الله وله الرجوع ويجزئه التضحية عند محمد وأبو حنيفة رحمه الله قيل هو مع أبي يوسف والادلة مذكورة في شرح البرزوى (قوله وبعد الوقت عملنا بالاصل) قيل عليه المشروع في باب المسأل وان كان هو التصديق لكن لما نقله الشارع الى التضحية أنتدخ ذلك فلا يمكن اعتباره لاني مقابلة المنصوص ولا بعد فوائده وأجيب بان النقل لا يستلزم النسخ الأبرى ان الشارع نقل غسل الرجل الى المسح على الخف ولم ينسخ الغسل ونقل عدة الآيسة الى الأشهر ولم ينسخ العدة بالمريض ولهذا ان حاضرت بعد ذلك تعبد بالمريض وله نظائر كثيرة (قوله لاعمالاً بالقياس) أي على سائر العبادات المأبأة يجامع أن الاصل فيها التصديق بالعين وفيه بحث لانه شرح لا يطابق المشروح فان ظاهر عبادة التنقيح وان كان يؤهم ان تقرير السؤلين على منوال واحد الا أن عبارة التوضيح ظاهرة في أن السؤال الثاني تنقض مجرد على قوله لا يعقل له مثل قرينة لا يقضى الا بنص بلا اعتبار قياس فيه وحاصله أن التضحية ثبتت بالنص على خلاف القياس اذ لا يعقل وجه القرينة في الارافة فكان ينبغي أن يستطبع فواتها الا الى خلف يؤيده قول نضر الاسلام في توجيه السؤال فان قيل الاضحية لا مثل لها وقد أوجبته بعد فوات وقتها التصديق بالعين (قوله الا انه جعل في الوقت متعلقاً بالتصدق بالعين من كلام الشرح) يعني ان الوقت المذكور في كلام الشرح متعلق بالتصدق بالعين المذكور فيه لان في الوقت المذكور في المتن جعل متعلقاً بالتصدق بالعين المذكور في كلام الشرح فيبيله اذ لا ضرورة الى ذلك (قوله من جهة بقاء الانتصاب الخ) هذا بيان شبهه بالقيام حقيقة وأمما بيان شبهه به حكاه وان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة فكان المثل باقياً من وجهه واعلم أن مصلى صلاة العبد اذا أدرك الامام في الركوع يأتي بتكبير العبد قائماً ان كان رجوا دارك الامام في الركوع وان كان لا يرجوه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم للركوع وهو واجب ثم يكبر تكبيرات العبد في الركوع فلا يرفع يديه لان الرفع سنة والوضع سنة ولا يجوز الايمان سنة فيه ترك مثلها لعدم جواز الرجوع من غير مرجح هذا عند أبي حنيفة ومحمد رحمه الله وعند أبي يوسف لا يأتي بتكبيرات العبد في الركوع أصلاً لانها فاتت عن

بالفدية نظراً الى الاحتمال الاول احتياطاً في باب العبادة لاعمالاً بالقياس فيما لا يجوز فيه والدليل

مرتب عليه وهو ليس من فعله في معنى (قوله حتى اذا تغدي من غير تراخ بر) وقال فخر الاسلام اعلى رجه الله اذا أتاه فلم يتغدى ثم تغدى من غير تراخ فتدبر وأورد عليه باه اذ لم يتغدى عقوب الايمان ثم تغدى بعد ذلك كان مترابطاً بالضرورة

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

الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لتسلا يكون استبدالاً في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيه ما حرام

فلامعنى لقوله غير مترسخ وقال العلامة الفخاري في فصول البدائع مجمله عندى التنبيه على عدم وجوب الوصل الحسى وجواز التراخي بقدر لا بعد تراخيا عن فاعله على طغيان القلم وسقوط لفظ اليوم والمعنى غير مترسخ من اليوم فيما قال ان لم آتاك اليوم يعسد وعلى عدم التراخي عن الايمان بان تأتية وقتا آخر يعسد (قوله بل اخترعوه) أى الفقهاء وان لم يتعمل في كلام العرب بهذا المعنى ولا حاجة الى السماع في افراد علاقات الجاهز مع ان محمد بن الحسن رحمه الله امام في اللغة ومن أخذت عنه فكفى بقوله سمعا وكان أبو عبيد وأمثاله يحضون بقوله وذكر ابن السراج ان المبرد مثل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ثم قال كذا قال محمد بن الحسن وإذا كان للعطف المحض فذهب العتابي الى أنه بمعنى الواو وذهب

أعلى البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الاضناء (قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ نغرا الاسلام رحمه الله (قوله والبيع) أى وتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف من قبيل علقها بنا وما باردا لان الرديفة تضي سابقة الاخذ فيع في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى ان الاداء الكامل قد يكون بتسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون بتسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا ان الشارع جعل المؤدى عين ذلك الواجب في الذمة لتلايلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام وتلايلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على انتراضى وكذا الحكم في سائر الديون لان الديون انما ترضى بامثالها ضرورية ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدى معاربه الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبنى على تصور الاداء اذ لا معنى له الا لتسليم مثل ما يكون تسليم عينه اداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أهم من أن تكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والامتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدى في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثالا لعين بحسب الحقيقة لان نفسه ضرورة تحقق التعاير في الجملة وهذا

موضعها ولا قدرة على مثل من عنده في الر كوع فلا يصح امتانها فيه لاداء ولا قضاء كالفقوت (قوله الصواب على هذا الوجه) لاقتضاء لفظه الى أن يكون هذا الوجه قسما من حقوق العباد وليس كذلك لا يقال ذم ان المصنف كثير ما يتسامح في صلاة الافعال ميلا الى جانب المعنى لانا نقول ليس ههنا معنى يعنده فضلا عن جزائه (قوله من قبيل علقها بنا وما باردا) فيه احتمال آخر وهو ان يراد بالرد دفع عين الحق الى صاحبه ولو مجازا (قوله لتلايلزم الاستبدال الخ) فان قيل أنهم قالوا بحصة الرهن بضمن الصرف والمسلم فيه ولو هو الرهن قيل الافتراق يصير مستوفيا لثمن الصرف والمسلم فيه فقد جاز الاستبدال قلنا الرهن مسترهن بالمالية لا بالعين ولذا يجب نفيته جبا وكفته مينا على الراهن والرهن من حيث المالية من جنس بدل الصرف والمسلم فيه فيكون المرهون مستوفيا بالماله لا عين الدين لا بدله (قوله لما ذكرنا) أراد به قوله وتلايلزم امتناع الجبر على التسليم (قوله فان قيل القضاء الخ) منشأ السؤال ظاهر قوله لان الديون انما ترضى بامثالها والظاهر أن محصل الجواب التقطصة في حل القضاء على حقيقته بمعنى انه من باب الاداء لا من باب القضاء وان كان ظاهر السوق بأباه يؤيده ما ذكره الشيخ أكمال الدين في شرح البرزوى فرقا بين رد المثل في باب القروض حيث عدم من باب القضاء وفي باب الديون حيث عدم من الاداء من ان رد عين ما قبض في القروض يمكن فيجعل رد مثله قضاء لو جرد شرطه وهو تصور الاصل وفي الدين غير ممكن فلا يصح أن يجعل تسليم العين فيه قضاء

عليه انه لم يحكموا باجزاء القديمة من الصلاة بل حكموا في الصوم - حتى قال محمد رحمه الله في الزيادة تجزئه ان شاء الله ولو كان باننا بالقياس لما احتج الى التعاير كما في سائر الاجتهادات فاضمعل ما قيل ان المعنى المؤثر في ايجاب القديمة معلوم من النص الوارد فيه فان معناه وعلى الذين لا يطبقونه بالا جماع وبناء الحكم على الوصف بشعر بالعبية فثبت الوجوب في الصلاة أيضا قال (الا ان الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا) أقول بمعنى قوله دليل لا يلزم امتناع الجبر على التسليم فقيه نظر لار قضاء الدين حيث لا يكون

المصنف به معنى القا لان المتناسبة بين الغاية والتعقيب المتصل ظاهرة فاستعمل المقيد في المطلق وهو ظاهر كلام نغرا الاسلام غير ان صاحب الكشف أوله بان المراد حرف بدل على الترتيب مثل القاو ثم يكون موافقا لما ذكره في الزيادة وانما لم يجعل مستعارة لما يقيد

مطلق الجمع كلواو لان الترتيب أنسب بالمائة وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالهجاز الأنسب أنسب ورد بان الاستعارة بمعنى الفاء أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لا تتراخى من المغيا (قوله الباء للأصاق) لا يصال شئ الى شئ مثل مررت بز يد أي الصفت مروري يمكن بلا بسه زيد وقال الاخفش ان معناه مررت على زيد لقوله تعالى انكم تقومون عليهم مصعبين وبالليل وهذا المعنى للباء هو المعنى المجمع عليه بخلاف التبعض الذي ذهب اليه الشافعي فان المحققين من علماء العربية كابن الفتح عثمان بن جنى أنكروا كونه معنى مستقلا للباء وقال بعض الشافعية هذا شهادة على النبي فلا تقبل ورده المحققون بانه اخبار مبني على فان غالب مستند الى الاستقراء من هو أصل لذلك مطلع على لسان العرب متبع لسان الحكماء هم في نفي ما دل الاستقراء على نفيه (قوله والاستعانة) نحو كتبت بالقلم وقيل هي واجعة الى الاصاق

بخلاف القرض فان المؤدى مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لان رد المقبوض ممكن قبل النظر الى المقبوض يكون المؤدى مثلا وأما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل ان المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك ديناً في ذمته كما كان ماله ديناً في ذمته المديون فبتقاسما مثلاً على فقيهه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون بتسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ثابت في ذمته رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدى وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فقهاء الاسلام وغيره بان نادية القرض قضاء بمثل معقول ونادية الدين اداء كامل (قوله والقاصر) يعني اذا غصب عبداً فاخره مشغولا بجنبه يستحق ما رقبته أو طرفه أو دين بان يستهلك في يده ما ل انسان تعلق الضمان بقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارية فردها ماملا أو باع عبداً أو جارية مسلمة باحدى هذه الصفات فهذا اداء لو روده على عين ما غصب أو باع ولكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه اذ اؤده وينقصر على قصور

لعدم شرطه فكان من أقسام الاداء (قوله لان رد المقبوض ممكن) اذ ليس للمقرض أن يمنع من القبول ولا كذلك في الدينون (قوله لا يكون بتسليم عين الثابت) أجيب عنه بان تسليم الدين بعقب تسليم العين فان الشارح جعل بعض الاعراض في حكم الجواهر في صحة الانتقال كالمثل حيث ينتقل من مالك الى آخر وكيفية الجزء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده فقضاء الدين تسليم عين الثابت ما لا وان لم يكن بآه ابتداء (قوله والتسليم لم يقع عليه) قد يتكلف في الجواب بانه لما صار تسليم المؤدى سببا لثبوت وصف في ذمته رب الدين جعل كانه تسليم له (قوله وأيضا على هذا لا يكون الخ) وذلك لان مدار الفرق بينهما على ما فهم من تقرير الشارح ههنا كون المسلم في قضاء الدين نفس العين في اعتبار الشارع وفي القرض مثل المقبوض لا عينه فاذا كان المسلم في قضاء الدين أيضا هو المثل لا العين لم يبق بينهما فرق يجعل أحدهما قضا بمثل معقول والاخر اداء كاملا وقد يقال في تقريره ان الفرق كان مبنيا على تصور الاصل في القرض دون الدين كالفهم مما نقلته الآ من شرح التزوي فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعله كنادية القرض بلا فرق ويجاب بان شرطا آخر للقضاء مقرر في الدين وهو وجود المثل فان ما يؤدى من العين لا يمكن أن يكون مثلا لدين فلا يتصور القضاء وفيه بحث أما في التفرقة فان القائل انما جوز تسليم المثل كادل عليه صريح قوله فتقاسما مثلاً على لان تسليم العين ليرد ما ذكر وأما في الجواب فلو جرد المماثلة بين ما في الذمتين (قوله بان نادية القرض قضاء بمثل معقول) فيسل كان الواجب أن يكون رد المثل في القرض قضاء يشبه الاداء لا قضا بمثل معقول لانه قسم القضاء الخالص كادل عليه قول نقر الاسلام به وهذا وأما القضاء الذي بمعنى الاداء وذلك لان بدل القرض في حكم عين المقبوض والالزام مبادلة الشئ بجنسه نسيئة الا انه غير المقبوض حقيقة وأخذ حكم عين المقبوض ضرورة الاحتراز عن الزيادة يظهر فيها وراى موضع الضرورة وهو كونه اداء أجيب بان شرطا القضاء الذي يشبه الاداء امتناع تحقق الاصل بدونه وههنا الاصل وهو رد نفس المقبوض بالقرض معقول فلا يكون شيئا بالاداء

تسلما عن اثبات اعلم ان القائلين في القصاص من شراح الجامع الكبير وغيرهم حتى قال صاحب التلخيص اذ لا يبايع بالتقاص حسب اى بالمقامه فقط بان يثبت للدينون في ذمة الدائن مثل ما ثبت في ذمة الدائن بالتقاص وهذا معنى قوله للمدينون تقضى بامثالها كذا قال المحققون من شراحه فالجواب عن النظر الاول ان أراد عدم كون قضاء الدين حينئذ تسليم عين الثابت عدم كونه تسليم عينه ابتداء

الاداء وليست بمعنى مستقل للباء والمعنى الصفت الكتابه بالقلم وقد قيل ان الاصاق معنى لا يفارق الباء ولذا اقتصر عليه سيبويه (قوله فتدخل على الوسائل) قيل نقر ببع على كونها للأصاق كما جعله نقر الاسلام فرط عليه بناء على ان

المصنف وقيل بل على
كونه الاستعانة وانما
قدم الاصلان لعدم
وكثرة وقوعه وأثر
فروعها لا حثها على
بسط وتفصيل بيان
ولولا ذلك لاسبق ذكر
الاستعانة من غير تفريع
(قوله كالاشنان مما هو غير
مقصود بالذات في نفسه)
وتحقيقه تعالى اشترى
الحياة الدنيا بالآخرة

واشترى الضلالة بالهدى
وأستبدلون الذي هو أدنى
بالمسمى هو خير على التام
بهم والمقصود الاصل هو
الذي ينتفع به بنفسه
بالذات وهو المثلث وأما
الثلث وأنه وسيلة إليه
انما ينتفع به بواسطة
التوسل به الى المقاصد
بمنزلة الآلات فالردان
المقصود في قولك بعث

الفرس بعشرين ديناراً
للبائع هو الدينار لانه
مقصود ليس بالذات بل
لتوسل به الى المقاصد
بالذات (قوله فان قال
بعث هذا العبد بكذا
يكون هذا القول مع قبول
المشتري يباع الكرمنا
والعبد منمننا لمقصود
العبد وكون الكرم
مدخولاً للباء فيثبت في
الذمة حالاً (قوله يكون

الاداء انه لو سلم المبيع مشغولاً بالجنابة فقتل بثلث الجنابة انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله حتى
كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالها
به مستغفراً في يد البائع بمنزلة مالواستغفاره مالك أو مرتين أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب
وعندهما الشغل بالجنابة عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل
الثمن بل ينقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من
الثمن في لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى ان الخلاف في المشتغل بالجنابة دون الدين وفي المبيع دون
المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا ارد الجارية المغصوبة حاملاً فولدت وماتت (قوله وكذا الزبوف) جمع
زبوف وهو ما يرد به بيت المال ويروج فيما بين التجار فلوجب على المديون دراهم جيداً فادى زبوفاً فهو من
حيث تسليم الواجب اداء ومن حيث فوات وصف الجودة فاقصر قرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون
المقبوض زبوفاً فان كان قائماً في يده فله أن يفسخ الاداء ويطلب المديون بالجيد احياناً لحقه في الوصف وان
هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكيفية حتى لا يرجع على المديون بشئ للماهر من انه

لا انتفاء شرطه (قوله انتقض القبض) مبنى الخلاف ان الشغل بالجنابة بمنزلة الاستحقاق عنده فيمنع
تمام القبض وبمنزلة العيب عندهما فلا يمنع تمام التسليم (قوله في لفظ هلك الخ) أما الاشارة في هلك
الى ان الخلاف في الشغل بالجنابة دون الدين فلان الهلاك يقع فيما دون الدين وانما يقع فيه البيع
وأما الاشارة في التسليم الى ان الخلاف في البيع دون المغصوب فلان التسليم يستعمل في العقد
لا العصب فيرجع فيه بالقيمة بلا خلاف لان الرد لم يتم مع قيام سبب العقوبة لانه ما رده كما أخذه (قوله
المغصوبه حاملاً) فماتت في يد المغصوب منه في نفسها يضمن قيمتها يوم علقته عند أبي حنيفة خلافاً
لها ما وجبه قوله ما انها تعيبت في يد الغاصب بالجناس لكن لما ردها وولدت زال العيب فزال الضمان ثم
النقاس حدث في يد المالك فلا يضمن به الغاصب ووجه قوله انها هلكت عند المالك بسبب في ضمان
الغاصب لان النقاس أنزل لولا ذمته هي أثر العلق فصار كما لو جنت في يد الغاصب ثم ردها وولدتها الى المولى
بالجنابة (قوله من حيث تسليم الواجب اداء) لانه من جنس حقه حتى لو تجوز بها في الصرف والسلم

فسلم لكنه لا يقيد لان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العالم كما ذكر قيل هذا وان اراد به عدم كونه تسليم
عينه مطلقاً فمنوع كيف وتسليم الدين يعقب تسليم العين فان قيل التسليم لا يكون الا على الله بالاقتال
والدين وصف في الذمة لا يقبله فلما قدر ان بعض الاعراض قد يكون في نظر الشارع في حكم الجواهر
كالمالك حيث ينتقل من مالك الى آخره سببية الجزاء الاول من الوقت حيث ينتقل الى ما بعده على ان
المعترض أيضاً قد ارتكب مثل هذا التكليف حيث قال العين اعم من أن تكون بحسب الحقيقة أو باعتبار
الشارع فالجاسل ان كلامنا لا اعتبار به يحتاج الى تكلف ما يكون الا حسن اعتبار شراح التلخيص كما
سيظهر ان شاء الله تعالى وأما النظر الثاني فلا بد من توثيقه أو لاثم الجواب عنه أما توثيقه فهو ان
القوم انما عدوا نادبة القرض من القضاء ونادبة الدين من الاداء لان رد ما قبض يمكن في القرض فيصح
أن يجعل رد مثله قضاء لو بود شرطه وهو تصور الاصل وأما تسليم الدين فقير يمكن فلا يمكن جعل تسليم
العين فيه قضاء له لعدم شرطه فهذا القائل لما جوز تسليم الدين لزمه أن يجعل تسليم الدين كنادبة
القرض ولا يفرق بين قضاء الدين والقرض مع انهم صرحوا بالتمسك بفرقة وأما الجواب عنه انما سلمنا ان
تصور الاصل شرط القضاء وهو موجود في اداء الدين لكن له شرط آخر مفقود ههنا وهو وجود المثل فان

سلباً لكون العبد الحاضر مدخولاً للباء فيكون غنائماً والكرم غير حاضر فيكون منمنناً فبراعى شرائط السلم من التأجيل وقبض رأس المال
أعني الثمن في المجلس وغير ذلك (قوله ولا يجوز الاستبدال في الكرم) لان الاستبدال في المثمن قبل القبض غير جائز بخلاف الصورة

والاداء الذي يشبه القضا. كما اذا مهر اباهما فسحق) صورة المسئلة أن يكون أبو المرأة عبد الرجل فنزوجه بذلك الرجل على أن المهر أبوها
فاسحق (حتى وجب قيمته) للمرأة ٩٤ على الزوج (ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانياً من حيث أنه عين حقها ادا.)

لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا ادا بأصله اذ لا مثل للوصف منفرد الامتناع قيامه بنفسه وقال أبو
يوسف رحمه الله له ان يرد مثل المقبوض ويطلب المديون بالحياد لان المقبوض دون حقه وصفا فيكون
بمنزلة المقبوض دون حقه قدر او امتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الباقي رد مثل المقبوض كما رد عينه اذا
كان قائماً فعلم ان قوله اذ لم يعلم به صاحب الحق ينبغي أن يجعل قيداً للملك من رد المقبوض لا لتكون الاداء
قاصراً على ما يفهم من ظاهرها عبارة (قوله والاداء الذي يشبه القضا) كما اذا تزوج الرجل امرأة على
عبد له هو أبو المرأة يعنى الاب لتلك المهر بنفس العقد وان استحق العبد بقضا القاضى بطل ملكها
وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه يسمى مالا ويجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة
الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانياً بشراء أو هبة أو ميراث ونحو ذلك لم يرد على الزوج تسليم العبد الى المرأة
فهذا التسليم ادا من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذي استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضا من
حيث ان تبدل الملك بوجوب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المثلث ثانياً كأنه مثل ما استحقته
بالتسمية لآ عينه ويتفرع على كونه ادا ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع
قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبد فاسحق بقضا ثم ملكه البائع ثانياً لا يجبر على
تسليمه الى المشتري اذا طلبه لانه ساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين
لم يجز بطل وانفرد ويتفرع على شبه القضا ان العبد لا يعنى قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك
المصرف في العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانه تصرفات صادقة
ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لآ عينه حكماً لوقضى القاضى في الصورة المذكورة
على الزوج قيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانياً لا يعود حق المرأة في العين فلا يجبر الزوج على
التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضا ولو كان له حكم المسمى

جاز ولو لم يكن من جنس حقه كان استبدالاً وذلك غير جائز (قوله وقال أبو يوسف له أن يرد الخ) الفرق
لابي يوسف بين هذه المسئلة ومسئلة الزكاة حيث لا يعتبر الجوده في مسئلة زكاة ويعتبر ههنا ان ما قبضه
الفقير في الزكاة لا يمكن أن يجعل مضموناً عليه لانه قبضه من الله تعالى لا من المالكى وبدون رد المثل
يتعدى اعتبار الجوده وهذا لو كان المقبوض قائماً في يد الفقير لا يتمكن من رده وطلب الحياد وكذا
لا مطالبه له من الغنى ان لم يؤد اليه شيئاً وهنارب الدين يتمكن من المطالبة أصلاً وصفاً بطريق الجبر
فأمكن أن يجعل المقبوض مضموناً بالمثل احباً لقطعه ونحو ذلك حيث عكس انه أمكن تضمين الوصف
في الزكاة لان سقوطه كان للاحتراز عن الربا لا ربا بين العبد وسيدوه وههنا لا يمكن بطريقه بين العباد (قوله
لا لتكون الاداء قاصراً) لان عدم العلم لا دخل له في كون الاداء قاصراً حتى لو علم به لكان أيضاً كذلك
(قوله هو أبو المرأة) فائدة هذا القيد تظهر في قوله ويتفرع على شبه القضا ان العبد لا يعنى قبل
تسليمه الى الزوجة اذ لو كان العبد اجنبياً من المرأة لم يكن عدم عتقه قبيل تسليمه اليها فرعاً لكونه شيئاً
بالقضا لانه لا يعنى حينئذ بلاعتاق لا قبل التسليم ولا بعده سواء كان ذلك التسليم شيئاً بالقضا أو ادا

ما يؤدى من العين أن يكون مثلاً للدين فلا يتصور القضا وعلى هذا يكون بين قضا الدين والقضا عرض فرق
واضح واذا املت فيما ذكرنا فظهر لك الذهول المناسب بقول الجمهور الذين نقضوا بامثالها لان القضا
ثم على معناه القوي وهو التسليم ومثل ما في الذمة لا يكون الاماني الذمة ولا يناسبه ما اختاره المعترض فان

أى تسليم الزوج اليها ادا
(فلا يملك معناه) أى اذا
طلبت المرأة من الزوج
أن يسلم أباهما اليها لا يملك
الزوج ان يمنعه منها) ومن
حيث أن تبدل الملك
بوجوب تبدل العين قضا
روى ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم

الاولى لانه يجوز التصرف
في الايمان قبل القبض فلو
قال بعث الكرم بعبداً أو
عبداً بالكرم ينبغي أن
لا يجوز لعدم التعيين وعدم
جواز السلم في الحيوان
(قوله لان معناه الاخر
رجاء الخ) بتقسيم
المستثنى منه العام
المناسب للمستثنى في
جنسه بان يكون جنساً
قريباً له على ما قال محمد
رحمه الله في الجامع لو قال
ان كان في الدار الازيدا
فعبده حران المستثنى
منه قوله بنو آدم حتى
لو كان في الدار صبي أو
امرأة بنت وان كان فيها
ثوب لا يحنث ولو قال الا
حمارا كان المستثنى منه
الحيوان فلو كان فيها
حيوان غير الحمار يحنث
ولو كان فيها ثوب لا يحنث
وعلى هذا القياس وفي
صفتها بان يكون كل منهما
قاصلاً أو مفعولاً أو ظرفاً

أحوالاً ونحو ذلك فيكون المعنى لا يخرج خروجاً الاخر وجباً ملصقاً بادنى ولا كرهة في سياق
التي نعم فلما استثنى البعض في التي فيما عداه بحاله فيكون هذا الكلام من قبيل لا آكل اكله لكون المقدر كالمفوف وقوله لا آتيت
بعينه

دخل على بريرة فأنث بريرة بنحو القدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم نصديق علينا
يا رسول الله فقال عليه السلام هي لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك

موجب التبدل العين حكيم ان

العين واحد ولان حكم

الشرع على الشيء بالحل

والحرمة وغيرهما يتعلق

بذلك الشيء من حيث انه

مملوك لامن حيث الذات

حتى لو كان حكم الشرع

يتعلق به من حيث الذات

لا يتغير أصل أحكام

الخير فإنه حرام لعينه

ويحس لعينه أما اذا تعلق

حكم الشرع بهذا الذات

من حيث الاعتبار فاذا

تبدل الاعتبار تبدل

هذا المجموع وقد أراد

بالعين هذا المجموع أى

الذات مع الاعتبار لان

العين الذى تعلق به حكم

الشرع هذا المجموع

(فلا يتعلق قبل تسليمه

اليها ويملك الزوج اعتاقه

وبيعه قبله) أى يسع

العبد قبل تسليمه اليها

(وان كان قضى الغاضى

بقضيه عليه ثم ملكه

لا يعود حقه فبه

اليوم الجمعة أولا آتيت

الاراكيا فانه يقيد

العموم ويجوز فيه

التفصيل والاستثناء

مع الاتفاق على ان قوله

لا يأكل ولا آتيت بدون

ذكر المصدر والاستثناء

لا يفيد شيئا من العموم

فان قبل المصدر في مثله

لأن كيد وهو تقوية

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

محضا (قوله بقول الزوج مع اليمين الى قوله بقول الغاصب مع عينه) قال صاحب الكشف ولو كان
للعبد بعد الدخول في ملك الزوج حكم عين المسمى من كل وجه لعاد حقه فبه اذا كان القضاء بالقيمة
بقول الزوج مع اليمين كفى المغصوب اذا عاد من اباقة بعد قضاء القاضى بالقيمة فله مغصوب منه بقول
الغاصب مع اليمين انتهى وأصل المسئلة في الغصب على ما ذكر في الهداية ان المغصوب المغيب اذا ظهر
بعد ضمان الغاصب بقوله مع عينه ان القيمة هذا المقدار فالمغصوب منه بالتبارة ان شاء أمضى الضمان
وان شاء أخذ العين سواء كان قيمته أكثر مما ضمه أو مثله أو أقل منه في الاصح وأما اذا ضمنها بقول
المالك أو بيئته أو قامها أو بشكول الغاصب عن اليمين فلا خيار للمالك وهو للغاصب وهذا يظهر من
كلام الشارح من التعقيب وذلك لان قوله بقول الزوج مع اليمين ينبغي أن يتعلق بمقدور أى اذا كان
القضاء بقول الزوج مع عينه وقوله بقول الغاصب متعلق بقوله بقضاء القاضى وقد يوجب في بعض النسخ
اذا كان القضاء بقول الزوج فعلى هذا يندفع التعقيب الاول (قوله مناقشة) قيل هي أن حكم الشرع
انما يتعلق بفعل المكلف بالشيء من حيث انه مملوك وفيه ان ابقاع الحل والحرمة على الاعيان غير
مختص بعبارة المصنف بل واقع في كلام الله تعالى حيث قال أحل لكمصيد البصر وقال تعالى حرمت
عليكم الميتة والدم الا تبه على أن هذه المناقشة بعينها آتية في عبارة الشارح حيث قال العين المتصفة
بصفة الحل والحرمة اللهم الا أن يقال ان ذلك على سبيل الحكاية لكلام المصنف وقيل المناقشة هي أن
قوله حكم الشرع على الشيء الخ يدل ظاهرا على ان المحكوم عليه نفس الشيء وليس كذلك بل المحكوم
عليه نفس المكلف كما أشار اليه الشارح بقوله على بعض المكلفين وقيل هي ان المتبادر من كلامه
أن يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد والاقران المناقشة هي ان المتبادر من كلامه خروج
حبيثة المملوكية من الشيء المذكور مع ان المراد الدخول كما صرح به في قوله وقد أراد بقوله بالعين هذا
المجموع (قوله ولقائل أن يقول الخ) أجيب عنه بان تبدل الوصف بوجوب تبدل الذات شرعا وان لم
يوجب حقيقة فلا فرق بين المجموعة والمقيدة وأنت خير بران تقرير المصنف على المجموعة اللهم الا

العين لا تكون مثلا للدين أبدا قال (وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى) أقول لان المتبادر من
عبارة أن يكون الحل والحرمة بالنظر الى شخص واحد وفساده ظاهرا لكن مراده الحل لبعض والحرمة
لبعض آخر ولهذا قال على ظاهر عبارة المصنف قال (ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول بمعنى
مدلول الاول من غير زيادة عليه فهو لا يدل الا على الماهية فلا تم قلت المصدر وان كان موضوعا للجنس لكنه يحتمل غيره في أنه ينصرف
عنه اليه بالدليل كالاستثناء في قوله تعالى ان تظن الاظن ونحوه فقد ذكر المصدر هنا دليل العموم فيقيد به وان كان تأكيدا والاعلى الماهية

ومن الاداء الفاسر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وعنده الشافعي رحمه الله لا يبرأ عن الضمان لانه بأمر بالاداء لا بالتفريط ورور بما
ياكل الانسان في موضع الاباحة ٩٦ فوق ما يأكل من ماله وانما انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالانفاق وبالجهل

لا يعذر العادة المخالفة
للدبابة لغري وهو أن
ياكل في موضع الاباحة
فوق ما يأكل من ماله
(والقضاء بمثل معقول اما
كامل كالمثل صورة
ومعنى واما فاصر كالفقمة
اذا انقطع المثل أولا
منه لانه لان المثل
في الصورة قدوات للجهز
فبقي المعنى فلا يجب
القاصر الا عند الجرح
الكامل

القول بالسنة (قوله ومن الاداء الفاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وأخره عن ذكر
الاداء الذي يشبه القضاء اقتداء بنقض الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعني لو غصب طعاما تقدمه الى
مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بانه الطعام الذي غصب منه فهو اداء فاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان
ونقل عن الشافعي رحمه الله خلافه ولم يوجد في كتب أصحابه وأشار بقوله اطعم المغصوب الى انه لو أطعمه
ما هو مختذ من المغصوب بان كان دقيقا فجزه أو لحافا فجزه لا يبرأ وقيد بالطعام لانه لو وهب المغصوب من
المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير أن يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالانفاق
تمت الشافعي رحمه الله تعالى بان الغاصب بأمر بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهس فلا يكون
اداء ما موراه وانما قلنا انه تغرير بالمجرت به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق
ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي أو الشرعي وحاصل هذا التغرير بانه وان وجد صورة الاداء
بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ابطال حق المالك اليه نفي المغرور والمنهي عنه فلا
يكون اداء حقيقة وقد يقال انه نكته ان احداهما انه تغرير والتغري برب لا يكون اداء لان التغرير بمنهي
عنه والاداء ما موربه وتنفى الوازم يدل على تنافي المزومات والبراءة لا تحصل الا بالاداء المأمور به
والثانية انه اداء فاصر فلا يعتبر نفي التغرير (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه أو سئل المغصوب الى يد
المالك أصلا ووصفا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل التصرف فيه ازال بندا مطلقه بجميع
التصرفات وما أعاد الايدى اباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم
بالانفاق كما في اداء الزبوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل
حار ونقصه فلا يعذره المالك في ابطال ما رجب على الغاصب من الرد الى المالك كالمالك كالمالك كالمالك
المالك اعنى هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده بعق العبد ويبرأ الغاصب وما ذكر من العادة
الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للدبابة الكاملة الداعية الى أن يجب لآخيه المسلم ما
يجب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجري مثل هذا التقسيم في
حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفاتنة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه فاصر ورد بان الثابت في الذمة

ضرورة ان النسي انما
ينصب على الطبيعية
المطلقة وهي لا تنتفى الا
بانقضاء جميع الافراد
وعدم دلالة المصدر
المدكور في ضمن الفعل
على العموم وانما هو
لاحتمال غيره وعدم
قيام الدليل عليه فلا رد
انه ذكر في الجوامع انه ان
قال ان خرجت فعبدي
حرفونى السفر خاصة
ووجه بان ذكر الفعل
ذكر المصدر وهو تكرة
في موضع النسي فيعم على
ان مبني الايمان على
العرف واذا قيل خرجت
من البلد فيهم فيه السفر
ولان نية السفر احد
نوعى الجنس ولا يشكلى
بما ذكره في الهداية
وغيرها انه لو قال لا أفعل
اذا ذكره ابدأ لان نية الفعل مطلقا بعموم النسي على ان الكلام مبني على العموم

أن يحمل على المساهلة (قوله فصل هذا المثال الخ) ثم ذكر وجه أصل الفصل ولعله ان قصورا الامثلة
المتقدمة نقصان في العين ليس من جهة المالك والقصور الذي في هذا الاداء من جهة تصرف المالك
بانقائه (قوله ولم يوجد في كتب أصحابه) قال في شرح التنبيه للشافعية اذا اطعم المغصوب منه ولم يعلم
انه ملكه فقيهه قولان أحدهما انه يبرأ كما هو مذهب أصحابنا والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ (قوله بان
كان دقيقا فجزه الخ) انما لا يبرأ في مثل هذه الصورة لانه يصير حينئذ ما كالمغاصب والواجب عليه
الضمان لارد العين (قوله لعدم المانع الحسي) بخلاف مال نفسه فان المانع الحسي وهو نقصان ماله
موجود اذا المراد بالحسي ما يقابل الشرعي (قوله وقد يقال انه نكته ان) فالنكته الاولى تشير الى ان
الاداء لم يوجد والثانية تشير الى انه وجد فاصرا ولكنه لم يعتبر نفي الماصر (قوله أصلا ووصفا) احتراز
عن مثل رد المذيق المغصوب خبرا فان فيه ابطال المغصوب الى يد المالك أصلا ووصفا فلا يبرأ كما
(قوله كالمغاصب عبد الخ) اذا قال البائع للمشتري اعنى هذا العبد يشير الى المبيع فاعتقه المشتري

أن ما ذكره المصنف من الدليل المعقول ليس بنام لورود المنع عليه بان لا نسلم ان الشيء الذي يحكم الشرع
بما ذكره هو الشيء مع وصف المالكية لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء شيئا للموكلية وظاهر ان القيد

هو الضرورى وليس النزاع فيه بل فيما هو نعت (قوله والمناسبة بين الاثنتان والغاية الخ) وهي اذ ذنهما القصور بيان الانتهاء واخراج

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

انما يدخل ضمن الجزاء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كالدخول في المشعر) في دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قد يعو أثر القطع كما تبين) قال الله تعالى وما أكل السبع الا ما ذكركم جعل القتل ما حيا أثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل ثم أثر القطع (وانما لا يجب) أي القصاص جواب عن قوله فصار كما قتل بضر بات (بشك الصريات اذا لقصاص)

هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا يتان بالمثل الكامل الا ان الاول أكل (قوله في قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدر عن شخص أو مخصين وعلى التقديرين اما أن يكونا خاطئين أو عمدتين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقديرين اما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده ونفاسيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل مضمنا واحدا متعمدا أو يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما ليس للولي أن يقطع) بل له أن يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا افضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقته بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جنابة واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضر بات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الاقضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر ان المراد بالموجب في الموضوعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرطا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعيين لما صدق عليه الموضعين لا يبين اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد يعو أثر القطع) من حيث ان المحل يقوت به ولا تصور للاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبي يوسف رحمه الله يجب يوم الغصب) لانه لما قطع المثل التعلق بما لا يملكه والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصيل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله يجب قيمته يوم الانتطاع لان المصير الى القيمة للجزء من اداء المثل وذلك بالانتطاع فتعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا

فها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الحصرمة لانه حينئذ تحقق الجزء عن الكامل بالقضاء) أي قضاء القاضي وهذا عند أبي حنيفة رحمه الله وعند أبي يوسف يوم الانتطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس نهن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول

جا هلاباه مشراه فانه يعنى ويجعل قبضا ويلزمه الثمن وجهه لا يمنع صحة ما وجد منه (قوله في كتب الفقه) قال الشيخ أكل الدين في شرح البرزوى هذه المسئلة على أوجه لان القتل اما أن يكون بعد البرء أو قبله فان كان الاول فاما أن يكون من مخصين أو من شخص واحد عمدتين أو خاطئين أو أحدهما خطأ والآخر عمد وعلى كل حال فهما جنابيتان بالاتفاق وان كان الثاني فالقتل من ذلك الشخص أو من مخص آخر لكن أحدهما كان عمدا والآخر خطأ فكذلك أي هما جنابيتان وأما اذا كانا خاطئين من شخص واحد فهما جنابة واحدة بالاتفاق وان كانا عمدتين فهما جنابيتان فيه من الاختلاف وحكم العمد والخطا معلوم في موضعه (قوله بحكم النص) وهو قوله تعالى والجروح قصاص بعد قوله سبحانه ان النفس بالنفس وقوله تعالى فاعندوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله لانه لما قطع المثل الخ) ليس المراد بانتطاع المثل أن لا يوجد أصلا في موضع من المواضع ولا أن لا يوجد في هذا الموضع خاصة بل المراد به على ما ذكره الفقيه أبو بكر البلخي أن لا يوجد في السوق الذي يباع فيه وان كان يوجد في البيوت كذا خارج عن المقيد غايته انه يفيد وسفا وتبدل الوصف لا يوجب تبدل الذات قال (بحكم النص) أقول وهو قوله تعالى فاعندوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم قال

(١٣ - تلويح ثاني)

سورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي) فان عنده ولي الجنابة مخير بين القصاص وأخذ الدية (وانما أسرع) أي المال (عند عدم احتمالها) أي القصاص (منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القاتل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يفضى الا بنص) فقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لتفرع عليها قروعا

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

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

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

ولذلك قال ويمكن أن يجاب عنه (قوله والمصدر قد يقع جيناً الخ) هذا على عمومته من المصدر الحقيقي وما في معناه مما جوزه أبو الفتح بن جنى وصاحب الكشاف وغيرهما وقرئ جماعة بين المصدر وبين ما في تأويله حيث قال ابن هشام ان من وجوه الفرق بينهما ان الاول يقع نائباً عن الظرف فيجوز أن تقول جئتك صلاة العصر دون الثاني فلا يجوز جئتك أن تصلي العصر (قوله ويمكن أن يجاب) أن تعارض الوجهين بوجوب سقوطهما عن الاعتبار في اعادة الحكم فلا يثبت شيء من الطرفين ويحال الحكم الى العدم الاصلى وهو عدم الختم وقد يقال ان الوجهين السابقين لما اتساقا باعتبار تعارضهما اقتضى الوجه الثالث وجوب الاذن لكل خروج بمنزلة الاباذني وهو يحمل

في أيدي الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيها على ما وقع فيه الخلاف وهو ان عند الشافعي رحمه الله يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المتصور وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقق ان المنفعة مثل الامال لان المثل ما من شأنه أن ينصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر لا يتفاد به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المماثلة عند أبي حنيفة رحمه الله والملكية عند الشافعي رحمه الله فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها وبالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبي حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقي غير محرز لان الاضرار هو الصيانة والادخال لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وما ليس بعمرز ليس بمقوم كالصيد والحشيش والمنفعة ليست بمقومة فلا يكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد أمثاله بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثاله في كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالاعراض المنصرفة مثل المنافع مثلا وأيضا للحصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهي راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتفضية الحوائج لا بنفس الاموال

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

(قوله) على حذف الباء فان حذف حرف الجر مع ان وان شائع كما ذكره صاحب الكشاف وغيره عند تفسير قوله تعالى الا ان يشاء الله الابان يشاء الله متلبسا بمشبهته ورد بان ذلك ترجيح بكثرة الادلة ولا عبرة بما ابل هوته عند الحنيفة

أى بالمال المشقوم قال الله تعالى ان يتغوا باموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فيكون منفعة الاجارة في عقد
البتاح ما لا منقوما (فيكون في نفسها كذلك) أى لما كان المنافع في العقد منقومة كانت في نفسها منقومة (لان ما ليس بمنقوم لا يصير
بورود العقد منقوما لان نقوه ما ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر ٩٩ على قوله فيكون في نفسها كذلك

(لان العقد قد يصح بدونه
كالخلع) فان منافع البضع
غير منقومة في حال
الخروج عن العقد وان
كانت منقومة حال
الدخول في العقد فمع انها
غير منقومة حال الخروج
يصح مقابلتها بالمال في
العقد وهو عقد الخلع
فعلم ان العقد لا يحتاج
الى تقومها فنقومها في
العقد ليس لضرورة
العقد ولما ثبت تقومها
في العقد تكون في نفسها
منقومة (فلذا تقومها في
العقد ثبت بالرضا)
هذا منع لقوله ان ما ليس
بمنقوم لا يصير بورود
العقد منقوما بل يصير في
العقد منقوما بالرضا
(بخلاف القياس) لما
بيناه ان تقوم بالاحراز
(فلا يقاس عليه) فيشمل
معنيين أحدهما أنه
لا يقاس تقوم المنافع في
العقد على تقومها في
العقد والثاني أنه لا يقاس
كون المنافع مقابلا
بالمال في الغصب على
كونها مقابلا بالمال في
العقد (لهذا) أى ليكون
التقوم في العقد بخلاف
القياس وهذا دليل على

(قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا) منع لقوله ما ليس بمنقوم في نفسه لا يصير بورود العقد منقوما فان
ثبت فيه نسيم لعدم سيرورته منقوما بالعقد بل بالرضا قلت لما اشغل العقد على الرضا كان التقوم بالرضا
تقوما بالعدل لان تأثير الشيء في الشيء يجوز ان يكون باحد أجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى
لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع في الغصب بالقياس على تقومها في العقد ولا اثبات أصل
المدعى وهو مقابلة المنافع في الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها في العقد أما الاول فلان
الحكم في الأصل ثبت بالنص على خلاف القياس لا تنفاه الاحراز فلا يصح مقبلا عليه وأما الثاني فلوجود
الفارق وهو الرضا لانه أن اثنى في إيجاب المال في مقابلة ما ليس بمال كفى الصلح عن دم العمد لا يقال كل
من المنافع موجود في كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الأصل على خلاف
القياس وابطال الثاني بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ما ليس بمال بمال
لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحاجات بكل منهما والرضا إنما يؤثر في صحة
تقومها أثرها حتى صلحت مهر أو ضمن في العقود الصحيحة والفاضة بالإجماع وعرف القياس الاسواق
بالمنافع والاعيان على انه يشك كل مسألة خلاف الذي سواه أن لفهما لم أذكرى آخر فغرضه لا يضمن
لعدم تقومه كالتزويج في حق المسلم لان الذي تابع لنا في الاحكام بلو كان التقوم باعتبار الملكية لكانت
مضمونة لا يقال مراد الشارح بقوله بل التقوم باعتبار الملكية ان التقوم موقوف على الملكية لا الماينة
لان الملكية مستلزمة للتقوم حتى رد الاشكال لانا نقول فينبذ لا يقيد هذا القول شيئا لان مبنى
الاستدلال سلب التقوم لا تنفاه الاحراز ويجوز كون الملكية موقفا عليها للتقوم مع تحققها لا يستلزمه
فتأمل (قوله تقومها بالعقد ثبت بالرضا منع لقوله الخ) الظاهر ان قوله منع لقوله الخ من كلام الشارح
فيه مناقشة وهي ان كون ذلك منعا لهذا القول مذكور في كلام المصنف صريحا في بيان الشارح لغو
وجعله نوطه للسؤال والجواب لا يقتضى ذكره في صورة المقصود بالبيان والظاهر في السوق أن يطرح
قوله تقومها في العقد ثبت بالرضا ويجعل ابتداء الكلام من قوله منع لقوله الخ حتى يكون هذا من كلام
المصنف ويجعل ابتداء كلام الشرح من قوله فان قلت أو اراد لفظ هذا فيبطل قوله منع ليجعل قوله
تقومها الى قوله فان قلت من كلام المصنف (قال المصنف أى بالمال المتقوم) قال الله تعالى ان يتغوا
باموالكم فان قلت المفهوم منه جواز الابتغاء بالمال فمن أين يلزم عدم الجواز الا به ولو سلم فالمفهوم عدم
الجواز الا بالمال فمن أين عرفت أنه لا يجوز الا بالمال المتقوم قلت الجواب عن الاول ان معنى الآية
الكريمة والله أعلم وأسل لكم ما وراء ذلك بشرط أن يتغوا باموالكم والمشروط لا وجود له بدون الشرط
وعن الثاني ان الاموال إنما تضاف اليها بواسطة الاحراز الذي يثبت به التقوم للاموال (قال المصنف
ويجوز بمنفعة الاجارة) فانه اذا تزوج عبد حره باذن مولاه على خدمة سنة جازولها خدمة سنة (قوله
المصنف ولا يضمن الشاهد بعقولي القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) أقول قال في الشرح هذا
تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وفيه بحث لان هذا في الحقيقة تفريع على
قوله ولا يضمن المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذكر الفاء مكان الواو في قوله ولا
يضمن ولهذا قلت في مرعاة الوصول فلا يضمن المنافع

بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (وللفارق أيضا هو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثاني
مقابلا للمال ولا يضمن الشاهد بعقولي القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع
رحم الله وقد ثبت ذلك ثبوتنا لا مرد له عندهم وحققه المصنف في محله بما لا مزيد عليه والقول بان التقدير خلاف الأصل ولا يصار إليه

هذا ان شريعتي آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهده شاهدان بعفو ولي القصاص فقضى القاضي بالعفو
(ولا غير ولي القتل اذ اقتل القاتل) أي لا يضم من غير ولي القتل اذ اقتل

القاتل لان الشهود
وقال القاتل لم يفوت الولي
القتيل شيئا الا استيفاء
القصاص وهو معنى
لا يعقل له مثل (والقضاء
الشبيه بالاداء كالقيمة
فيما اذا امهر عبد غير عين
فانها قضاء حقيقه لكن
لما كان الاصل مجهولا من
حيث الوصف ثبت الجز
أي من اداء الاصل وهو
تسليم العبد (فوجب
القيمة مكانها اصل ولما
كان) أي الاصل وهو
العبد (معلوما من حيث
الجنس يجب هو) أي
الاصـل وهو العبد
(فيتبينه وبين القيمة
ذاتهما ادى تجسـر على
القبول) وأيضا الواجب
من الاصل الوسط وذا
يتوقف على القيمة
فصارت أصلا من وجه
فقضاؤها يشبه الاداء

استبدال ما ليس بمال بالمال لافي جعل ما ليس بمقوم متقومما فنخص كل من القياسين بما نع (قوله وهو)
أي استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس متلا له سورة وهو ظاهر ولا معنى لان في استيفاء
القصاص معنى الاحياء لم يفسه من دفع شر القاتل ودفع هلاك اولياء المقتول على يده بناء على قيام
العداوة وفي حياة اولياء المقتول وانبائه حياة للمقتول وبها لذكروه وهذا المعنى لا يوجد في المال وانما
ثبت في الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء
الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأه على عبد غير معين فان الحيوان يثبت في الغنم
كالا بل في الدية والغرة في الجنين وهذا جهالة في الوصف لافي الجنس كافي تسمية ثوب اودابة فيتعمل
فيما ينبغي على المسامحة كالشكاح وان لم يعمل في البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقته
لكونها مثل الواجب لا عينه لكنه يشبه الاداء لما في القيمة من جهة الاصل بناء على ان العبد يجهالة
وصفه لا يمكن ادائه الا بتعيينه ولا تعيين الا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع اليه ويعتبر مقدما
على العبد حتى كان العبد خلف عنه فان قيل فينبغي أن تتعين القيمة ولا يخبر الزوج بين اداء العبد
والقيمة بخوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كالأمر عبد بعينه
وبالنظر الى الثاني تجب القيمة كالأمر عبد غيره فصارت الواجب بالقد كان أحد الشئين فيخبر الزوج اذ
التسليم عليه لا على المرأة فبأيها ادى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وأيضا الواجب
من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجهها رأسه في اصاله القيمة بل
هو توضح وتقييم لما سبق على ما قررنا إذ بمجرد الجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصاله البدل وهو القيمة

لا في جعل ما ليس بمقوم متقومما) قيل هذا مناقض لما ذكرنا سابقا من تحقق التقوم بالرضا وأجيب بان
معنى كلامه ههنا ان الرضا لا يؤثر في التقوم تأثيرا معقولا نعم اعني المشرح تأثير الرضا والعقد في التقوم
لاظهار خطر المحل ليصون عن الابتدال فان ما يعلق بما لا يكون له خطر ولو قال تأثير الرضا في التقوم ليس
بمعقول وفي المقابلة معقول ولذا اخص القياس مع الفارق بالمقابلة اذ الفارق لا يكون الا معنى معقولا في
الاصـل لكان حسنا (قال المصنف هذا ان فريق الخ) قيل بل هذا في الحقيقة تفريع على قوله فلا يضم
المنافع بالمال المتقوم وكذا ما بعده فكان حق العبارة أن يذكر القاء مكان الواو في قوله فلا يضم فتأمل
(قوله عن الهدر بالكلية الخ) فان قيل فعلى هذا ينبغي أن لا يجوز العفو لان فيه اهدار الدم فلنا انما
صح لان العفو من القصاص أمر مندوب اليه فكان جائزا أن يهدر بل حسنا كذا في البردوي (قوله
والغرة في الجنين) في المغرب غرة المال خياره وفي الشرع سمى بدل الجنين وهو عبد أو أمة قيمته نصف
عشر الدية غرة لكونه من خيار المال أولانه أول مقدار ظهر في باب الدية كما سمى أول الشهر غرة وسمى
وجه الانسان غرة لانه أول شيء يظهر فيه واعلم ان الغرة انما تجب في الجنين اذا ألقته أمه ميتا أو ما اذا
ألقته حيا ثم مات فالواجب الدية الكاملة فاذا ألقته ميتا ثم ماتت الأم يجب الغرة للجنين والدية للام
واذا ماتت الام بالضرية ثم ألقته حيا ثم ماتت بدينان دية للام ودية للجنين ولو ماتت الام بالضرية ثم
ألقته ميتا يجب الدية لا غير (قوله كانه أحد الشئين) انما قال كانه لان الواجب بالعقد هو العبد الوسط
والسمية تصح وانما عسرت القيمة بناء على وجوب تسليم المسمى اذا لم يكن تسليمه الا بعقرته وهي
تعرف بالقيمة لانها تجب بالعقد لانه ما معها كما اذا تزوجها على عبد معين فالتحق أو هل تجب القيمة
مهر فان دفع ما يقال انه على التقدير المذكور صار كانه تزوجها على عبد أو قيمته وذلك يوجب فساد النسبة

الا عند الضرورة معارض
يكون حل الاعلى الغاية
كذلك ثم هذا الحكم انما
هو عند اتقاء الشران
العقلية واللفظية والا
فالمعول هو الترسية كما
في قوله تعالى لا تدخسوا
بيوت النبي الا أن يؤذن
لكم حيث يجب لكل
ودخول اذن بغيره قوله
ان ذلكم كان يؤدى

النبي (قوله فلا يراد كله) كافي قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وقد حل اشافعي الباء فيه على التبعض
على ما نص عليه كثير من اصحابه كابن الخطيب الرازي وجماعته من اصحابنا كقصر الاسلام رحمه الله فاعتبر اذ في ما بطلن عليه اسم المسح
بحريانه

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

فكان ينبغي أن يجب مهر المتصل كما قال الشافعي رحمه الله (قوله لجربانه في جميع صور القضاء) قيل بل الوجه الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الاداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور ادائه فكيف تكون القيمة شلخا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس وذلك يكتفي في النكاح فصارت القيمة قضا حقيقه وهذا ليس استدلالا بالجزء الحالى حتى يكون جميع صور القضاء كذلك بل بالجزء عن الاداء ابتداء بمعنى عدم تصور ادائه وأما الوجه الثاني فبناه على اعتبار القيمة في تعيين الاصل من غير ملاحظة عدم تصور الاداء قائل (قوله من قضايا الشرع الخ) يريد أن ما ذكر من القواعد المقررة في الشرع اذ قد ثبت فيه انه تعالى حكيم والحكيم لا يأمر بالبعث عاقبة جيدة وهو معنى الحسن وهو ظاهر الا ان في الاستدلال بقوله لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء بجناح لان الفحشاء ماله عاقبة ذميمة وهو الفجح كما يدل عليه قوله تعالى وينهى عن الفحشاء فان تقاؤه لا يستلزم ثبوت الحسن بالمعنى المذكور اللهم الا ان يفسر الحسن بما ليس له عاقبة ذميمة كما يشعر به ما سبذ كره المصنف من اندراج المباح في الحسن عند الاشعري أو يريد بالفحشاء ما ليس له عاقبة جيدة ولو اقتصر على قوله لان الشارع حكيم أو قال بدل قوله لا يأمر بالفحشاء لا يأمر بما ليس له عاقبة جيدة لكان أظهر وقد يقال في اثبات المدعى على تقدير ثبوت الواسطة بين الحسن والفجح الامر خطاب من الشارع على سبيل الازام وعلى خطاب كذلك فتعلقه اما حسن أو قبيح على ما هو موجب الحكمة والفجح لا يؤمر به بالنص المذكور فتعين انه حسن ولا يخفى انه مبنى على كون الامر للوجوب (قوله بمعنى انه يثبت بالعقل) ليس المراد بالثبوت ما هو المراد في قوله أو لا يثبت بالامر لان المراد بالثبوت في الاول ثبوت أصله بمعنى انه أمر به بحسن وفي الثاني حكم العقل به وهذا الحكم مشترك بين القسمين والتقابل انما يظهر بملاحظة قيد قسط في قوله والامر دليل عليه أي دليل عليه فقط وليس بعلة له محصلة اباه أيضا كما في الاول ويجوز أن

قال (وقد اختلفوا في ان حسن المأمور به من موجبات الامر الخ) أقول ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى ان الحسن والفجح موجب الامر والنهي وأثرهما والحاكم بهما الشرع والعقل لفهم الخطاب ومنا عنى المتأريديه من وافقهم وذهب المعتزلة الى انهما مدلول اللفظ والنهي وثابتان بالعقل قبلهما والحاكم العقل والشرع في البعض ومما من وافقهم في ايجاب معرفته وقيل مدلولهما فيما أدرك العقل حسنه وقبحه كالاجمان وأصل العبادات والعدل والاحسان وكاليفور وترك العبادات والظلم ونحوها وموجبهما في غير ما ذكر كما ذكر الاحكام الشرعية وهو المتقول عن الميزان وقيل مدلولهما مطلقا سواء كان مدركا أو غيره فانه تعالى حكيم لا يأمر الا بما هو حسن ولا ينهى الا عما هو قبيح قال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وابتأذى القريب وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى قال الامام أبو زيد في التورم لا يجوز في الحكمة أن يجب علينا ايجاد المأمور به لله تعالى الا بحسنه عند الله تعالى على الحقيقة فان القبيح في الحكم اسم لما ينبغي أن بعدم والله تعالى هو الحكيم الذي لا مفسده وقول

على ثبوت استعماله ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسير الآية ان المعنى الصقوا المسح بالرأس والمسح هو امر ار اليد على ما فسره المصنف في شرح الوذابة وهو التفسير الموافق لمأني كتب اللغة ولكن البناء في أصل اللغة مخصوص بالآلة فاذا دخلت في المصل شابهت الآلة فتأخذ حكمها في عدم اشتراط الاستيعاب لكونها غير مقتصودة فنزل الرأس منزلة الآلة وأخذ حكمها ويتعدى الفعل الى تمام البند فيكون التبعض مستفادا من هذا الوجه لامن الواضع واللغة كما زعمه الشافعية فاذا ثبت ذلك تعين الربع لانه لا شك ان المراد مسخ اليد كما في قوله عليه السلام ضربته بالوجه وضربة للدين ولذلك شرطوها في التيمم أعسم من ضربته على الارض أو على العضو وفهموا منها الاستيعاب مع انها آلة وليس من لوازم الآلة أن لا تستوعب البتة وانما هو اذا دخلها البناء فاذا مسخ الآلة والصاقها لا يوجب استيعاب

الرأس بل بواسطة تعدى الفعل الى تمام اليد تنفرد الوظيفه من الرأس بشدها على وجه يحصل بها الامرار ولا معنى للصاق المسح بالرأس الا الصاق اليد بها مع امر ارها وخرابها عن المصل الاول شيئا من ذلك قدر الربع وأما امر الربع فلا نسلم انه مسخ آفة ولو سلم فهو

هذه المسئلة من أمهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هي مبينة على مسئلة الجبر والشذوذ الذي زلت في
واديها أقدمها الرافضين وشلت في مباديها ١٠٣ أفهام المتفكرين وغرقت في بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها

أعنى الحاق بين طرفي
الافراط والتفریط سر
من أسرار الله تعالى التي
لا يطلع عليها الاخصواص
عباده وهما انما يعزل من
ذلك لكن أوردت مع
الجز عن ذلك الادراك
قدرما

مسح الاصبغ أو الائمة
أو نحوها والمفهوم امرار
اليسد كلها لان الفعل
أضيف اليه فلا حاجة الى
القول بان الامة مجسمة
بدليل ان الوظيفة
لا تحصل بمطلق البعض
انفاقا لحصوله في ضمن
غسل الوجه مع عدم
تأدي الفرض بالاتفاق
فيلتحق مسح الناصبة في
حديث المغيرة ببيانها
حتى يرد ان عدم تأدي
الفرض به عند الشافعي
مبنى على قوات الترتيب
الواجب عنده ويجيب
بان ذلك يوجب الاعناء
عن المسح لو أعيد على
هذا التصوغل الوجه
بعد غسل اليدين
والشافعي لا يقول به أو
المتراد أن المفسد
المذكور حاصل في ضمن
غسل الوجه فلا يحتاج
الى اجباب على حدة بقوله
وامسحوا لا يقال الجمل
لا يمكن العمل به قبل

أو بالعقل قبله قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالإيمان وأصل
العبادات كان الامر دليلا ومعرفة المانثب حسنة في العقل وموجب المانثب يعرف به (قوله هذه المسئلة)
يعنى مسئلة الحسب والتبع من أمهات مسائل أصول الفقه لان معظم أبواب الامر والنهي وهو
يقضي حسن المأمور به ووقوع المنهي عنه فلا بد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن
حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز ان يراد بذلك علم
الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يراد بالمعقول الكلام والمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من
جهة البحث عن أفعال البارئ تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومبشئته وهل
تكون بخلفه ومبشئته وارادته وأصولية من جهة انها تبحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما
تعلق به النهي يكون قبيحا ثم ان معرفتها أمر مهم في علم الفقه لثلا ثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهي ما
ليس قبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تفرص على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها أصل لفروع كثيرة
وفروع لا أصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه وبوادي مسئلة الجبر والتقدير المذكور التي
تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحرها ما وصل
اليه كلى أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته في هذه المسئلة فنزل قدمه في البوادي أو ضل فهمه في المبادئ
فقد يرجع عوده الى طريق الحق أو اعترافه بالجزء من غرق في بحره ولم يشبه للخطا في مقدماته فقد ذهبت

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

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

(قوله) البيان ومعلوم ان نقل مسح الناصبة في هذا الحديث ليس على أنه أول وضوءه صلى الله عليه وسلم
لانقول المعنى أنه لا يمكن باعتبار خصوصه وأما تحصيله في ضمن الاستيعاب فيمكن بلا ترتيب وبهذا سند دفع ما أورد أن قوله تعالى

وقفت عليه ووقفت لا يراده اعلم ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع
ومنافر له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشيء

منعلق المدح عاجلا والثواب آجلا
وكونه متعلق الذم عاجلا
والعقاب آجلا بالحسن
والقبح بالمعنيين الاولين
يشتبان بالعقل انفاقا أما
بالمعنى الثالث فقد
اختلفوا فيه فعند
الاشعري لا يشتبان
بالعقل بل بالشرع فقط
فهذا بناء على الامرين
احدهما انها ليسا
لذات الفعل وليس للفعل
صفة يحسن الفعل أو

(قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط في نفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جواد لا ارادة
له ولا اختيار وانقدر نفريط في ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا في ايجاده الشرور والقبايح
وكلاهما باطل والحق أى الثابت في نفس الامر هو الحاق أى الوسط بين الافراط والتفريط على
ما اشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وحقيقة الحق احتراز عن
مجازه أى مما يشبه الحق وليس بحق (قوله ووقفت) أى جعلت واقفا عليه ووقفت أى جعلت الاسباب
متوافقة لا يراده فالاول من التوقيف والثاني من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تفسر للبعث
وتلخيص محل النزاع على ما هو الواجب في المناظرة فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان فبالمعنى
الاول الحلو حسن والمرتبب وبالثنائي العلم حسن والجهل قبح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
ومعنى كون الشيء متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرطا نص الشارع عليه أو على دليله وهو
لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحق بعاقب عليه ومحل الخلاف هو
الثالث فعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذاتها أو لصفة من صفاتها انها ما هو ضروري كحسن الصدق

بفتح لا جملها عند
الاشعري وثانيهما ان
فعل العبد ليس باختياره
عنده فلا يوصف بالحسن
والقبح ومع ذلك يجوز
كونه متعلق الثواب
والعقاب بالشرع بناء
على ان عنده لا يفتح من
الله تعالى أن يثيب العبد
أو يعاقبه على ما ليس
باختياره

كلامه بلان تكلف زائد (قوله افراط في نفويض الامور الخ) قيل هذا يصدق على الجبر الخالص والمتوسط
اذ لا فرق في التصديق بين اثبات قدرة وارادة من غير تأثير لحداهما في الفعل وبين تضمهما أصلا في المعنى
المذكور (قوله أى جعلت الاسباب متوافقة) ينبغي أن تجعل اللام في الاسباب عوضا عن المضاف اليه
أى أسبابي يناسب جعله تفسير للموافقة المسندة الى ضمير المتكلم (قوله يطلق على ثلاث معان) لا يخفى
ان المراد بها المعاني المذكورة في التوضيح وأن ليس في عبارته ما يوجب عدم اطلاقها على غير الثلاثة
وان كان المتبادر ذلك فلا يراد أن ههنا معنى آخر وهو موافقة الغرض ومنافرة مثلا ولو سلم الدلالة على
الحصر فيصحل على الاضافى أى لا يحمل على أحدهما فقط نعم لو جعل أحد المعاني مطلقا للملائمة والمنافرة
ثم فسر بملائمة الطبع أو منافرة وادعى الحصر في الثلاثة لم ينههم بطلانه بعد بعضهم ملائمة الغرض
ومنافرة من معانيها لانه يكون اختلافا في تفسير ذلك المعنى لا بداهة المعنى آخر (قوله نص الشارع عليه
أو على دليله) النص على المدح مثل قوله في حق اهل قبايل رجال يحبون أن يتطهروا فإنه تعالى مدحهم
لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاضجار والنص على دليله مثل قوله تعالى وبشر الذين آمنوا
وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الانهار فإنه تعالى نص على مجازاة المؤمنين العاملين بالجنة
والجوازات بها لا تكون الا بفعل مدوح (قوله أو لصفة من صفاتها) وذلك الصفة عند قدماء هؤلاء القوم

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

(فكل من الحسن والقبح يطلق على ثلاثة معان) أقول ليس المراد الحصر فيها لما ان له معان أخر قال في
المواقف الحسن والقبح يقال للمعان ثلاثة الاول صفة الكمال والنفس الثاني ملائمة الغرض ومنافرة
وقد يعبر عنها بالمصلحة والمفسدة الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وقال في مختصر ابن
الحاجب ويطبق على الثلاثة أمور اضافية لموافقة الغرض ومخالفته ولما أمرنا بالثناء عليه والذم ولما
لا حرج فيه ومقابله وأما الحصر المستفاد من عبارة الشارح المحقق حيث قال وان الحسن والقبح انما
يطلق لثلاثة أمور اضافية لازامية فلا يظهر وجه صحته قال (نص الشارع عليه أو على دليله) أقول
أى على المدح أو دليله الاول مثل قوله تعالى في حق اهل قبايل رجال يحبون أن يتطهروا فإنه تعالى
وتقدس مدحهم لتكميلهم الاستنجاء باستعمال الماء بعد الاضجار والثاني مثل قوله تعالى وبشر الذين
آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار وغير ذلك من الآيات فإنه تعالى نص

بصح أما اولان هذا الحديث ليس مشهور بل الكلام في رفعه وصحته وأما ثانيا فلان العمل بهذا الحديث في ايجاب الاستيعاب
يكون باطلا للنص الموجب للبعث وهو لا يصح عندنا (قوله نحو يابا عندك على الخ) فان قيل لا خفا في أنها صفة للمباراة فكيف يكون

لان الحسن والقيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقيح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به
ومنها عنه فلهذا قال (فالحسن ١٠٤ عند الاشعري ما أمر به) سواء كان الامر للادب والاباحة أو التذنب (والقيح

ما نهى عنه) سواء كان
النهى للتصريح أو
للكراهة

النافع وقيح الكذب الضار ومنها ما هو نظري كسب الكذب النافع وقيح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا
بالشرع كسب صوم آخر يوم من رمضان وقيح صوم أول يوم من شوال فإنه مما لا يبيل للعقل اليه لكن
الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقيح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقيح الا بالشرع وهذا
مبني على امرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقيحه ليسا ذات الفعل
ولا شيء من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما ان فعل
العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم بالتحقق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار له للفعل فيه
وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الأمرين يعني انه لا بد من تحققهما اليثبت مذهبه بل
سكن من الأمرين مستقل باقادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الأمرين (قوله لان
الحسن والقيح لا ينسبان الى افعال الله تعالى عنده) أي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية
انه لا يقيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهي الصواب لانه مالك الامور على
الاطلاق بفعل ما يشاء لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهى عنه
بجميع افعال الله تعالى حسن هذا المعنى ويعني كونه صفة كمال وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح
والتواب فإنه تعالى منزعه عنه وما ذكره من تفسير الحسن بما أمر به والقيح بما نهى عنه فاعلموا في افعال

لشرط قلنا كونها صلة
للمبايعة لا ينافي شرطية
مدخوله للمبايعة لتوقفها
عليه (قوله المعاوضات
المحضة) كالبيع والاجارة
والنكاح بخلاف ما فيه
اسقاط مثل الخلع
والعق بالمال (قوله وأما
مسن) ذكر ابن هشام
خسة عشر معنى لها منها
المجازة التي هي معنى
عن ومنها التبيين
والتبيين واختلاف في
قولهم زيد أفضل من
عمرو وأثر منه فذهب
سبويه الى أنها ابتداء
الارتفاع والاختطاط
وقال ابن مالك للمجازة
وهذا أولى مما ذكره
سبويه اذ لا يقع بعدها
الى ورد بأنه لو كان كذلك
لصح وقوعه في موضعها
وبانه لا يلزم أن يكون
لكل مبدأ منتهى وقال
صاحب الكشف وغيره
المتحاران أسهل ابتداء
الغاية وهو مستفاد من
جميعها والبواقي راجعة
اليها لان قولك أخذت من
الدرهم ومرت من
البصرة وقوله تعالى
واجتنبوا الرجس من

صفة ثبوتية وأما عند الجبائي فلا بد أن تكون صفة اعتبارية (قوله حتى يحكم العقل بانه حسن الخ)
فيل انقضاء السبب للحسن والقيح لا يستلزم انقضاء السبب المطلق فيجوز أن يحكم العقل بما يشاء على تحقق
سبب آخر وأجيب بان المحصم أعني المعتزلة قائلون بانحصار السبب فيما ذكره والغرض الزامهم فيتم الكلام
(قوله والمذكور في الكتب الخ) الظاهر انه اعتراض على المصنف حيث حكم بان الحسن لا ينسب الى
أفعال الله تعالى (قوله لاعلة لصنعه ولا غاية لفعله) لاشد ان المراد بالغاية العلة الغائية لامعناها
المتعارف وهو ما يترتب على الفعل سواء كان باعثا عليه أم لا والظاهر أن المراد بالاعلة أيضا ذلك العطف
تفسيري (قوله بما ليس بمنهى عنه) يشكل هذا التفسير بافعال البهائم فانها يلزم أن تكون حسنة على
هذا التفسير مع انها لا توصف بحسن ولا قبح بانها في الحصوص كما نقله في شرح المواقف عن بعضهم وجعلها
عبارة عن الفعل الاختياري عنابة بعيدة لا يقبل مثلها في التعريفات اللهم إلا أن يمنع صحة المنقول
(قوله وأما بمعنى كون الفعل الخ) قبل عليه ان أراد كونه متعلقا لها معا كان كما بعده مخصوصا بافعال
العباد فلا وجه للتخصيص وان أراد كونه متعلقا لكل واحد منهم ما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب
دون المدح والجواب اختيار الاول ووجه التخصيص المذكور يشرح الاخصاص ان هذا التعريف

على مجازة المؤمنين العاملين بالجنة والمجازة لان تكون الافعال مدحوق قال (يعني ان العمدة في
اثبات ذلك أمران الى قوله وليس المراد ان مذهب الاشعري الخ) أقول لما أوهم قول المصنف فهذا
بناء على الأمرين ان اثبات مذهب الاشعري موقوف على الأمرين جميعا أراد دفعه بان مراده ان
كلام الأمرين لا مجموعهما عمدة في اثبات مذهبه لا موقوف عليه وقد أشار الى الاول بقوله كل من
الأمرين مستقل باقادة مطلوبه والى الثاني بقوله وله أدلة أخرى الخ قال (والمذكور في الكتب الكلامية
الخ) أقول الظاهر انه اعتراض على المصنف بان اطلاق القول بان الحسن لا ينسب الى افعال الله عند
الاشعري غير صحيح لان الحسن معان متعددة وأفعاله تعالى وان لم تنصف ببعضها المنافع تنصف ببعض
الأخرى قال (وأما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والتواب والله تعالى منزعه عنه) أقول فيه بحث

العباد
الاوثان دال على ان الدرهم موضع أخذك وان البصرة منشأ سيرك والاوثان مبدأ اجتنابك
وكذا قولك ما جاني من أحد معناه من واحد من هذا الجنس الى أقصاه إلا أن بعض الفقهاء لما وجدها أكثر استعمالا في التبعض جعلها

(وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) - وانه كان يحمد عليه شرعا وعقلا وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الاخر ما يكون للقادر العالم بحاله ان يفعله) احتراز بالتبدين عن فعل المضطر ١٠٥ والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن

فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمنسذوب والتفسير الثاني يتناول المباح ايضا (وما ليس له ذلك) أى القبيح ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكلما تفسيري القبيح منساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي)

العباد خاصة وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لا اتفاقهم على انه ليس بأمور به على ما مر ولا انه ليس بمنعاق المدح والثواب بل انزاع وهو معنى الحسن والاضح أن يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ما ليس كذلك ليضلع المباح وفعل البارئ تعالى (قوله وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح تفسيران أحدهما ما يحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ما ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحتراز بالقادر

هو الذي نقله المصنف عن الاشعري وهو مناط حكمه بانحمالا ينسب ان أفعال الله تعالى عنده وهذا القدر يكفي للتخصيص المذكور عند المصنف (قوله محل نظر) أوجب عنه بان من أدخله في تفسيره جعل المباح مأمورا به مجازا وهو لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بأمور به بالأمر المطلق الذي هو حقيقة في الوجوب وفيه ان حل الأمر في التعريف على المعنى المجازي بلا قرينة غير مستقيم فان قلت ان كان محل النظر دخول المباح في مطلق تفسير الحسن لم يرد اذا قد يفسر الحسن بما لا يخرج في فعله ولا شك في دخول المباح فيه وان كان دخوله في التفسير بالمأمور به لم يصح التعليل بقوله ولانه ليس بمنعاق المدح والثواب قلت محل النظر دخوله في التفسير الذي ذكر في المتن والتفسير الذي ذكر في الشرح على انه محل الخلاف والتعريف في التخصيص ظاهر (قوله لا اتفاقهم على انه ليس بأمور به) لم يعتد بخلاف الكعبي لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه ثم ان عداه من الاحكام التكليفية على رأى الجمهور ما باعتبار التغليب أو الاصطلاح وقد سبق وجه آخر فيلنذكر (قوله والحسن ما ليس كذلك) قد مر ما فيه من بطلان طرده بدخول فعل البهائم ولو فسر الحسن بما يصح من فاعله ان يعلم انه غير منهي عنه شرعا لم يرد شئ (قوله الحسن ما يكون الخ) اراد بقوله ما يكون للقادر ان يفعله ان يكون الاقدام عليه

لانه ان اراد بكونه منعاق المدح والثواب كونه منعاقا لهم ما معا كان كما بعدة مخصوصا بافعال العباد فلا وجه للتخصيص وان اراد بكونه منعاقا لكل واحد منهم ما بالانفراد كان صحيحا في حق الثواب دون المدح ولهذا قال الفاضل الشريف في شرح قول المواقف الثالث تتعلق المدح والذم والثواب والعقاب هذا في أفعال العباد وان اراد بما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب قال (وكون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر الخ) أقول فيه نظر لان من أدخله في تفسيره لم يفسره بما أمر به من المدح والثواب بل بما لا يخرج في فعله لا يقال مراده بتفسير الحسن عندهم تفسيره المختص بهم وهو ما أمر به لا بما يقول حينئذ لا وجه لقوله ولانه ليس بمنعاق المدح والثواب لانه ايضا غير مختص بهم وأما المصنف فانما أدخله في جعله المباح مأمورا به مجازا كما ان المنسذوب كذلك عندنا وهذا لا ينافي اتفاقهم على انه ليس بأمور به بالأمر المطلق الذي هو حقيقة في الوجوب والسرف في ارتكابه هذا الجواز جعل الحسن والقبيح متساويين لا احكام الخمسة أى الواجب والمنسذوب والمباح والحرام والمكروه اذ لو بقي على حقه متساويين لا الواجب والحرام وكان الثلاثة الباقية واسطة بينهما مع ان المنسذوب والمكروه داخلان في تعريف الحكم بقيد الاقتضاء والمباح بقيد التغيير كما مر في أول الكتاب لا اتفاقهم على انه ليس بأمور به ان قيل قد تفسران الكعبي قائل بكونه مأمورا به واجبا فكيف يصح الاتفاق فلنالم يعتبر خلافه لانه مكابرة محضة مبنية على شبهة ضعيفة كما تقرر في موضعه قال (يشمل المباح وفعل البارئ) أقول على التعريف كما يشملهما يشمل ايضا فعل غير المكلف من الصبيان والبهائم والبهائم كما يشمل كلا منهما تعريفهم الحسن بما لا يخرج في فعله قال (ما يكون للقادر العالم بحاله

(١٤ - تلويح ثانی) والقول بان أطلق الغاية على آخر جزء من الشئ لا يسهل بينهما ثم أطلق ام آخر الجزء على الكل نصف (قوله قصار كقولهم بعد وأجبت الخ) فيه اشعار بان ذلك المحذوف لا يلزم أن يكون صيغة الفعل حتى يتوجه عليه ان

فيه حذف الجملة وتكثير الحذف والاولى جعله حالاً مفرداً نحو اشباع التكثير (قوله ولا ينوي التخيير والتأخير) فإنه ان نوى التخيير يقع في الحال وان نوى التأخير يقع عند مضي الشهر صرفاً للتأخير الى الايقاع نحو اشباع الاغما ولكن ما للفرق في

١٠٦

نية التأخير وعدمها سوى الاضافة الى النية أو كلمة الى واعلمه يختلف الحكم قضاء وديانة في النية (قوله وعند زفر رحمه الله) وفي رواية عن أبي يوسف رحمه الله (قوله) فيبطل قوله الى شهر) فيه تعرض على زفر رحمه الله بان ذهب اليه الفاعل كلام العاقل من غير ضرورة اليه (قوله ان كانت غايته) قبل نكلمه

بان كانت قائمة بنفسها غير مفتقرة الى المقيا في وجودها في الواقع ونفس الامر فلا يستتبعها المغيا سواء تناولها الصدر كافي المثال الثاني أو لا كافي امثال الاول للمناقاة بسين كون الشيء قائماً بنفسه وتابعا لغيره (قوله) لانه دخل تحت المقيا قبل هذا من متفردات المصنف وروايته مذكور في اصول غير الاسلام وغيره والدليل بعضه (قوله جواب الشرط) وهو ان لم يتناولها وهما خبر لقوله فصدرا الكلام والجموع جواب للشرط الاول وهو ان لم تكن وأما قوله فهي لمدا الحكم جملة معترضة بالفاء كافي قول

الشاعر

أي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعلم عن المجنون لان ما لهما أن يفعله قد لا يكون حسناً بل قبيحاً فلو لم يقيد لا تنقض التعريفان جمعاً ومعناً والحسن بالتفسير الثاني أهم لتناوله المباح أيضاً بخلاف الاول فإنه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلاً فهو واسطة بين الحسن والقبح يشمل الحرام والمكروه كما يشملها بالتفسير الاول فالقبح بكل التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وهما يجتبان الاول ان الفعل الغير المقذور الذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه ان للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بان يدخل في القبح اذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما مدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفتقران من جهة انه مدح نازكاً بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد هو المكروه كراهة التصريح فإنه قبح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله ولقائل أن يقول ان أراد بعبارة ان يفعله أو لا يفعله ما يجوز له أن يفعله وما لا يجوز فالمدح كراهة

ملائماً العقل العقلاء وقس عليه مقابله (قوله وان شاء ترك) الاول أن يقول وان لم يشأ لم يفعل لان عدم الفعل ليس بالمشيئة والالزام حدوثه (قوله) لا تنقض التعريفان جمعاً ومعناً أي لم يكن تعريف الحسن مانعاً ولا تعريف القبح جامعاً واعتراض عليه أولاً بأنه ان أراد أن ما لهما أن يفعله قد لا يكون حسناً بالمعنى المهدوف عنه قيد القدرة والعلم فظاهراً ليس كذلك وان أراد بالمعنى الآخر فلا نسلم استحالة وانقراض التعريفين جمعاً ومعناً وأجيب بان المراد انه قد لا يكون حسناً شرعياً وفيه ان قوله بل قبيحاً لا يستقيم حينئذ لان فعل العاجز والمحال لا يوصف بشيء من الحسن والقبح شرعاً ويمكن أن يقال المراد من قوله بل قبيحاً انه قد يكون كذلك بالنظر الى الفعل في نفسه مع قطع النظر عن خصوص الفاعل كاكل الميتة وقتل النفس مثلاً وتأييداً له لم لا يجوز أن يكون فعل المجنون والمضطر حسناً منهما قبيحاً من غيرهما وأجيب بأنه لا يأتي في الحسن والقبح الذاتيين وردبان الانتفاع بالاعيان المملوكة حسن من المالك قبيح من غيره بدون اذنه ومثله كثير فيما يجاب به ههنا يجاب عنه (قوله) فيكون التفسيران (الخ) يعني تفسير القبح (قوله) وههنا (الخ) منشأ الاول قول المصنف وعلى الثاني لا واسطة بينهما ومنشأ الثاني قوله وهو كالتفسير القبح متساويان لا يتناولان الا الحرام والمكروه وفي الجواب الاول بحث اذ قد صرح في شرح المواظ بان الفعل الغير المقذور لا يوصف بحسن ولا قبح بشيء من معاني حسن الافعال وقبحها على ان عد فعل المضطر مطلقاً من القبح بعيد جداً كصدقة النافع (قوله) وأما المكروه كراهة التنزيه (الخ) قيل الذي يفهم من

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

التنزيه

واعلم فعمل المرء بنفسه • ان سوف يأتي كل ما قدرا (قوله) للتعويض في اى أربعة مذاهب

قبل نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل الاعلى الاتهام والدخول والخروج بدون مع الدليل ولذا يدخل في قراءة

لما ذكر ان هذا الحكم مبني عنده على أصليين أو ردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين أما الاول فقوله (لا مجال للذات الفعل أو
اصفة له والاي لم يقيم العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أي ضعف هذا الدليل ظاهر ١٠٧

لانه ان عني بقيام العرض
بالعرض انصافه به فلا
نسلم امتناعه فانه واقع
كقولنا هذه الحركة
سريعة أو بطيئة على ان
قيام العرض بالعرض
بهذا المعنى لازم على
تقدير كونها شرعية
أيضا نحو هذا الفعل
حسن شرعا أو قبيح شرعا
وان عني ان العرض
لا يقوم بعرض آخر بل
لا بد من جوهر يقوم به
العرضان فالقيام بهذا
المعنى غير لازم على تقدير
كون الحسن والقبح
لذات الفعل أو لصفة له إذ
لا بد من فاعل يقوم
الحسن به وان عني به معنى
آخر فلا بد من بيان
لنتكلم عليه وأما
الثاني فقوله (ولان فاعل
القبح ان لم يتمكن من
ركه ففعله اضطراري
وان تمكن فان لم يتوقف
على مرجع كان اتفاقا
وان توقف يجب عنده
لا ما فرضناه مرجعانا
وإلا يترجع المرجوح ولا
يكون المرجح باختياره
لسلا يتسلسل فيكون
اضطرابا واضطراري
والاتفاق لا يوصفان بها
اتفاقا) تقريره ان فاعل
القبح لا يتسلسل اما ان
يكون متفكنا من ركه

التزبيد داخل في الحسن وهو بعيد وان أراد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعل أو يتفعل به ذلك وما ليس
من شأن ذلك ولا يتفعل به حتى يدخل المكروه كراهة التزبيد في القبح بناء على ان من شأن العاقل أن لا
يفعل ما يفسد بتركه المدح لم يكن كالتفسير القبح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة
التزبيد (قوله لما ذكر ان هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما
يثبتان بأمر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان
لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقابية ونقابية لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض
لتقي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان
الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله في

كلام المعتزلة انه لا يوجد مكروه كراهة التزبيد عندهم بل كلى كراهة تحريم فقد قال في الكشف الامر
بالمعروف تابع للمأمور به ان كان واجبا فواجب وان كان نذبا فنذبة وأما النهي عن المنكر فواجب كله
لان جميع المنكرات واجبة لانصافه بالقبح ولا شئ في ان المكروه مطلقا منكر فيندفع الاشكال ولك
أن تمنع المقدمة الاثيرة بناء على أن المنكر ما يفسد فاعله محذور وان كان غير العقوبة بالنار وقد مر في
تعريف الفقه اشارة الى انتفائه فيه واعترض صاحب الترتيب على جعل المكروه كراهة التزبيد
واحدة باننا لا نسلم انه لا يذم على فعله لان ما يحمده على تركه انما يحمده لكون فعله من مواقع الذم لان
المدح على الترك المطلق ليس من دأب العقلاء وما نقل عنهم من انه لا يذم على فعله فالمراد منه الذم المعقب
سواء العقابية والجواب عنه ان زيادة قيد العقاب في الاجل كما صرح به المصنف في تحرير البحث لا يلائم
درج المكروه كراهة التزبيد في هذا القسم (قوله لم يكن كالتفسير القبح متساويين الخ) وأيضا
الظاهر على هذا خروج المباح عن الحسن لان ما يتفعل للقادر العالم أن يفعله يكون فعله أولى من تركه
والمباح متساوي الطرفين (قوله ظاهر هذا الكلام مشعر الخ) ان اعتبار المشعريه ابتداء المدعي على
الاصليين كما هو الظاهر من ذكره في تعليل النقي فلفظ الظاهر للاعتماد على التوجيه الذي ذكره سابقا بقوله
وأيس المراد الخ وان اعتبر كون تلك الادلة لاثبات الاصلين فلا احتمال كون قول المصنف لاثبات الاصلين
عليه مجموع قوله أوردت على مذهبه دليلين لان اثبات المذهب يستلزم اثبات الاصلين وان كان ظاهره
اتعلق بقوله دليلين (قوله أدلة كثيرة) منها انه لو كان حسن الفعل وقبحه عقليا لازم تعذيب تارك الواجب
ومر تكب الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولنا أييب بان
التعذيب ليس من لوازم ترك الواجب ارتكاب الحرام بل هو الاضطرار الذي يوجب شفاعته أو عفو
الله ان يجعل دايلا الزاميا بنا على أصلهم من وجوب تعذيب من استحقه اذا مات غير نائب أو وجوب
التنظر عقلا ويمكن أن يجعل التالي في الدليل عدم الامن من التعذيب وحينئذ لا يرد ما ذكر لان التعذيب
وان لم يكن لازما لها لكن عدم الامن من التعذيب لازم لها مع بطلان اللازم بالآية المذكورة فتأمل

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

أولا فان لم يكن متفكنا من ركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان متفكنا
في ذلك الاختيار انه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهي الى الاضطراب وان كان متفكنا من ركه ففعله ان لم يتوقف على مرجع يكون

اتفاقا وهو لا يوصف بالحسن والفتح اتفاقا أو أيضا يكون مرجحا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند
وجود المرجح لانه لا يفرضه مرجحها
فصل دور الفعل مع هذه
الجملة تارة وعدم سدوره
أخرى يكون مرجحا من
غير مرجح ولانه لو لم يجب
حينئذ يمكن عدمه لكن
عدمه يوجب مرجحا
المرجوح وهو أو أشد
امتناها من مرجح أحد
المتساويين واذاوجب
عدم وجود المرجح
لا يكون اختياريا لان
المرجع لا يكون باختياره
لانما تتكلم في ذلك الاختيار
كما ذكرنا فيزوي الى
التسلسل أو الى الاضطراب
والتسلسل باطل فثبت انه
اضطرابي والاضطرابي
لا يوصف بالحسن والفتح
اتفاقا واعلم ان كثير من
العلماء يعتقدوا هذا
الدليل يقينيا والبعض
الذي لا يعتقدونه يقينيا
لم يوردوا على مقدمته
منعا يمكن ان يقال انه
شئ وقد خفي على كذا
الفريقين مواقع الغلط
فيه وإنما سمعنا ما سخ
نخطري وهذا مبني على
أربع مقدمات

هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب قد اعترفوا بضعفه ما وعدم تمامهما أما الاول فنته - ربه ان
الحسن مفهوم زائد على مفهومي الفعل المنتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخاطر بالبال حسنه ثم هو وجودي
لان نقيضه لا حسن وهو عدوي والامتناع على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي
محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون
قائما به لا امتناع أن يوصف الشئ بمعنى هو قائم بشئ آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم
اثبات الحكم محل الفعل لانه لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر

(قوله بتقريره ان الحسن الخ) اقتصر على ذكر الدليل في الحسن اختصارا لانه يظهر مرجحان منه في الفصح وأما
القول بان الاختصار بناء على ظهور عدمية الفصح على تفسير المنزلة لانه عندهم عبارة عن سلب كون
الفعل بحيث يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله فاعلم ان اذا كان ما ذكره الله لا رسما على ان معناه كون
الفعل بحيث يمنع القادر العالم بحاله عن أن يفعله (قوله ولا يخاطر بالبال حسنه) فيه بحث مشهور في
أمثاله وهو بالانسلم تعقل الفعل بالكنه وبالوجه لا يجدي فالاولى في اثبات الزيادة الاكتفاء بالضرورة اذ
كل عاقل يجزم بأن كون الشئ متعلقا للمدح مثلا زائدا على الشئ نفسه (قوله لان نقيضه الخ) لم يكن
باعتراف الخصم بوجوده لان الغرض اثبات المدعي باقامة البرهان لا مجرد الالتزام وأراد بالاحسن سلب
الحسن لان نقيض الشئ سلبه لا عدوله فلا يرد منع صدقه على المعدوم (قوله وهو عدوي والامتناع
الخ) ضرورة السلب لا يلزم أن يكون سلبا في نفس الامر فالاستدلال لاثبات ذلك على انه يجوز أن
يكون ما ذكرته بالاستدلال (قوله للفعل الذي هو عرض) اعترض عليه بمنع ان الفعل عرض عند
المتكلمين فان أجناس الموجودات عندهم اثنان وعشرون كما عد في أول شرح التصريح وليس الفعل
معدودا منها وأجيب بان المراد الهيئة التي يكون الفاعل عليها عند الفعل أعني الحاصل بالمصدر
وفيه بحث لان تلك الهيئة لو وجدت لكانت كيفا وليست معدودة من أنواع الكيفيات عندهم اللهم
الأآن تجعل من الكيفيات النفسانية أي المختصة بذوات الانفس (قوله محل الفعل لانه) ذكر

الاصليين فان قول شارح وذكر من صوب معطوف على الحكم في قوله بان الحكم لكن اذا نظر في قول
المصنف أوردت على مذهبه دليلين علم ان ذكر الدليلين لاثبات المذهب ويلزمه اثبات الاصليين ومعنى
قول شارح نعم هذا المعنى لارم الخ فقوله لاثبات الاصليين علة لجموع قوله أوردت على مذهبه دليلين
قتدبر قال (وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم محل الفعل لانه) أقول قال ابن الحاجب في المنهسي لانه
يؤدي الى اثبات الحكم محل الفعل لان حاصله قيامهما معا به وقد نقله المحقق في شرحه ولم يبين ان مراده
بالحكم ما ذابو ينسب التعريف في حواشيه بقوله أعني كون المعنى قائما به وتبعه من بعده وفي بيانه بحث لان
الحكم بهذا المعنى غير المصطلح عليه وغير مناسب للمقام وهو ظاهر الفساد بل المراد به المصطلح عليه وهو
الوجوب ونحوه مما هو من جزئيات الحسن والفتح والمعنى لانه يقتضي الى اثبات الوجوب ونحوه محل الفعل
أعني زيادته مثلا للفعل فيلزم أن يكون زيدا واجبا أو حراما أو غير ذلك وقساده ظاهر وانما قلنا يقتضي الى
ذلك لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر الى آخره وهذا يظهر ان دفاع الوجه الاول من وجوه الضعف
الاثبتة لا ناخنتاروا لا الشق الاول قوله فاذا كرم لا يدل على امتناعه قلنا يدل عليه انه يقتضي الى أن
يتصف الفاعل بالوجوب ونحوه كما يتصف الجسم بالسرعة والبطء بتوسط انصافه بالحركة فان صفة
الحال في جميع الصور المتنازع فيها بيننا وبين الفلاسفة صفة المحل لان حاصله قيامهما معا بالمحل وثابتا

من نفس القفظ فقط وهو تخانس لغاية والمقايير عدمه نظر الى انه في صدق الدليل لما ذكره من
المثاليين اللبلى والمرافق والدليل فيهما هو ما ذكره وان كان في غيرهما غيره وبؤيده عدم تخمس المذاهب في الكتب المشهورة (قوله

الدخول الاجاز الخ) قبل عليه هذا مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض عكسه واليه ذهب كثير من العلماء وأجيب بأنه
لو سلم ان قوة المختار تدل على ضعف غيره لمخالفته اياه فيشاركان في أصل الضعف

وان تفاوتنا في قدره ويقوم
ركن المعارضة بينهما ألا
ترى ان ركن المعارضة
يقوم بين الحديث الصحيح
والحسن وان تفاوتنا قوة
بعد ما صح للاختصاص
والقدر الزائد ملغاة في
هذا (قوله والدخول ان

كان مابعدا جنس الخ)
فيسل مقتضاة دخول
الرأس في أكلات السمكة
الى رأسها على ما هو مختار
القوم لان الصدر يتناوله
وقد اختار أولائه
لا يدخل أجيب بان
الرأس ليس من جنس
المغيا في حكم الاكل عادة
فلا ينتقض الكلية ولا
بخالف كلام الجماعة
(قوله فالواهي غايه
الاسقاط) قال القاضي
أبو زيد الهمداني اذا قرن
بالكلام غايه أو غيره
لا يعتبر بالمثل ثم يخرج
بالقياس عن الاطلاق بل
يعتبر مع القيد جملة
واحدة فالفعل مع الغايه
كلام واحد للايجاب
اليها لا للايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يشقان
بنصين والفعل مع الغايه
نص واحد وردبانه ليس
المراد انه للاسقاط عن
الحكم بعد ايجابه عليه
حتى يلزم أن لا يثبت
بنص واحد وانما المراد

اذ هما معا حيث الجوهر بتعاله وحقيقه قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التعريف وايضا معنى قيامه به انه
حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك
الجوهر وقائمان به فلامعنى لقيام أحدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به
وضعه ظاهرا من وجوه الاول انه ان أراد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتنا
ويسمى محلا والآخر ناعنا ويسمى حالنا كونه لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى
بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطوان أراد كونه تابعا له في التعريف والقيام بهذا المعنى لم يلزم

الشارح في حواشي شرح المختصر ان الاولى أن يقول لعل المعنى لانه في بيان بطلان قيام المعنى بالمعنى
مطلقا ولذا قال في تعليقه لان الحاصل قيامهما أي المعنيين معا للجوهر ولم يقل بالفاعل انتهى والاقرب
أن يراد بالفاعل العرض مطلقا بقربته ما ذكره وقال أيضا أراد بالحكم القيام بالمعنى مثلا يلزم قيام
الحسن بعمل الفعل أعنى الفاعل لا بالفعل ولو حل على ذلك يلزم أن يكون قوله لان الحاصل قيامهما الخ
منضمنا لتعليل الشيء بنفسه فقيل ينبغي أن يحمل على الاثر والموجب كما في قولهم العلة صفة توجب
حكما لعلها وحكم الصفة لا يتعدى محلها وهو الحسنية مثلا والمعنى لو قام العرض الذي هو الحسن بالعرض
الذي هو الفعل لزم اثبات حكمه أعنى الحسنية له أعنى الفاعل لا الفعل فيكون الحسن هو الفاعل
لا الفعل وهو ظاهر البطلان وقوله لان الحاصل قيامهما معا للجوهر لانبات ان محل الحسن بالحقيقه
هو الفاعل لا فعله حتى يظهر لزوم اثبات حكمه له وقيل المراد بالحكم هو المعنى المصطلح عليه أعنى
الوجوب ونحوه والمعنى لانه يقضى الى اثبات الوجوب ونحوه لعل الفعل أعنى زيد امثلا فيلزم أن يكون
زيد واجبا ولا يخفى بطلانه وانما قلنا يقضى الى ذلك لان الحاصل الخ فيه بحث لان قيام العرض
بالعرض مسئله عقليه جعل المستدل ابطالها احدى مقدمات الدليل فعلى تقدير أن يحمل الحكم على
ما ذكر يكون التقدير هكذا قيام العرض بالعرض باطل مطلقا لانه يلزم منه اثبات الوجوب مثلا للفاعل
كزيد لا لفعله ولا يخفى انه تركيب جدار بناء الكلام على عدم القائل بالفصل لا يلتفت اليه في أمثال
هذه المقدمات فان قلت ليس المراد هنا ابطال قيام العرض بالعرض مطلقا لان كون القيام بمعنى
التبعية في التعريف لا يستقيم في الاعراض القائمة بالمجردات كالعلم القائم بالنفس المجردة قلت الكلام
مسنون على مذهب الجمهور والقول بالمجردات انما اشتهر للقراني والراغب الاصفهاني (قوله اذ هما معا حيث
الجوهر بتعاله) قيل لم لا يجوز أن يكون أحد العرضين تابعا في تحيزه لغيره لا تخرا تابيع لغيره للجوهر بان
يكون في أحدهما خصوصية تقتضى كونه متبوعا وفي الآخر خصوصية تقتضى كونه تابعا (قوله
الاول انه ان أراد الخ) لوجه الدليل المذكور حجة الزامية لارهاية سقط عنه الوجوه المذكورة في بيان
ضعفه (قوله فالقيام بهذا المعنى لم يلزم) نعم لو ثبت ان ليس المعقول من قيام الشيء بالشيء في المتعيزات
الا أن يكون تحيزا قائما تبعا لغيره المقوم به وان الحسن من المتعيزات لزم القيام بالمعنى المذكور ودون

الثاني قوله فان قيام هذا المعنى لم يلزم قلنا لان الحسن لا يجوز أن يكون صفة للفعل تابعا له ولا يكون تابعا
لعنى التعريف بل تابعا للجوهر الذي يقوم به لان القيام بهذا المعنى يقتضى الاتصاف بكل جمع الصور
المتنازع قيمه فيقضى الى اتصاف الفاعل بالوجوب ونحوه أيضا كما سبق فيلزم قيامه بما انصف به حقيقه
وهو الفعل وان كان ذلك أيضا باطلا (قوله فهما معا حيث الجوهر) أي في حين الجوهر بتعاله أي للجوهر
(قوله وايضا معنى قيامه به) أي قيام العرض الاول في حين العرض الثاني وحيث ذلك العرض أي حين ذلك

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

الجزء بحال لان الجزئية انما تنزيم اذا كان هذا اقرار بعدد معين من الدراهم وهو النعمة وهل النزاع الا فيه بل هو اقرار بالحد محضه فيكون حال الغائبين في الدخول وعدمه كسائر الغايات واعل كلامه مبني على

ان العدد غير مشتمل على الجزئ الصوري وانه محض الآحاد كما ذهب اليه بعض الافاضل فلما يكون جزءا من الآحاد جزء من الاعداد فيتعدي امر الجزئية والكليته الى المعدود بواسطة العدد لانها معروضان أولا وبالذات لكم ثم لعروضه فلا يكون كلامه مبني على اشتباه المعروض بالعارض كما توهمه صاحب التلويح ولكن التحقيق ان العدد على تقدير اشتغاله على الجزئ الصوري هو مجموع الآحاد والهيشة التركيبية العارضة وعلى تقدير عدم اشتغاله هو الآحاد من حيث انه معروض للهيشة الاجتماعية لا محض الآحاد لان لكل عدد حقيقة محصولة ولو ازم محتصة بتنازها عن غيره والاعذب في توجيه هذا المدعى ما ذكره صاحب الكشف والكتافي من انه ما اوجب ما بين الاول والعائس وبقية الثاني والثالث وغيرهما فقد اوجب الاول ضرورة لان الثانوية انما تصفق بالنسبة الى الاولية والثالثية بالنسبة اليها

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

اثباته شرط القناد (قوله لا يقتضى العدمية) ولو سلم فلا يلزم وجودية الحسن بمعنى كونه موجودا لان النقيضين قد يكونان عديمين كالامتناع واللامتناع وارتفاع النقيضين انما يستعمل بحسب الصدق لا بحسب الوجود (قوله كاللا ممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن) حصته اللا ممتنع القائم بالواجب انما تكون وجودية كما يشعر به سياق كلامه لو كان الامكان وجوديا ويكون اللا ممتنع نفسه والافلا يلزم وجود شي من غير ما بل يحتمل (قوله لزم الدور) توضحه ان النفي المعروض للعدم هو النفي الذي تكون ملكته موجودة فاذا حكم على سلب من السلوب كالا حسن مثلا يكون معدوما لكونه سلبا مطلقا اول صدقه على المعدوم يكون الاستدلال باطلا فلا بد ان يستدل عليه بكونه سلبا الامر موجود حتى يكون الدليل محصيا فلما ثبت وجودية الحسن بعددية الملاح حسن المثبت له يكون دورا مضرا (قوله ذاتيا) مع انه باطل لان الامكان لكل ممكن ذاتي والالزام انقلاب الحقائق (قوله انه مشترك في الالتزام) اوجب عنه في شرح المقاصد بان الحسن الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لاسفة له فلا يكون مشترك في الالتزام وقد بينه في شرح الاصول (قوله والاتفاقى والاضطراري الخ) قيل الاتفاقى ايضا اضطراري لانه صادر بلا سبب بقنضيه فلا يكون اختياريا لان الفعل الاختياري لا بد له من ارادة جازمة ترجمه (قوله ولا يخفى انه لاجهة للتخصيص الخ) اراد به التخصيص في الاثبات لا التخصيص في الثبوت اعنى الحصر اذ لا يذهب اليه الوهم وقد يجاب عنه بان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين قالوا خلق القبيح قبيح فليسوا خلقا ما هو قبيح من افعال العباد اليهم لا الى الباري سبحانه حتى نفي بعضهم كالنظام ومتبعيه قدرته تعالى عليه فكان ذلك الاصل مع قطع النظر عن ادلتهم الاخرى على خلقهم

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

وهكذا ولا بد عليه ان التضاد انما هو بين وصفي الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فابقاع ماهوتان لا يوجب ابقاع ماهو اول اذ لا يلزم بين المعروفين وهذا كما يقال ان كون الاب في الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة

وجه

الاب لا ينصور بدون الابن وذلك لان عروض هذه الاوصاف لتلك الاتحاد المرئبة المنتهية الى حد ما من الاعداد باعتبار محض الايجاب
والايضا فيكون الواحد مشاركا لما بعده في عروض الايجاب والابطال

رحمة الله وانه لا حاجة على تقدير عدم اتصافه من الترتك الى ما ذكره من الاستدلال على كون الفعل
اضطراريا اذا لمعنى الاختيارى الاما يمكن فيه من الفعل والترتك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح
كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان اراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في
عبارة البعض فلان لم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لا يوجب نفي العام وان اراد به عدم
التوقف على مرجح اطلاقا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لا بد للاتفاق من وجود العلة اعنى جميع ما يتوقف
افعالهم دليل الله هو باعتبارها على تلك النسبة فعنون المصنف من طرف الاشغرى دليل ابطالهم ذلك الاصل
بفاعل القبيح لمزيد اهتمام بنسبة خلقه كالحسن اليه تعالى وهذا القدر يكفي جهة لذلك التخصيص
وبالجملة لما ثبت هذا الدليل ان العبد مجبور في القبايح ثبت ان المؤثر فيه هو الله سبحانه وتعالى على مقتضى
زعم المصنف من ان هذا الدليل على تقدير تمامه يدل على ان ليس للاختيار مدخل في وجود الفعل وان
الله تعالى هو المؤثر التام كما يدل عليه قوله فيما سياتى هذا الدليل الذي ذكرناه هو ابطال دليل الخبر فالان
جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ في التخصيص المذكور اعلم ان الله تعالى قادر على القبيح خالق له ومزبد
اهتمام بذكره ولو ذكره الحسن لم يفهم ان ذكر القبيح اهم للغرض الذي ذكر (قوله وانه لا حاجة الخ)
اجيب عنه بان وجه الحاجة اليه ان الاختيارى يطلق على فعل واجب بتعلق الارادة حتى انه اشتهر بينهم
ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار فلما ورد على قوله ان لم يمكن من تركه ففعله اضطرارى ان عدم
التمكن من الترتك لا يقتضى الاضطرارية بل هو ان يكون ذلك بسبب تعلق الاختيار دفعه بانه لا يجوز ذلك
لاننا نقل الكلام الى ذلك الاختيار الخ ويؤيد هذا الجواب قوله الا في ولما كان ههنا مظنة ان يقال
الخ (قوله ان اراد به عدم التوقف الخ) قيل هذا ترد فيجب ان المصنف قد بين ان مراده بالمرجح جملة
ما يتوقف عليه الفعل ولاشأن ان الفعل اذا صدر بدونهما يكون ترجيحا من غير مرجح ولا رد ما قال من ان
نفي الخاص لا يوجب نفي العام لان بعض المرجح لا يكون مرجحا والاولى ان ما فرضناه جملة ما يتوقف عليه
الفعل كذلك بل يكون الجملة بعضها وانت خبير بانه يؤيد حيث ذكرا الى اختيار الشق الثاني فيرد عليه ما ورد
فيه وقد اجيب ايضا بان المراد بعدم التوقف عدم التوقف على مرجح متجدد في العبد كالاختيار واما
قوله واما يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال فهو مبنى على مذهب الخصم حيث يقول ان الفعل الغير
الضرورى يحتاج في وجوده الى الارادة التي بها يجب وجود الفعل في وقت وقوعه فاذا لم يصح ذلك الفعل
الى مرجح متجدد في العبد لم يجب وجوده بالنسبة الى الفاعل لان الوجوب عندهم موقوف على المرجح
المتجدد الذي هو الارادة فيلزم على تقدير عدم المرجح المتجدد في العبد رجحان بلا مرجح على ذلك المذهب
(قوله اذ لا بد للاتفاق الخ) اجيب بان المراد بالاتفاق ههنا ما لا يكون بالاختيار على ما هو اصطلاح المعتزلة

والباب لان عروضهما
لمعروضهما ليس باعتبار
الدخول في الوجود والكون
فيها هذا (قوله لا الاخر
عند ابي حنيفة رحمه الله)
لان العشرة ليست بجزء
من الاتحاد ولا لشيء من
الاعداد على توجيحه
المصنف رحمه الله وعلى
توجيحه غيره ان القياس
ان لا يدخل الغائبان الا
ان في الاولى ضرورة
توجب دخولها اذ لا تامة
بدون الاولى وليس كذلك
في الثانية (قوله وعند
زفر رحمه الله) في الكفاية
وغيرها ان الاصمعي حاج
زفر فقال ما تقول في رجل
قبل له كم سنك فقال ما بين
سنتين الى سبعين ابيكون
ابن سبع سنين وقال في
الكافي وغيره حاج ابو
حنيفة زفر رحمه الله
حيث قال له كم سنك
فقال ما بين سنتين الى
سبعين فقال له انت ابن
تسع سنين قال بعض
المحققين هذا بعد اذ
يعد ان يجب فيما بين
واحدة الى ثلاث ونحوه
بذلك ثم يقال له كم سنك
فيجب باللفظ ما بين دون
ان يقول خمسة وستون
ونحوه مع ظهور ورود
الالزام حيث ذكروا وقد
اعد جوابه فلم يكن بحيث ينقطع على انه روى انه قال عند الزام الاصمعي في باب الرشيد استحسن في مثل هذا والذي يتبادر في وجه استحسانه
ان قول الرجل سني ما بين سنتين الى سبعين عرفاني ارادة الاقل من الاكثر الاكثر من الاقل ولا تعارف في الطلاق فيبقى على ظاهره قضية

اللفظ هذا قلت وأيضاً ان زفر وجه الله لم يبلغ هذا السن ولا أدرك خلافة الرشيد وانما مات في خلافة المنصور سنة ثمان وخمسين ومائة
عن عثمان وأربعين سنة على ما هو المعروف عند أهل الشأن والمناضل عنه أن يقول ان هذا الكلام مسروق

لا فائدة ما هو مخفي من مبلغ
سنه بأنه متردد بين ستين
وسبعين لان السؤال انما
هو عن القدر الزائد على
أصل السن الفروزي وما
دل عليه الامارات من
قدره الضميني فيفيد
الجواب انه ليس دون
ستين ولا أكثر من سبعين
فلاندخل الغائبان في
القدر الذي وقع ترده
فيه فالاحتجاج غير صحيح
بل هو مصنوع غير
مفروق النقل بشروط
تفيد الصفة (قوله في
زوايا الحسن عنه)
اعترض عليه بان رواية
الحسن ليس في آجال
الدين بل في آجال الايمان
وانما وقع في ذلك انما لما
وقع في أكثر نسخ أصول
نحو الاسلام في الآجال
وفي الايمان في رواية
الحسن قال صاحب
الكشف وفي بعض نسخه
في الآجال والايمان وفي
بعضها في الايمان بالثلاثة
والكل سهو والصواب
وفي الآجال في الايمان
على ما قاله شمس الأعمى
وفي الآجال والاجازات
لان دخول الغاية لان
المطلق لا يقتضي التأيد
وفي تأخير المطالبة
وتعليق المنفعة في موضع
الغاية شك وكذا في أجل الايمان لان ذلك في ظاهر الرواية عنه وهو قوله ما لان في حرمة الكلام

عليه لان الممكن لا يقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لان لم انه اذا رجع عند وجود
المرجح لم يكن اختيارياً وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرشح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب
بأننا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لا يكون باختياره قطعاً للتسلسل المحال لان
الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار
الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوده الاول اننا نجد تفرقة ضرورية بين
الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والاراحة فيكون ماذا كرت
استدلالاً في مقابلة الضرورة فلا يسمع ويكمن باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب أن
لا يكون مختاراً وهو باطل الثالث انه يلزم أن لا يوصف بحسن ولا قبح شرطاً لان التكليف بغير المختار
وان كان جائزاً لكنه غير واقع الرابع اننا نختار أنه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به

أوما لا يكون حصوله بسبب تنزيهه وأيضاً العلة ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه
ممكن من الترتب أم لا وفعال القبيح علة تامة له بلا مبرية فاذا تمكن من الترتب بالمعنى المذكور لم أن
يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فيكون
اتفاقياً ورجحاً بالمرجح أيضاً (قوله لان الاختيار صفة متحققة) سماع من المصنف منع كونه صفة
متحققة (قوله أو يكون اختياراً الاختيار عين الاختيار) معطوف على قوله بانقطاع الاعتبار لا على
قوله بانقطاع التسلسل لانه أحد وجهي انقطاع التسلسل ثم لا يخفى ان هذا انما ظاهره ليس معقول لان
الاختيار المضاف اليه نسبة بين الفاعل ووجود زيد مثلاً والاخبار المضاف نسبة بين الفاعل
والاختيار الاول فلا يتصور كون أحدهما عين الآخر فالمراد من العينية أن لا يكون أمران
عليه في الخارج لعدمه فيه وهذا انما يظهر من بيان العينية على الاختيارية (قوله الثالث انه يلزم أن
لا يوصف بالخ) الاظهر أن يقال يلزم أن لا يوصف بحسن وفتح شرعيين لانهما من صفات الافعال
الاختيارية فان حركة المرئع والنائم والمغمى عليه لا يوصف في الشرع بحسن وفتح ويستلزم
أن يكون التكليف باسرها تكليفاً عاماً لا يطاق ولا قائل به (قوله الرابع اننا نختار الخ) قبل هذا لا يرد
على تقرير المصنف لانه أبطل كون الاختيار مرجحاً بلزوم التسلسل فيه وحكم بان سلبه المرجحات
منه نسبة الى قديم لا يكون من العبد ويوجب الفعل عندهم وأجيب بان السؤال لا يندفع بمجرد هذا
التفسير مالم ينضم اليه ما ذكره الشارح اذ يمكن أن يقال الانتهاء الى القديم لا يوجب كون الفعل
اضطرارياً اذا وجوب بالاختيار لا ينافي كون الفعل اختيارياً وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب الخ) أقول أي

العلة قلنا هي ههنا موجودة لان الكلام في فاعل القبيح والتردد في انه ممكن من الترتب أي
عدم الفعل من اول الامر أم لا وفعال القبيح علة تامة له بلا مبرية فاذا تمكن من الترتب بالمعنى
المذكور لم أن يصدر عنه القبيح تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من
الفاعل فيكون اتفاقياً ورجحاً بالمرجح أيضاً بلا شبهة فتدبر قال (الرابع اننا نختار أنه يحتاج الى مرجح
الخ) أقول هذا الاعتراض تحقيقي والبراقى الزامية اذ لم يعرف منها وجه الفساد بعينه ولم يطرح على
حقيقه الحال بل علم ان هناك جملة على الاجمال قال (وسواء قلنا يجب به الفعل أو لا يجب الخ) أقول أي
يجب بالاختيار أو لا يجب به بل بصير أولي على اختلاف الرأيين كما سيأتي

الغاية شك وكذا في أجل الايمان لان ذلك في ظاهر الرواية عنه وهو قوله ما لان في حرمة الكلام
وجوب الكفارة به في موضع الغاية شكاً (قوله أي ولا أطالب الشك الخ) فسره به ليكون نقياً متحققاً تناول العموم ولو وجه له متعلقاً

الفعل

بأجلت الثمن كما هو ورد عليه منع كون التأجيل مؤبداً فإن المقصود منه الترفية وهو حاصل بالادنى (قوله والفرق ثابت الخ) هو على
مذهب أبي حنيفة رحمه الله كافي قوله تعالى إن الله يفتن القلوب بما يشاء ويخلف ما وعدهم من الآيات والقرآن العظيم
الحياة الدنيا يوم يقوم الأشهاد ١١٢

خلاف الصاحبية فان
عندهم الا فرق بينهما
(قوله يقتضى الكل) لانه
لما انتصب بالفعل صار
بمثلة المفعول به في اقتضاء

الاستيعاب وتعلق الفعل
بمجموعه حيث لا دليل
على خلافه (قوله بخلاف
صحت في هذه السنة) فانه
لا يقتضى استيعاب
السنة بالصوم لان
الطرف قد يكون أوسع
من المظروف على متفاهم

الفتنة فان قوله هم زيدي
الدار حقيقة عندهم وما
في الكشاف ومتابعيه في
تفسير قوله تعالى انما
ياكون في بطونهم ملء
بطونهم مبنى على العرف
المحدث ومصطلح أهل
المعقول لان حقيقة
الظرفية الاحاطة على
وجه لا يفضل الطرف
من المظروف عندهم
فزيد في الدار مجاز (قوله
وفي الفساد في أي ديانة
التهاير ص) أي ديانة
وقضا قيل هذا مخالف لما
روى ابراهيم عن محمدانه
لو قال أمرك بيسدك
رمضان أوفى رمضان
فهما سواء وكذا في غدا
أوفى غدا ويكون الامر
بيدها في كل رمضان وكل
الغدوقال السيد الشريف

الفعل أولاً يجب ان يكون اختيارياً بالاذلا معنى للاختيارى الاما يترجح بالاختيار والحاصل ان معنى
الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لا ينافي ذلك فالمرجح هو
الارادة التي يجب الفعل عند تحققها وبتنوع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو
وجود القدرة لا تأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متعدد اذ علة الاحتياج

القائل كافي البازي أو من غيره كافي العبد (قوله والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين) قيل في
العبارة مسامحة والمقصود ان هذا الاستواء معتبر في معنى الاختيار لانه نفس معناه بل معناه على ما في
شرح المقاصد الفصد والارادة مع ملاحظة ما لظرف الاختيار فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى
أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد وقد يجاب بان المراد من المعنى المعنى اللزامي لا المطابق
ولا مسامحة لان الاستواء مدلوله اللزامي البين بالمعنى الاخص (قوله بان المعلوم ضرورة الخ) اعترض
عليه بان المحصم يدعى الضرورة في ان تصدر تامة خلافاً في أفعال الاختيارية ولا أقل من الكسب فنع
ضرورية التأثير لا تعدى نفعاً والجواب ان مجرد مقارنة الفعل للقدرة بدون التأثير لا يخرج عن
الاضطرارية عند المحصم وهو ظاهر (قوله بان مرجح فاعليته قديم) قيل عليه الفعل ان وجب مع ذلك

قال (والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة) أقول في عبارة مساهمة لان
معنى الاختيار ليس ما ذكره بل هو معتبر في معناه ما قال في شرح المقاصد معنى الاختيار الفصد
والارادة مع ملاحظة ما لظرف الاختيار فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى
الطرف الذي يريد قال (وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لا تأثيرها) أقول
يعنى ان الفرق ضروري وجود القدرة في الأفعال التي موهها اختيارية وعدمها في الضرورية لا تأثيرها
هناك وذلك لا ينافي كون تلك الأفعال اضطرارية أعني بان تأثيرها فلس استدل باليافي مقابلة الضرورية
قال (وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلا يحتاج الى مرجح متعدد الخ) أقول بمعنى مرجح فاعلية
البازي تعالى هو تعلق ارادته في الازل بحدوث ذلك الفعل في وقته وهو قديم فلا يحتاج الى مرجح لان علة
الاحتياج عندنا الحدوث دون الامكان وسفاته تعالى وان كانت ممكنة ليست بمحدثة وحاصله تخصيص
المرجح في قولنا ترجح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فان المرجح القديم المتعلق اذ لا بالفعل الحادث
لا يحتاج الى مرجح آخر وقبسه بحث لان هذا التقدير من التعلق لا يكتفي في وجود الفعل في ذلك الوقت
بل يحتاج الى تعلق حادث للقدرة يرتب عليه حدوثه كما تقر في الكتب الكلاية قال الفاضل الشريف
ونحن نقول مع تعلق ارادته القديم ان الفعل لازم الصدور بحيث لا يمكنه التردد كان اضطرارياً وان كان
جائزاً وجوده وعدمه فاما ان يقتضى مرجح أو لا الثاني يكون اتفاقاً وعلى الاول يعود التقسيم بان
ذلك المرجح لازم أو لا أقول فيه بحث لا يحتاج الى مرجح لازم فان المراد بالمرجح التعلق الحادث
على ما تقر ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل بحقه فان قيل اذا كان تعلق الارادة حادثاً
احتاج الى مرجح لا متناع ونوع الحادث بل الممكن بل المرجح فلما انها تعلق بالمسود لذاتها بلا افتقار
الى مرجح لانها صفة شأنها التخصيص والترجح ولو للمساوى بل المرجوح فان القادر من ان شاء فعل
وان لم يشأ لم يفعل قال في شرح المواضع وهذا أولى مما قيل هو الذي ان شاء أن يفعل فعل وان شاء لا يفعل
لم يفعل لان اسناد العلم الى المشيئة القادر يقتضى حدوثه كافي الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم
أزلياً والوجوب بعد ما قال هنا هذا قال بعده في بحث الارادة في شرح فصول المواقف وجوب الشيء

(١٥ - تلويح ثانی)

رحمه الله الفرق في اثبات الطرف وعده مذهب أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه على ما صرح
بمنظر الاسلام وغيره وما رواه ابراهيم عن محمد بن عيسى الفرق هو قوله ما وقد يقال كون الاصل عدم اقتضاء الاستيعاب لا ينافي

اقتضاء الاستيعاب لعارض والمقصود في الامر باليد ضرب مدة النفوس والتخيير فلذا استنوعت بحلاف الصدوم والطلاق فان المقصود
قوله فيصير بمعنى الشرط الخ) اشارة الى انه لا يصير شرطا محضاً وتعليقاً من

كل وجه بل انما يكون في حكمه في التوقف عليه وعدم الوقوع تبسله فيقع الطلاق معه لا بعده فلو قال لا جنبيه أنت طالق في نكاح حسن فتزوجها لا تطلق كالوقال معه لوجوب فأن الطلاق عن النكاح بخلاف قوله أنت طالق ان تزوجت فإنه يقع الطلاق (قوله في مشيئة الله) وكذا في ارادة الله وقدرته لعمدة انعقاد الكلام تعليقا ولا يقع لعدم العلم به فان قيل شمول القدرة كعموم العلم يقتضي الوقوع قلت ذلك انما يقتضي ان كونها طالقاً مقصوداً والله تعالى وليس فيه ما يوجب انه واقع بخلاف العلم اذ لو لم يكن ماني علم الله واقعا لزم الجهل وهو محال في حق الملك المتعال (قوله لانه براد المعلوم) وهكذا في الكافي وغيره وقيل لاحاجة الى ذلك بل المراد انه ثابت في علم الله تعالى بمعنى انه محيط بذلك وأجيب بأنه لا معنى للاحاطة علم الله تعالى به الا كونه منكشفاً له وهذا هو المراد بكونه معلوماً له تعالى والمعنى الحقيقي للاحاطة غير منصوص في حقه تعالى قلت هذا وان كان في نفسه

الى المرجع عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كافي في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لفتح التكليف عقلاً وعن الرابع بأنه اذا كان ما يجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به ففتح التكليف عندكم كما اذا كان موجود الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله انهم لم يوردوا على مقدمته منعاً بعنده وان قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعنى الذين يعتقدونه يقينياً والذين لا يعتقدونه يقينياً والمصنف أورد المنع على المقدمة القائلة بأنه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالابتناع كالمتمحرك في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بأنه اذا

المرجع القديم لزم الجبر والاحتياج الى مرجح آخر وورد بان الجبر انما يلزم لو لم يكن ذلك المرجح القديم ارادته واختياره فان الوجوب بالاختيار لا يتنافى الاختيار فان قلت ذلك المرجح القديم ان استند الى ذاته تعالى لم يجز تخلفه عنه فيلزم الجبر بالضرورة والاحتياج الى مرجح آخر وسلسل أجيب عنه بان علة الحاجة الى المؤثر عندهم هو الحدوث وذلك المرجح القديم لا يستند الى ذاته ولا الى غيره وهو ذاته ولا غيره ولا يلزم من وجوب الفعل بالنظر الى ما لا يغير ذاته وجوبه بالنظر الى ذاته ولا يلزم عدم تمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى ذاته وهو معنى كونه قادراً وان اعترض على الجواب المذكور أيضاً بان مرجح فاعلمته تعالى أعنى تعلق ارادته الذي يرتب عليه الوجود لا يكون قد علموا الا لزم قدم المراد اللهم الا ان يقال تعلق ارادته في الازل هو وجود المقدور فيما لا يزال لوقت وجوده كافي في حدوث المقدور في ذلك الوقت والكلام بعد محمل تأمل (قوله وعن الرابع الخ) فان قلت يجوز أن يكون ما يجب الفعل عنده من العبد قلت ان صدر

بالاختيار لا يتنافى لاختيار وهنابحث وهو ان اراده أحد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين ثم أن يقال اذ لزم أحدى الارادتين ذات المريد لم يكن له الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذ لم يلزم جاز تجدد الارادة وصدورها وان لم تكن مغايرة لها بل تعلق ارادة واحدة تارة بعد تارة بذلك فان كان تعلقها بأحد الذات لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من ان الوجوب المترتب على الاختيار لا يتنافى انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وذلك لا يتخالف في الثاني ولا يلزم من تعلقها بأحد الذات كون الفاعل موجبا بالذات وانما يلزم لو كان تعلقها به لذات الفاعل ومعنى تعلقها بالذات عدم افتقارها الى مرجح خارجي لانها صفة من شام الترتيب كما عرفت والتحقق ان مرجح الفعل لذات الارادة لا يقتضي ايجاب الفاعل بالذات ولا يتنافى مقدورة الطرفين وانما يقتضيه مرجح لذات الفاعل كما ان مرجح الوجود بالعملة الخارجية قال (لا يقتضي وجوب الوجود بالذات ولا يتنافى امكانه في نفسه) أقول انما يقتضيه مرجح لذات الفاعل هكذا يجب أن يفهم هذا المقام انه مما اشبهه على أقوام قال (وعن الثالث بان وجود الاختيار الخ) أقول يعني ان وجود الاختيار كاف عندنا في الحسن والفتح الشرعي وان لم يكن له تأثير في الفعل وكون الفعل غير مختار بمعنى انتفاء تأثير الاختيار فيه لا يتنافى وجود الاختيار فيه وعندكم لولا استعمال العبد بإيجاد الفعل بقدره اختياره لفتح التكليف عقلاً لا يثبت ما يتنافى ذلك فلا يثبت الحسن والفتح عقلاً قال (وعن الرابع بأنه اذا كان ما يجب الفعل عنده الخ) أقول يعني أن ما يجب الفعل عنده وهو الاختيار اذا كان من الله تعالى ضرورة ان اختيار العبد ليس باختياره والالزام اللبس بطل استقلال العبد به فلا يقع عقلياً قال

وجب
بمعنى الا انه لا يرتبط بكلام المصنف فانه على الوقوع بكون العلم بمعنى المعلوم فالعلم ان لم يرد به المعلوم لا يقع بل الوجه ان الشرط في صحة

المقدمة الاولى) ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازانة ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد
 قامت الحركة بزيد فان اراد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جز يقرض من

أجزاء المسافة فهي المعنى
 الثاني وان اراد بها ايقاع
 تلك الحالة فهي المعنى
 الاول والمعنى الثاني
 موجود في الخارج أما
 الاول فامر يعتبره العقل
 ولا وجود له في الخارج اذ لو
 كان لكان له موقع ثم
 ايقاع ذلك الايقاع يكون
 واقعا الى ما لا يشتهي
 فيلزم التسلسل في طرف
 المبدأ في الامور الواقعة
 في الخارج وهو محال ولانه
 يلزم انه اذا وقع الفاعل
 شيئا واحدا فقد وجد امورا
 غير متناهية وهذا
 يديم الاستعالة على ان
 كون الايقاع امر غير
 موجود في الخارج أظهر
 على مذهب الاشعرى فان
 التكوين عنده امر غير
 موجود في الخارج

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

عنه باختياره لزم التسلسل وان صدر بالايجاب لزم الجبر مع ان الخصم لا يقول بصدر اختيار العبد من
 نفسه بطريق الوجوب وهذا اندفع ما قبل المرجح لاختيار العبد هو اعتقاد النفع في الفعل وهو قد يكون
 من العبد لا من الله تعالى وبالجملة ذلك الاعتقاد ان كان ضروريا فهو من الله تعالى باعتراى الخصم وان كان
 نظرا يمتولدا من نظر العبد يحتاج الى سبق فعل آخر وهو نظره وهو مسبوق أيضا بمرجح هو اعتقاد النفع
 فيه وطمح الى ان ينتهى الى اعتقاد ضرورى من فعل الله تعالى (قوله ان كثيرا من المصادر) قيل انما قال
 كثيرا لان ذلك في المصادر اللازمة دون المتعدية والظاهر ان هذا انما يستقيم اذا اعتبر في قوله مما يحصل به
 للفاعل معنى ثابت قيدت فقولا فلاشك انه يحصل في المصدر والمتعدى هيئة للفاعل كالعالمية وهيئة للمفعول
 كالعالمية وهذا ظاهر وقد صرح بذلك جدى في تفسير القامحة وقال باعتبارها ناسخ أهل العربية في قولهم
 المصدر المتعدى قد يكون مصدرا للمعلوم وقد يكون مصدرا للمجهول يعنون بهما الهيئتين اللتين هما
 معنيا الحاصل بالمصدر والالكان كل مصدر متعد متحرك ولا فاعل به بل استعمال المصدر في المعنى
 الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه والظاهر ان كثيرا احتراز عما لا يحصل به معنى ثابت
 كالامكان والامتناع وغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع بحالة موجودة في الخارج (قوله أو غير ذلك كالحالة
 التي الخ) هذا مبني على القول بان الحركة من مقولة أن بفعل كاذ كرتي شرح المواظ وأما ما ذكر في شرح
 المقاصد من ان الحركة على كيفية يكون للجسم توسط بين المبدأ والمنتهى فعلى مذهب آخر والمراد من

استعارة في المقارنة
 وكونه يعنى الشرط هو
 عدم صلوح النظر في
 حاصل فقوله أنت طالق في
 علم الله ينبغى أن يكون
 تعليقا فلا يقع فيسين
 المصنف صلوح النظر في
 بان المراد منه معلوم الله
 فيقع وذلك لان التعليق
 به غير متعارف لعدم
 علمه تعالى ومعلومه جميع
 المعلومات فيكون المراد
 منه انه ثابت في معلوم الله
 تعالى فيكون تمييزا لان

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

معلومة واقع والحاصل انه لا يراد به التعليق على انه لا يتعلق الا بالواقع بخلاف المشبهة والقدرة فان قيل هذا امتنع أن يكون تعليقا
 وتفسير لان العلم يتعلق بالشيء على ما هو عليه لكونه تابعه فالعلم يفرغ الطلاق وكونه معلوماه موقوف عليه فلما انعكس الامر لزم التدوير

قلت معنى كونها طالق في معلوم الله ان وقوع الطلاق في جملة معلومات الله تعالى فهو متحقق وعلمه تعالى سابق على المعلومات وكونه تابعاً للمعلوم بمعنى الاصل في الموازنة لا ينافي ذلك ومثل قوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم انه فيكم ضعفاً بالنظر

الى ذلك (قوله اعلم ان التعليق بالثبوت) أى فى الصورة وبسبب الظاهر والافتقار له أنت طالق ان شاء الله ونحوه عند أبى محمد رحمه الله ابطال للكلام بمنزلة الاثنا واعداد حكمه لانه مما لا يمكن الوقوف عليها وعن أبى يوسف رحمه الله تعليقه فيكون بينا ويعود الى الجملة الثانية فيما اذا جمع بين كثيرة ويقع في مثل ان شاء الله أنت طالق لعدم القافي موضع وجوه وأما عدم وقوعه في مثل أنت طالق ان لم يشأ الله على هذا القول فعدم امكان وقوعه على هذا التقدير فيكون كلاماً باطلاً اذ لو صح لبطل من حيث صح (قوله وعند المعصرة) وليس من ضرورة تحقيق معناه أن يكون الحاضر قدام الشئ البتة بل ربما يكون مع المقارنة في الزمان والمكان مطلقاً وربما يكون كناية عن نفس الشئ كما في مخاطبات الاعيان (قوله فيقع في آخر الحياة) أى حياة أحدهما وفي النواذر لا تطلق بموتها لانه قادر على أن يطلقها وانما يحسر بموتها فصارت قوله أنت طالق ان لم أدخل الدار يقع بموته لا بموتها ووجه الفرق على اظاهره ان

وهو امر اعتبارى لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجوداً لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لا يقاوم والتقدير ان ايقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أى العلة في أمور موجودة في الخارج على ما هو المفروض لاني أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع عين ايقاع كافي لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استعانة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف الكيفية الحالة مطلقاً (قوله وهو امر اعتبارى الخ) فيه بحث اذ قد صرح الرضى في بحث المصدر ان معنى المصدر عرض لا بد له في الوجود من محل يقوم به زمان ومكان ومن البين ان الامر الاعتبارى ليس بعرض وغير محتاج في الوجود الى محل يقوم به الا اذا ثبت خارجية الانصاف وأجيب بعد تسليم كون كلامه حجة في مثله بان الحاصل بالمصدر قد يسمى أيضاً مصدر أو أشار اليه الشارح بقوله حقيقة معنى المصدر وأنت خير بان التعميم لا يستقيم حينئذ أيضاً لما عرفت من ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون أمراً موجوداً في الخارج (قوله فيلزم التسلسل في جانب المبدأ) اعترض عليه بما اشتهر في أمثاله من جواز الانتهاء الى ايقاع اعتبارى اذ لا يلزم من وجود فرد من افراد طبيعة واحدة وجود جميع افرادها وعدم العلم بالمرج لا يقيد بطوار تحقيقه في نفس الامر وقد ذكرنا في حواشى شرح المواقف ان الاعتبارى في مثله ان جعل على المعدوم في الخارج فانه يمكن استدلاله لزوم التسلسل فالامر ظاهره ان جعل على الممتنع يستقيم في افراد طبيعة نوعية أيضاً عند المتكلمين الا يرى انهم قالوا للواجب تعالى ما به كنية مع فرد من تلك المساهبة وهوزات الله سبحانه واجب وفرد آخر ممتنع قطعاً وذلك لان مبنى امتناع الممتنع منها خصوصية على ان معنى ما سوى هذا النوعين الحاصل في الواجب مثلاً يمنع اجتماعه مع تلك المساهبة لاقتضاها تعيناً مخصوصاً اقتضاء تاماً على ان ادعاء اتحاد المساهبة مما لا حاجة اليه اذ يمكن ان يقال مثلاً يجوز أن يكون بعض الايقاعات من الموجودات الخارجية وبعضها من الامور الاعتبارية وان لم يكن بينهما اشتراك الا في اسم الايقاع وفي انه اذا انصف بهما شئ من الاشياء يستلزم ان وقوع امر في الخارج وهذا التقدير كافي في منع لزوم التسلسل فان قلت الايقاع الاعتبارى يتصف به الموقوف في نفس الامر فيصاح الى ايقاع آخر فيلزم التسلسل في الايقاعات النفس الامر به وان لم يكن موجودات في الخارج وهذا باطل برهان التطبيق قلت بعد تسليم ان الممكن اذا احتاج في وجوده الى انصاف فاعلمه بايقاع اعتبارى ويجب احتياج ذلك الانصاف الى انصاف آخر بايقاع آخر وقد اتفق الفريقان على ان برهان التطبيق انما يجري في الموجودات الخارجية والتزاحم في اشتراط الاجتماع في الوجود زماناً والترتيب فيه ذاتاً فلا يسمع دعوى جريانه في الامور الدخيلية (قوله أو يكون ايقاع ايقاع عين ايقاع) قد اشترنا فيما سبق ان ظاهر هذا غير معقول بلا بد أن نزول العينة بعدم يادته في الخارج على ايقاع المضان البتة لسكونه غير موجود فيه (قوله في جانب العلة مما قام عليه البرهان) انما لم يقل في العلة لان التسلسل كما

لان المتحرك ما لم يتصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطع وتبطلت بل في الاذهان لان المتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي أدركه فاذا ارتمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتمت قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الذي فقد اجتمعت الصورتان في الخيال وحينئذ يشهد المراد من الصورتين معا على ام جاشئ واحد قال (او يكون ايقاع ايقاع عين ايقاع) أقول هو فعل مضارع عطف على ينقطع او مصدر مجرور بالباء عطف على بانقطاع قال (لان استعانة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق) أقول انما قال في

جانب بموتها فصارت قوله أنت طالق ان لم أدخل الدار يقع بموته لا بموتها ووجه الفرق على اظاهره ان يصد موتها يمكنه الدخول فلا يتحقق اليأس بموتها بخلاف طلاقها وانما يقع مع محضه عن التكلم بالطلاق في الجزء الاخير من الحياة اكتفاء

وجود القدرة عند التعليق فان قيل فينبغي ان لا يشع الطلاق بموتها لان التطبيق ممكن ما لم تمت وانما يشعق الهجر بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع اوجب بان الهجر عن الايقاع يعقق قبيل الموت لان من حكمه
١١٧
ان يعقبه الوقوع ولا يتصور

ذلك فلا يرت منها الزوج ولها المبرات بحكم الفسار في المدخول بها (قوله يعني للتصرف) بمعنى وقت حصول مضمون ماضيف اليه فلا يجز به الفعل ويكون استعماله فيها هو قطعي الوجود كما في قوله تعالى اذا الشمس كورت وكان قول الشاعر وقيل عليه ان كلام الآية والبيت فيه معنى الشرط وجواب الاول علمت والثاني ادعى وبدي ورد بان المراد منه انه لا يسقط عنها معنى الوقت في المجازات وليس المراد انها متعوضة في الظرف (فسوله وللشرط) أي الشرط المجرد من معنى الظرفية لا يفيد حينئذ يكون معناه تعليق مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجز به المضارع ويكون استعماله فيها هو على خطر الوجود والتعجب باسم جعلوها متعوضة للشرط بواسطة وقوسها في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلها متى كذلك مع دوام ذلك فيه على ان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك

جانب المعلول فانه لا يبرهان عليه و برهان التطبيق ليس بنام على ما عرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيان بوجدها أمور متعقبة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل فاطعة باستصحاب ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع ايضا فاعله اما لو وجد شيئا بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كما لباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزايم ان ايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بنام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشيء بل العمد في اثبات هذا المطلوب ولزوم التسلسل في الايقاعات

يستعمل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بعليتها كالايقاع مثلا لا يشترط في العلية (قوله ليس بنام على ما عرف في علم الكلام) لانه ان اردت يكون الناقصة كازائدة التساوي بمعنى يوافق حدى الكميتين فليس يلزم اذا لاحد في الجهتين من جهة الملائمة وان اردت عدم قصورها معا عن وقوع كل جزء من اجزائها معا بله جزء من الاخرى فلا نسلم استعماله لان ذلك من عدم التناهي لا من المساواة في الكمية وفي ضعف برهان التطبيق وجوه آخر ذكرتها في حواشي المواضع فتطلب منها (قوله اما لو وجد شيئا الخ) اعترض عليه بان هذا يناهى كون الموجود فاعلا لا يتصور كونه موجبا وهو ظاهر ولا يختار الاله مع قطع النظر عن ذلك الغير لا يمكن من الفعل والترك معه يجب الفعل وأجيب بأنه لا يناهى كونه موجبا غاية انه ان لا يكون موجبا بالذات ولا كونه مختارا للجواز ان يكون ايجاد الغير تأثيره الفاعل من نابع على اختياره فكما اختار التأثير اوجده ذلك الغير فيه فكان ممكن من الفعل والترك نظرا الى اختياره والوجوب المرتب على الاختيار لا يناهيه (قوله واذا انتهى الى ايقاع قديم) اعترض عليه اول بان ذلك الايقاع القديم ممكن فيحتاج الى ايقاع آخر وأجيب بما استظهر من ان علة الاحتياج هو الحدوث وان صفات الباري ليست غيره فلا يحتاج الى علة ولا يخفى ضعفه وثانيا بان اثر الايقاع حينئذ مستند الى الايقاع القديم فيلزم الجبر من العبد والجواب ما أسرت اليه سابقا من جواز ترتيب الاستناد اليه على اختياره (قوله والالزام ليس بنام) أجيب عنه بان مراد الاشعري بما ذكر في وجود التكوين لانني ازالته فقط والالزام كون الباري سبحانه وتعالى محسلا للحوادث ولانني مغايرة للقدرة فقط بان يكون موجودا أزليا ويكون عبارة عن القدرة لان التكوين عنده عين المكون بخلاف القدرة فالالزام تام واعترض عليه به يلزم على هذا أن لا يكون ايجاد المعنى المصدرى عبارة عن التكوين فلا يتبع الالزام على مذهبه وأجيب بان مراده بالعينية نفي زيادته على المكون بحسب الخارج كما مرح به في شرح المقاصد قبل والتحقيق ان مراد الاشعري من نفي القيود المذكورة في قوله صفة أزلية مغايرة للقدرة نفي بعضها على تقدير بعضها على تقدير آخر لانني مجموعها الظهور ان نفي المغايرة مناف لانني قيد الازلية والوجودية فتوضح كلامه ان التكوين الذي أثبتته الحاصم اما ان يريد به المعنى المصدرى كما يشعر به تفسيره باخراج المقدم من العدم أو يجعله عبارة عن الصفة التي تكون بها الاشياء لا وفاقها فعلى الاول نفي وجوده وأزليته وعلى الثاني نفي مغايرته ومقصود المصنف هو المعنى المصدرى فيتم الالزام

جانب العلة ولا يقل في العلة بل تناول ما يثبت ان بعليتها العلة كالايقاع مثلا ههنا فان التسلسل كما يستعمل في نفس العلة الفاعلية كذلك فيما يتعلق بها الاشتراك في العلة وقوله ويمنع انتهازه الى ايقاع قديم جواب

تقر بلاه منزلة المقطوع لتسكنه فليسكن فيما نحن فيه التنبيه على ان شيم الزمان رد المواهب وخط المرآب حتى ان اسامة المذكوره أمر لابن فيه ليوطن الغاطب نفسه على ذلك فيما من مناجاة مبدوع بان اذا التوقيت لا يستعمل الا في الامر الكائن أو المنظر الذي

(المقدمة الثانية) كل ممكن فلا بد أن يتوقف وجوده على موجوده الا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملته ما يتوقف عليه وجوده وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون

ذلك الجملة لم تكن هي جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجدته تلك الجملة يجب وجوده عندها والا يمكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شئ آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شئ آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجد شئ آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد يلزم هذا المعنى لانه ان أمكن عدمه مع هذه الجملة يجب أن لا يلزم من فرض عدمه محال لكنسه يلزم لانه لا شأن له في زمان عدمه لم يوجد شئ في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شئ آخر اياه يكون الايجاز من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شئ آخر اياه لم يمت استعماله فثبت انه لا بد لوجود كل شئ ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولا جملته وجوده

و يمنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يتبع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لا بد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير والنظر الى عدمها ممنوع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجودة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يتخفى على بعض الازهان لعدم ملاحظة معنى الامكان أو معنى الاحتياج الى الموجود وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد يثبت عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والاى وان لم يتوقف وجوده على موجودا كان واجبا لذاته لا لعنى بالواجب الا ما يكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجودا أما كون علة الممكن وجودها بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرايطها وهو المراد بجملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احدهما قولنا كلما صدمت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده أما الاولى فلانها لو لم تصدق اصدق قولنا قد

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

سؤال متدور هو ظاهر قوله لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ ان الايقاع ملزم للوقوع و يمنع انفسك الملزوم عن اللازم قال (المصنف ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجوده الخ) أقول قوله هذا وقوله بعدوان وجدته تلك الجملة يجب وجوده عند ناولا يمكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع يقتضى العدم بحيث لا يكون بينهما واسطة لاصدق لانه لا يتصور واسطة وهو مخالف لما سيأتى في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة فكيف يتصور اثبات المطلوب بالمقدمة من المتناقضين قال

لا ريب فيه عادة كعنى الغدا وشرطا كالقيام الى الصلاة فلو لم يمتنع في الشرطى من يكون اذا تصيد خصاصة فلما جاز استعماله بخلاف منى فاقم الا ان جعل في الامور الكائنة لا يحال تقاسمها بالشرط لا يدل على سقوط معني

الوقت وبان بعضها لما كان على خلاف الاصل يلزم من اثباته في متى بالجزم الشائع كثرته في اذا بالجزم النادر قلته فأبواعن تكثير
خلاف الاصل على ان التزبل انما هو عند عدم الحقيقة وقد وجدت بنقل

الثقات (قوله واذا يحاس الحيس)
استشهدا لا يبان في معنى
الظرف والبيت لابن
أجر أو جري بن شمرة وأوله
هل في القضية ان اذا
استغنيتم
وأمنتم فأنا البعيد
الاجنب
واذا الشدائد بالشدائد
مرة
أمضتكم فانا المحب
الأقرب
واذا يكون كريمة أدى
لها
واذا يحاس الحيس يدعى
جندب

هذا وجدكم الصغار
بعينه
لأم لجان كان ذلك ولا
أب
عجباتك قضائية
واقامتني
فيكم على تلك القضية
أعجب

(قوله ونحو واذا نصبت
الخ) اشارة الى استشهاد
لسدي آخر وهو كونها
بمعنى الشرط والبيت
لعبد قيس بن خفان بن
عمرو بن حنظلة يوصى
ابنه جببلا بصيدة فيها
آداب ونصائح وهي
أجيبيل ان أباك كارب
بومه
فاذا دعيت الى المكارم
فاجعل

يكون اذا عدهم الجمله لم يمنع وجود الممكن بل أمكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على
تقدير عدم جملة ما يتوقف عليه لو كان ممكنا للزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل أما الملازمة
فلان استقالة اللازم توجب استقالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم بحقيقة المعنى الملزوم
والمستحيل لا يكون ممكنا وأما باطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة
ما يتوقف عليه لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبين الملزوم ظاهر وأما
الثانية فلانها لو تصدق تصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن لم يجب
وجوده بل أمكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا
لما لم يفر من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانه لو فرض وقوع عدم الممكن عند وجود جملة ما يتوقف
عليه وجوده في تلك الحالة اما أن يتوقف الوجود على شيء آخر أو لا وكلاهما محال أما الاول فلاستلزامه
أن لا يكون جملة ما يتوقف عليه جملة لبقا شيء آخر وأما الثاني فلاستلزامه الرجحان بالامرجح وهو
وجود الممكن نازعا وعدمه أخرى مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده في الحالين من غير زيادة أو
نقصان برجح الوجود أو العدم وكلا الأمرين أعسى الرجحان بالامرجح وعدم كون الجملة جملة محال
بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان
قبل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجد شيء آخر أي مغاير لذات الممكن فلا

(قوله بالامكان العام) قيد به ليتناول الواجب (قوله لزم أن لا يكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه)
اعترض عليه بأنه ان أرادنا الموقوف عليه ما يستحيل وجود المعلول بدونه فلاستلزامه للعلمية بل هو أول
المسئلة وان أرادنا يجوز أن يكون له مدخل فيه فلزومه للعلمية مسلم ولكن يمنع لزوم التالي لذلك الغرض ان
يجوز أن يتوارد على المعلول الشخصي علقان على سبيل البديل فلا يلزم من اتفاق احداهما عدم المعلول
ولا كون العلة غير موقوف عليها بالمعنى المذكور أعجب بأنه قد ثبت بشهادة الضرورة ان الممكن لا يتم
وجوده بذاته بل يحتاج الى أمر منفصل وهو المراد من العلة فان صح ان كل موجود معين فله علة معينة
فذلك والا فالعلة التي يدعى امتناع وجود المعلول بدون وجودها هو مطلق ذلك الأمر المنفصل (قوله
بل أمكن عدمه بالامكان العام) قيد بالامكان العام ليتناول الممتنع واعترض أولابانه لا يلزم الترجيع
بالامرجح على تقدير ضرورة العدم ورد بان تلك الضرورة لا يجوز استنادها الى ذات الشيء اذا الكلام
في الممكن فاذا فرض وقوع العدم الضروري فان توقف الوجود على أمر آخر يلزم أن لا يكون الجملة جملة
واللازم الرجحان بالامرجح كادعاء فلا يبطل اللازم في قوله لو كان الممكن على تقدير وجود الجملة ممكنا
بالامكان العام لما لم يفر من فرض وقوعه محال وثانيا بان قوله بل عدمه وقد ذكره المصنف أيضا حيث
قال والاممكن عدمه يدل على ان المراد بالوجود في أمثال هذه المواضع نقيض العدم بحيث لا يكون
بينهما واسطة لاضده ليشصور الواسطة وهو محال لما سبأني في المقدمة الثالثة من اثبات الواسطة
فكيف يشصور اثبات المطلوب بالمقدمتين المتناقضتين (قوله فان قيل ان أردتم بالرجحان الخ) قيل عليه

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

أوصيت ايضا امرئك ناصح * ظني برب الدهر غير مغفل * الله تائه وأوفى بندره * واذا حلفت مما رايه فقل
والضيق أكرمه فان مبيته * حق ولا تلهاته للتل * واعلم بان الضيق خير أهله * بيت ليلته وان لم يسئل

ودع القوارص للصديق وغيره * كبلاروك من اللثام العزل وصل الموصل ما سفاك وده * واحذر جبال الخائف المتبدل
واترك محل السوا لا تخال به ١٣٠ * واذا نابلت منزل فتقول دار الهوان لما آهاده * أفرامل عنها كن لا يرحل

نسلم لزوم ذلك على تقدير هدم الممكن مع تحقق جملة ما يتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجودة
فأبته ان المعلول لا يجب معها وان أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علة موجودة تارة وعدم تحققه
معها أخرى فلان سلم استعمال ذلك بل هو أول المسئلة بخوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان اليجاد غير
متحقق حالة العدم وهو ظاهر في حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن
لان من جملة اليجاد وقد كان منتهيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزوم وجود الممكن بلا إيجاد شيء اياه وهو
معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لا حاجة اليها
اذ يكفي أن يقال قد لزمت هذا المعنى لانه لا شئ له في زمان عدمه لم يوجد شيء الى الآخر فان قيل ان كان
المراد بقولكم بمنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الفئات ففساده ظاهر لان الكلام
في الممكن وان أراد به بحسب التغير فالامكان لا يناقضهما فلا وجه لقولكم والامتناع وجوده أو عدمه
قلنا المراد بامتناع الوجود استعالتة بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استعالتة بالنظر اليه وكذا المراد
بوجوب الوجود استعالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استعالتة بالنظر اليه ولا يخفى

قد بين من بيان الرجحان سابقا بقوله وهو قول المصنف تارة وعدمه أخرى الخ ان المراد هو
ما ذكره في الشق الثاني من السؤال فلا وجه لترديد ثم الجواب عنه باختبار الشق الاول والجواب ان
مقصود القائل شرح قول المصنف فان قيل لان سلم انه محال الخ ثم حاصل السؤال ان اذا أردت بالرجحان
بلا مرجح الذي فسرت به وجود الممكن تارة بلا إيجاد علة اياه فلان سلم اللزوم وان أردت فظاهر ما سبق من التفسير
فلان سلم بطلان اللازم وحاصل الجواب اختيار الشق الاول بحمل التفسير على المعنى الذي ذكرته ضرورة
دلالة قول المصنف قلت قد لزمت هذا المعنى الخ على ذلك فليتأمل هذا واعترض على قول المصنف في
الزمان الذي وجد الخ بانه ان أراد به انه ان وجد بسبب إيجاد شيء آخر اياه فاختار الشق الثاني بقوله وجد
لا بسبب إيجاد شيء آخر اياه ويمنع لزوم ما سلوا استعالتة لان ذلك هو وجود الممكن بلا إيجاد لا وجوده بلا
سببية إيجاد وان أراد به انه ان وجد مع إيجاد شيء منتهيا لزوم تاليه لظهور ان مصاحبة شيء لا يتلزم
توقفه عليه ورد بان المحال المسلم عند المصنف كما صرح به وهو وجود الممكن من غير ان يوجد شيء ولا فرق
بين قولنا وجد بسبب إيجاد شيء اياه وقولنا وجد مع إيجاد شيء اياه في ان المراد كون اليجاد في كل من القولين
موقوفاً عليه (قوله بخوابه الخ) قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول اذا جعل اليجاد جزءاً من جملة
يكنى في تقرير الدليل حينئذ ان وجد اليجاد وجد الممكن لا امتناع التخلف عنه والافلا استعالة وجود شيء
بلا إيجاده وباقى المقدمات مستدركاً وايضاً يلزم حينئذ امتناع بساطة شيء من العلة مع انهم صرحوا بها
حيث قالوا بما يكتفى بمجرد الفاعل في المعلول وذلك اذا كان الفاعل غير مادي والفاعل موجباً والحق ان
اليجاد يحتاج اليه غير داخل في الجملة كما سيأتي في بيان سبب الوجود (قوله وهو معنى الرجحان بلا مرجح)
قد يناقش فيه بان الوجود بلا إيجاد لا يستقيم تفسير الرجحان بلا مرجح بل للرجحان بلا مرجح وأنت خبير
بان المراد بنفي المرجح من حيث هو مرجح فيقول الى نفي الوصف وينصد المآل (قوله زيادة لا حاجة اليها)

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

واستبان حلك في أمور
كلها
واذا عزم على الهوى
فتوكل
واستغن ما أغناك ربك
بالغنى
واذا نصبتك خصاصة
فتقبل
واذا هممت بأمر شر
فأنتد
واذا هممت بأمر شير
فأجمل
واذا أتت من العدو
قوارص
فأقرص لذلك ولا تقبل لم
أفعل
واذا افتقرت فلان تكن
متقننا
ترجو القواضل عند غير
المفضل
واذا نشاجر في فؤادك
مرة
أمران فاهم ذلك لا عاف
الاجل
واذا القيت القوم فأضرب
قيهم
حتى يروك طلا بجر
مهمل
واذا القيت الباهسين الى
الندى
تعبرا اكفهم بضع
معمل
فأعظم وابسر بما يسروا به
واذا هم نزلوا بضنتك
فأنزل

وقد استعمل فيها اذا للشرط في اثني عشر موضعا يلزم ودخولها الجزاء (قوله خصاصة
فتقبل) أي ان نصبتك ففروم سكتة فاطهر الجبل من نفسك وحسن الحال بالترين والتعفف ولا تظهر الجزع وقيل كل الجبل أي المحمول

العقافة بقية ما في الضرع من اللبن ومديونوا لا يخفى انه بعد عن مقام التأديب جدا فلا يحمل عليه (قوله حقيقة في الطرف) بضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال وأما نحو قوله تعالى اذا

السموات انشقت فبني على الحدق على شريطة التفسير (قوله للشرط بلا سقوط معنئ الطرف) لا يقال فهو - وجمع بين الحقيقة والجاز لانقول انها غير منحصصة للطرف في أصل معناه فليس من الجمع في شئ وان أوهمه ظاهر عبارة المصنف (قوله ومثي للطرف خاصة) أي لا تكون منحصصة في الشرط يعني انها ليست في وزن اذا في كونها منحصصة للشرط والافهسي من كلم الشرط الجازمة لله ضارع كافي قول الشاعر
مثنى تأنه نعت والى شو
ناره

تجد خبر ناره عند ما خبر موقد (قوله فلا ينقطع بالشئ) اعترض عليه بان طلق نفسك مقيد بالجلس فاذا زيد عليه مثنى شئت تعلق بما رواه المجلس بخلاف ان

في تناقضهما وهذا ما يقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدده علته كالشمس والقمر والنار والفضة ومع انتفاء علة واحدة لا يمنع وجود المعلول فلنا اذا اعتبر المعلول نوعيا فعلته أحد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمنع وجود المعلول واعلم ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى مبني على ان الابداء امر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجرده كان وجوده نارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا تخصيص وزججا بالمرح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية

هي قوله ان أمكن عدمه الى قوله لكنه يلزم (قوله فان قيل المعلول النوعي قد يتعدده علته الخ) قيل عليه مبني هذا السؤال والجواب وجود الكل الطبيعي في الخارج وفساده بين فالصواب في الجواب ان يقال معنى تعليل النوع بالعلل المختلفة تعليل كل فرد منه بعلة اذا لا وجود للطبايع حتى تعلق في ضمن الافراد بعلاها ولا شئ ان انتفاء كل واحد من تلك العلل يستلزم انتفاء معلوله فان الضوء المستند الى النار ينتفي بانتفائها وقد يجاب عنه بمحمل الواحد النوعي في كلام الشارح على الواحد بالنوع لا الكل الطبيعي ومعنى قوله في الجواب اذا اعتبر المعلول نوعيا الخ ان المعلول النوعي متعدد بحسب الشخص وكل واحد من ذلك المتعدد يمنع الوجود عند انتفاء علة فاذا نظرت الى نوعه تلك الامراض المتعددة بحسب الذات واعتبرت الوحدة العارضة لها بحسبها وجعلتها بذلك الاعتبار معلولا واحدا نوعيا فنحن نأخذ القدر المشترك بين علةها ايضا ونجعلها امر واحد بحسبه ونقول علة أحد الامور التي هي علل متعددة لتلك الامراض المتعددة فنستقيم القاعدة المذكورة بحسب هذا الاعتبار ايضا وانت خبير بان تقرير الجواب بالوجه المذكور لا يساعد العبارة (قوله واعلم ان ما ذكره المصنف الخ) قيل انما يظهر هذا من تقرير الشارح للجواب والذي يظهر من كلام المصنف انه غير مبني عليه لانه ردد وقال ان وجد بابدائشئ ولم يجزم بانه وجد بابدائشئ ورد بان المصنف أبطل الشئ الاخير من التردد وهو كون الوجود بلا ايجاد وحكم باحتماله فظاهر من كلامه ان الابداء امر يتوقف عليه وجود الممكن على ان التردد المذكور واقع في كلام الشارح بعينه لانه بصدد الشرح ورد الكلام على طبق المشروح (قوله والحق انه اعتبار عقلي) قال الفاضل المحقق الشريف هذا لا ينافي توقف الموجود عليه لعدم المنع ولو لم يتوقف وجود الممكن على ايجاد لزم وجوده في الخارج بلا ايجاد (قوله عند تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده) من جملة ارادة المختار وتعلقها فان وقع ما يقال هذا ترجيح بلا مرجع من المختار وانما جازع عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجيح بلا مرجع وتقرير الاندفاع ان المفروض ههنا ان المختار مع ارادته وتعلقها بوجوده في الزمانين معا فلا يتصور منه ترجيح مخصوص باحد الزمانين فيكون وقوع

الممكن نارة الى آخره حتى لو كان تركه لم يرد ذلك قال (والحق انه اعتبار عقلي) أقول فيه بحث وهو ان الاعتباري بطلق نارة على ما يعتبره العقل ولا يكون الخارج نارة لوجوده ولا لنفسه حتى لا يقع وسفا لموجود في الخارج كافي قولنا زبد اعمى اذا عرفنا علم ان كون شئ اعتبارا بعبارة بالعينين لا ينافي كونه موقوفا عليه لو جرد الممكن كيف وقد صرحوا بان وجود الشئ موقوف على ارتفاع المنع حتى جعله بعضهم جزءا من العلة النامة وقد قال الشارح رحمه الله تعالى في مباحث المقدمة الثالثة لاشئ ان لعدم المنع دنيا في علة الحادث والحق ان التشكك في كون وجود الممكن مبنيا على الابداء مثل التشكك في

ففي اذا شئت وقع الشئ في تعلقه بما رواه المجلس فلا يقع بالشئ واجب بان هذا التقيد على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمثنى شئت يكون الشئ في انقطاع التعلق ورد بان الاصل هو التقيد بما رواه المجلس اذ ليس في

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكمة لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لا يلزم منه الواجب بالذات فان وجود الشيء
يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ١٣٣ ويمتنع على تقدير ان لا يوجد

وإلانه ضروري فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولو يته من غير أن ينتهي إلى الوجوب وحينئذ
يمكن عدمه مع تحقق جملة ما يتوقف عليه الوجود بناء على أن جملة ما يتوقف عليه الوجود انما يقيد
أولوية لا وجوبه قلنا ان الممكن العدم مع تلك الأولوية فوقوقه ان كان لا سبب لزم رجحان المرجوح
وان كان سبب كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة
ما يتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند
وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني انما مع كونها أولوية مشهورة
لم ينارع فيها الا قوم من المتكلمين ذهبوا إلى ان الفاعل المختار انما صدر عنه الفعل على سبيل العفة
دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته
الوجود في أحدهما دون الآخر ترجيحاً بلا مرجح وأنه باطل بديهياً وانما (قوله فان قيل لم لا يكفي الخ)
قال الفاضل الشريف معترضاً عليه السؤال بعدم كفاية الأولوية بعد إقامة البرهان على وجوب
الوجود عند تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجبه وأجيب بان السؤال انما هو على المشهور
ومحصوله منع دلالة على الوجوب فانه يجوز أن يحصل من العلة التامة أولوية الوجود فيقع المعلول بثلاث
الأولوية من غير أن ينتهي إلى حد الوجوب فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولو سلم ان السؤال على غير المشهور
فذنقول انه منع لقوله وكلاهما محال كأنه قال لا نسلم استحسانهما بل تختار الشق الثاني ولا يلزم الترجيح بلا
مرجح وانما يلزم لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان ترجيح الوجود أو العدم وهو ممنوع لجواز وقوع
المرجح في جانب الوجود من غير أن ينتهي إلى مرتبة الوجود (قوله كان من جملة ما يتوقف عليه الوجود
عدم ذلك السبب) قيل هذا مدفوع بان سبب عدم الممكن هو عدم علة وجوده فعدم هذا العدم هو
وجود العلة التي تفيد الأولوية فلا يلزم أن لا يكون المفروض جملة ما يتوقف عليه الوجود ورد بان أقدم
فرضنا وقوع العدم سببه مع وجود ما يفيد الأولوية فكيف يتصور أن يكون عدم سبب هذا العدم هو
وجود ما يفيد الأولوية بل لا بد أن يكون هناك أمر آخر يتوقف عليه الوجود أيضاً ويكون سبب هذا
العدم في هذه الصورة عدم ذلك الأمر (قوله يعني انما مع كونها أولوية الخ) قال الفاضل الشريف هذا
ليس كما ينبغي لان الكلام في وجوب الممكن عند حصول العلة التامة كما يفصح عنه قوله وهي احتياج
كل ممكن إلى علة يجب وجود الممكن عند وجوده الا في الاحتياج إلى علة تامة مطلقاً والثاني هو الأولى
دون الأولى لوقوع الاستدلال عليه من الفرقين بحيث يبعد عنهما من التنبيهات وقد يتكلف في
الجواب بانه قصد المبالغة في الوضوح فكانه قال انما مع كونها ظاهرة مقطوعاً بالاولوية مشهورة بينهم
(قوله وجود الشيء واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه) ظاهره يدل على ان المراد من الوجوب

الكلام ما يدل على الزمان
ولكن لما لم يكن وقوعه
الافيه احتيج إلى تقديره
ولما كان ضرورياً لا يكون
له عموم وللمعنى له أن يرفي
تخصيصه به بل الصواب
في الجواب ان الأمر صار
في بداهة نفس هذا القول
فعلى اعتبارها للوقت
لا يخرج الأمر من بداهة
وعلى اعتبارها للشرط
يخرج فلا يخرج بالثبوت
فان قيل وقوع الشق في
الشرطية والظرفية
يوجب وقوعه في الحبل
والحرمة فيترجم الحرمة
احتياطاً قلنا الشق
لا يوجب شيئاً وأما ترجيح
الحرمة فانما هو في
تعارض دليلها مع دليل
الحل (قوله وأما العتق فلا
كيفية له) اعترض عليه
بان هذا يوجب عدم
الخلاف أو ترجح العتق
بذلك والثابت ان قوله
أنت حر كيف شئت على
هذا الخلاف يقع في الحالت
عنده وعندهما يتوقف
على المشيئة على ما في
المسوط وعدم الكيفية
الزائدة على أصل العتق
ممنوع بل له كيفية
زائدة من كونه مطلقاً
ومنجزاً على مل وبدونه
على وجه التدبير وغيره

الأوليات في الاستبعاد قال (فان قيل لم لا يكفي في وقوع الممكن أولوية الخ) أقول هذا منع لقوله في
الدليل وكلاهما محال كأنه قال لا نسلم استحسانهما بل تختار الشق الثاني ولا يلزم رجحان المرجح وانما يلزم
لو صح قوله من غير زيادة أو نقصان ترجيح الوجود أو العدم وهو ممنوع لم لا يجوز أن يوجبه في جانب مرجح
من غير أن ينتهي إلى مرتبة لوجوب فلا وجه لما نقل عن الفاضل الشريف ان السؤال بعدم كفاية
الأولوية بعد إقامة البرهان على وجوب الوجود عند تحقيق جميع ما يتوقف عليه الوجود غير موجبه قال
(يعني انما مع كونها أولوية الخ) أقول اعترض عليه بان الكلام في وجوب الممكن عند وجود الجميع
المدكور في الاحتياج إلى علة تامة مطلقاً والثاني هو الأولى دون الأولى لوقوع الاستدلال عليه من

مطلقاً مما يأتي من الزمان ومقتدا به ورد بان المقصود في كيفية بعض فقرير العبد بالنسبة
إياها وثلاث الكيفيات في الاعتناء لافي العتق اذ هو وصف شرعي ثبت في الحل بكيفية مخصوصة غير مختلفة بخلاف الإطلاق فانه يختص

واعلم أن ما زعموا أن كل موجود ممكن محشوف بوجوده بين سابق ولاحق باطل لانه ان أريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان أريد سبق المحتاج اليه فكذلك الاله

واختياره أي وقت أراد الله تعالى مختاراً والمعول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديماً يلزم قدم المعول لا امتناع التضاف وان كان حادثاً ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أو قدم المعول (قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محشوف بوجوده بين سابق وهو وجوب صدور عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجوداً وذلك لانه ما لم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب لم يوجد له امر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم مادام الوجود متحققاً ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم واعترض عليه المصنف بانه ان أريد سبق الوجوب على الوجود السابق الزماني وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم أن يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن وهو محال بالضرورة وان أريد السابق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر لسبق الجزء على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة يحتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر من كلامهم فهو أيضاً باطل لانه ان أريد الاحتياج في العقل فظاهر ان العقل وجود الممكن لا يتوقف على تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان أريد في الخارج وفي نفس الامر فاما ان يراد بالنظر الى العلة الناقصة أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلاً عن أن يكون محتاجاً اليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني

الوجوب اللاحق مع انه لا نزاع فيه لاحد انما النزاع عن بعض المعترضين في الوجوب السابق فالوجه ان مراده الوجوب اللاحق بان يؤول قوله على تقدير ايجاد الله تعالى بان المراد على تقدير اختياره الوجود وقصد اليه (قوله واعترض عليه الحكماء) قال الفاضل الشريف الجواب انما مختار الشق الاول ولا يلزم قدم الحادث لانه اختار في الازل ان المعول سيوجد فيما لا يزال وما الدليل على استحاله وفيه بحث اما اولاً فلان الارادة اذا تعلقت في الازل بوجود المقدور في وقت معين لم يمكن تركه وهو يناقض القدرة بمعنى صحة الفعل وانترك وأما ثانياً فلان وجود المعول حينئذ يتوقف على حضور الوقت فينقل الكلام الى حدوثه فان قيل لو سلم كون الوقت داخل تحت القدرة والارادة فارادته متعلقة من الازل لوجود كل وقت في مرتبة من غير احتياج الى وقت آخر لان الوقت ليس من الامور الزمانية فلنا كون الوقت من الامور المتجددة مستلزم دخوله تحت القدرة واستغناؤه عن الزمان لا يمنع اقتضائه بخصوص وقوعه في مرتبة فان التزم أزلية الوقت وكون كل سابق منه معداً للاحق كان الترام المذهب الخصب ويمكن أن يقال التعلق الازلي عين الوقت أيضاً واعلم ان المشايخ في ايجاد الله تعالى للحوادث طريقتين أحدهما قدم الارادة وتعلقها بحسب الاوقات المعينة وهو الذي ذكره الشريف ههنا وثانيهما القول بقدم الارادة وتجدد تعلقها وقت الحدوث فان قلت يلزم الاحتياج الى تعلق آخر وينسلسل فلنا لو سلم التسلسل في الامور الاعتبارية غير محال اذ لا يجري فيه برهان التطبيق لانفاق الفريقين على اشتراط الوجود في جريانه انما التلاف في اشتراط الاجتماع في الوجود زماناً والترتيب ذواتاً ولو ادعى بطلانه لدليل آخر فلا بد من بيانه فانما لا نسلم عدم جواز تحقق تعلقات غير متناهية بان يكون كل تعلق سابقاً معداً للاحق فلينأمل (قوله واعترض عليه الخ) فيه بحث لان الدليل المذكور اذا لم يدل على ان

الفريقين بحيث يبعدهما من التنبهات قال (واعترض الحكماء عليه الخ) أقول الجواب ان مرادهم بالاختيار ههنا تعلقه وهو حادث ولا ينقل اليه الكلام لما سبق فلا يلزم التسلسل أو قدم المعول قال (فضلاً عن أن يكون محتاجاً) أقول كلفه فضلاً واقعة موقعها لان ضمير يكون راجع الى الوجوب لا العلة والا

بعد الوقوع فان الزوج لو أوقع رجعا بملك جعله بائناً عند أبي حنيفة وأبي يوسف رجعهما الله وتلانا عند أبي حنيفة وأما عندهم فكذلك بملك ايقاع البائن والثلاث لانه قوض أصل الطلاق كيف شاء ويرجع المصنف قول أبي حنيفة في محله (قوله وأظن ان هذا ليس بشئ) فان امتناع قيام العرض بالعرض لا تعلق له بالامر الذي يثبت حتى يثبت عليه الاحكام الشرعية وانما هو قول رقيم أحسنه بعض من اخلاف أهل الكلام على انه سفساف في اثبات المقصود غير وان وما على الامه من تخمينات وهمائية اخترعها ضعفاء الناس وقد قام على بطلانها براهين المعقول وشواهد المنقول والفقهاء كعاجم أعربوا بعاتهم أوسع من أن يتكفوا في مقاصدهم بامثال هذه الضاصح الواهية بل الوجه انه لا بد من تعلق أصل الطلاق بعينيتها والواقع دونها فيلزمه الوصف البنية ضرورة عدم انفكاك الذات عن الوصف فقد ثبت وصف

لا بعينيتها هذا خلف وأبو حنيفة رجعه الله بقول حقيقة قوله أنت طالق تغييراً لاصل الطلاق بما عساه منته على مشيئتها وضرورة اثبات وصف الرجعة لاثبات الاصل لا يخرج عنه عن مشيئتها غايته أن مشيئتها وافقت ذلك ولا شأن ان مطابقتها المشيئة الزوج البائن أو الثلاث لا يخرج به

عن مثبتها هذا هو الصواب في الجواب والمسئلة ذات على وجود الطبايع وقد يقال ان من ضرورة اثبات اصله اثبات وصفه الرجعة فكان
في نفس هذا الكلام مخصصا ١٣٤ لبعض الاوصاف من عمومها في أي الامر من أولى تخصيص العام للمحافظة على

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

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

لوجب أن يقال محتاجا اليه وأيضا الكلام في كون الوجوب محتاجا اليه لا العلة والجواب ان المراد بالسبق
الاحتياج لا يخفى ما في هذا الجواب من التطويل والتكلف والارتكاب الى التعمق والتعسف أما أولا
فلانه بعد ما صرح بان الوجوب مما يحتاج اليه وجود الممكن لم يصح استثناءه من جميع ما يتوقف عليه
الممكن وأما ثانيا فلان التخصيص لا يجرى في الاحكام العقلية كما نعرف في موضعه فكيف يصح قوله سوى
الوجوب وأما ثالثا فلان ان قول بترتب الوجوب على العلة الناقصة مكاره محضة اظهرتها حينئذ تكون
تامة وقوله وهي جملة ما يتوقف عليه الخ عين محل النزاع وأما رابعا فلانه بعد ما صرح بان الوجوب هو
نأ كيد الوجود كيف صح قوله آخر سابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه فان مؤ كد الشيء
لا يكون سابقا عليه أصلا فتدبر بل اصواب في الجواب ان اعتراض المصنف مبنى على أن يكون الوجوب
السابق صفة للوجود وليس كذلك بل صفة للصدر كما هو المسطور في الكتب المشهورة وقد قال التعرير هنا
في تقرير كلامهم ان وجود كل شيء ممكن محفوف بوجهين سابق وهو وجوب صدره عن العلة وقال في شرح
المقاصد الممكن يجب صدره عن العلة ثم يوجد وهذا وجوب سابق والجبب انه بعد ما قال ههنا لان تمام

حقيقة اللفظ التي هي
تعبير أصل الطلاق أو
اعتبار أصله معلقا
للمحافظة على حقيقة
العموم والاول هو لراج
لان تخصيص العام شائع
واعتماد المنجز معلقا
لا يكاد يثبت ولانه حينئذ
يبطل الاستبصار
والكلام يحتمل
التخصيص دون التعطيل
(قوله على امتناع قيام
العرض الخ) لما كان
الكلام في التصرفات
التي هي اعراض غير
مخصوصة لا يراد له لوجه
التخصيصه بما ليس
بعموم ولا يلزم الاصل
فيه أن يكون عرضا قوله
لا انفكالا لاحدهما عن
الاخر الخ قيل فلا
مدخل اذن لا امتناع
قيام العرض بالعرض
لذلك ورد بان لا نسلم ان
ثبوت عدم الانفكالك
يوجب استلزام تعلق
أحدهما بالآخر اذ
تعلق الآخر بها الجواز أن
يتعلق أحدهما به بدون
الاخر مثلا اذ قال الزوج
أوقعت طلاقك وفوضت
كيفيته أى كونه رجعا
أو باننا البين والكيفية
تعلق بثبوتها دون
الطلاق وقيل عدم
الانفكالك انما هو بين الطلاق وكيفيته مما لا بخصوصها والمعلق بثبوتها انما هو بخصوص
الكيفية أوجب بان الاطلاق لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالثبوت لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فاذا تعلق

الاحتياج الكيفية أوجب بان الاطلاق لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالثبوت لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فاذا تعلق

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

التعقل وهو قدما من حيث ان الاخر يحتاج اليه وايضا مقارنا مع انه في الحقيقة واحد

أحدهما الخ متعاق لتسوية بل هما سوأني الاسلية والفرعية ومبنى المساواة هو امتناع قيام العرض بالعرض لا يقال حينئذ يكون قوله لا انفكالا لقوا لانه استندراك من المساواة قوله والكتابة تحتاج اليها لازالة الابهام المتطرق اليها باعتبار محلها قوله بطابق عليها اسم الكتابة تجوز الاعلى الحقيقة لانها عوامل في حقاقتها لا ترد في المراد منها المقطع بان معنى بان الحقيقة هي هوسد الانصال مراد وكذا البت والبتساق القطع والترددانما هو في متعلقها أعنى الوصلة وهي أعم من وصلة السكاح والخبرات والثرفاذ اتعين بالنسبة عمل بحقيقته وكذا معنى الحرام والحلية والبرية معلوم والتردد في كونه بالنسبة اليه والى غيره من الرجال واذا عين المراد بالنية عمل اللفظ بوضعه وانما أطلق عليها اسم الكتابة مجازا قوله

الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا بحالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انه مما معلول علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق أحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم العلويين لطول الشمس فلعقل أن يعتبر ههما معا نظرا الى ترتيبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان اعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه يحتاج الى الآخر ومن تقدم ما عليه من حيث ان الآخر يحتاج اليه كالاخوة مثلا فان اخوة زيدا مقارنة لاخوة عمرو ومتأخرة عنها متقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فن نظر الى احتياج الوجود الى الوجوب بحزم بأنه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا

يمكن ذلك وأجيب بان مرادهم بالعلة التامة هو المؤثر المستجمع بجميع شرائط التأثير والوجوب ليس معدودا منها فانه أمر مترتب على فعل العلة التامة والعلة نفس المؤثر بما له مدخل في التأثير وبالجملة المراد بالعلة التامة ما سوى الوجوب ولا مشاحة في الاصطلاحات الثالث انه حكمه وابعدم وجوب تقدم العلة التامة على معلوله وعلى تقدير وجوب سبق الوجوب يجب ذلك لان وجود المعلول متأخر عن وجوبه الذي هو اثر سائر أجزاء العلة التامة ومتأخر عنه الرابع ان قوله لكنهم حين قالوا الخ لا يكاد يصح أما اوله فلان جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب يشعل بمجموع المادة والصورة التي هي نفس المعلول فلو تقدم على الوجوب المتقدم على المعلول تقدم المعلول على نفسه وأجيب بان العلة التامة عبارة عن جميع العلة الناقصة مأخوذة فرادى من غير اعتبار اجتماعها فيما بينها وما هو وحدها والمعلول بمجموع المادة والصورة معروضات للاجتماع والوحدة الحقيقية لولم تكن كذلك لزم كون الشيء علة ناقصة لنفسه ومتقدما عليها لان أجزاء العلة متفرقة وهو بدعي الاستحالة لكن يشكل على هذا قولهم بعدم وجود تقدم العلة التامة كما لا يخفى وأما ثانيا فلانهم قالوا لو لم يتحقق الوجوب عند تحقق العلة التامة لا يمكن طرفا وجود المعلول وعدمه عند تحققها ثم استدلووا على بطلانه بلزوم الترجيح بالمرجح كما هو ولو أرادوا بالعلة التامة جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب لم يمكن لهم القول المذكور اذا كان المعلول مر كيا من المادة والصورة اذ على تقدير انتفاء الوجوب عند تحقق العلة التامة بالمعنى المذكور يكون المعلول بمنتهى العدم وقد يجب عنه بان المراد بجميع ما يتوقف عليه الممكن مجموع ما يتوقف عليه التأثير في الممكن فيكون المعنى أرادوا بالعلة التامة الفاعل المستجمع بجميع ما يتوقف عليه التأثير سوى الوجوب وقبسه ان الصورة ما يتوقف عليه التأثير في وجود المركب في وجود المحذور على ان الوجوب ليس معدودا من شرائط التأثير كما مر في الجواب عن الوجه الثاني اللهم الا أن يجعل استثناء منقطعاً (قوله والا فالمعلول يتأخر عن العلة لا بحالة) اعترض عليه بان العلة التامة اذا اشتملت على المادة لا يتصور تقدمها على المعلول وقد عرفت جوابه (قوله فن نظرا الخ) قال الفاضل الشريف هذا لا يقتضى أن يكون القول بسبق الوجوب غلطا باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا قال وللعقل أن يعتبر ههما معا ومن تقدم متأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولولم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبره فالقوم لما أرادوا كون

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

لان معانيها غير مستترة بيان لكون الاطلاق مجازا حاصله ان حقيقة الكتابة ما استتر منه المراد فهذه المعاني ظاهرة المراد من هذه الالفاظ والتردد في أمر خارج مثلا أنت بان ظاهر في معناه وانما المستتر هو متعلق البيئونة أهو قيد السكاح أم غيره فليس هو كتابة عن

المحدث لا يكون تمامها قديما لان القديم ان أوجبه في وقت معين يتوقف على حصول ذلك الوقت فلا يكون تمام ما يجب عنده قديما وان أوجبه في وقت معين فحدثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادثة فحينئذ لا بد من تلك الجملة أمور لا موجودة ولا معدومة فهي إما موجودات محضه وهي مستنده الى الواجب فيلزم ما قدم الحوادث أو انتفاء الواجب وإما معدومات محضه وهي لا تصلح عللة للموجود وأيضا وجود زيد متوقف على أجزاء الموجوده وإما موجودات مع معدومات وهذا باطل أيضا لان هذه القضية ثابتة وهي انه كلما وجد جميع الموجودات التي يقتصر إليها يدو جديده من غير توقف على عدم شئ اذ لو توقف على عدم محروم مثلا يتوقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمر

باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس الوجوب فلا يكونان معلولى علته واحده هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتها ولا ينافي تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر إليه وأيضا لا يخفى في أنه يصح أن يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضى السبق كما بين وجود النهار وإضافة العالم وان الوجوب والوجود على تقدير كونهما معلولى علته واحده لا يجب أن يكونا مضافين اللهم الا أن يعتبر وصف المقارنة وهو ليس يلزم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لا بد أن يشمل على أمر ليس بوجود ولا معدوم كالإيقاع الذي هو أمر إضافي مثلا وهذا قول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواظفة لانه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والافان استقل بالكائنية فوجوده والافان هي سفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بوجوده وتقرير الدليل

الوجوب محتاجا اليه جزوا بالبيبية وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم الجزم بها ولا العقل بما ناشأ الغلط بل هو كلام ضائع لا طائل تحته ههنا (قوله وقد نهناك على ان الوجود الخ) قبل التنبيه المذكور ليس بشئ لان الوجود لا يتوقف على ما يسمى بالوجوب لاني الذهن تصورنا وهو ظاهر اذ العقل وجود الممكن لا يتوقف على وجوده بل الامر بالعكس كما مر ولا في الخارج تحقيقا لا تحقق له فيه وجوابه ظاهر فان عدم تحقق شئ في الخارج لا ينافي توقف تحقق شئ فيه عليه كارتفاع الموانع وان أراد بقوله في الذهن أو في الخارج تحقق الوجوب في أحدهما فلا حصر لان توقف الوجود على نفس الوجوب واتصاف الممكن به لاعلى وجوده فان الصفة لا يلزم لها تحقق أصلا نعم يراد أن يقال قد اعترف في الابدان انه ليس جزأ من العلة التامة لكونه اعتبارا عقليا حاصل من نسبة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنها في الخارج غير متحقق واعترض على المصنف بذلك فكيف يجوز ان يكون الوجوب جزأ من العلة التامة وقد اعترف أيضا بان اعتبارها عقليا هذا وقد اعترض أيضا بان الاعتراف بان الوجوب أيضا أثر العلة التامة يكون معلولا لها وكل علة تامة فعلها ما لم يجب لم يوجد ولو كان اعتبارا عقليا فعين دليله فهو وجوب وجوب وينقل الكلام ويلزم التسلسل واعتبار وجوبات غير متناهية فان وجب تحققها أو اعتبارها جاء الاستحالة وان لم يجب بناء على ان لا قبل أن لا يعتبر ولذا قبل بعدم استحالة التسلسل في الاعتبار فقد وجد معلول بلا وجوب اذ لما كان اعتباريا فان شأنه أن لا يتحقق عند عدم الاعتبار ولكن أن تمنع استحالة التسلسل على تقدير اعتبارية الوجوب وان نقول الاعتباري مالا يكون موجودا لاما لا يثبت لا تخرا بالاعتبار العقل فان امتناع الممتنع اعتباري لكن الممتنع يتوقف به ولو لم يعتبره معتبر فتمل (قوله دون أن يقال وجد فوجب) قبل هذا مستدرك ذكره اذ لا فائل بتأخر الوجوب وان أريد الوجوب بشرط المحمول فهو متأخر بصح معه وجد فوجب وجوده وأنت خبير بان المفهوم من تقرير المصنف هو القول بتأخر ما حكم بتقدمه ولو باعترابين ولذا رده الشارح (قوله وان توقف المعية مع قوله وان الوجوب الخ) قبل ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضايقين بل ذكر المتضايقين على سبيل التمثيل وبيان تجوز اعتبار المقارن بين الشئين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى (قوله كالايقاع الذي هو أمر إضافي) ليس الخلاف في دخول الإيقاع في جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث والايكفي فيه التنبيه بل كونه مثلا ليس بوجود ولا معدوم فليقتهم (قوله وهي صفة غير موجودة الخ) ذكر الصفة لتحقق ماهية الحال فانها جنس لها وليس ينحصر في ذاتها في الخارج

الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمر او بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيه بر معدوما رذا لا يمكن لانه لا يصبر معدوما الا بعدم جزء من علته وجوده. بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا

يمكن عدم ضروريته بل لا يمكن وجوده بداتوقفه على عدم ضروريته كذا منافي زيد الموجود واما أن يكون لزوال عدمه مدخلا في زوال ذلك الجزء وزوال ذلك عدمه هو الوجود ونقصه وجوده بغيره على

وجوده بغيره قد فرضنا وجوده

زيد متوقفا على عدمه
عمر وقيل لم يتوقف وجوده
زيد على وجوده بغيره على
تقدير وجوده بجميع
الموجودات التي يقتصر
الها زيد هذا الخلف وإذا
ثبت القضية المذكورة
يلزم انه كما عدم زيد
لا يكون عدمه الا بعدم
شيء من تلك الموجودات
ثم هكذا الى الواجب
فيثبت على تقدير افتقار
وجوده كل ممكن الى شيء
يجب ذلك الممكن عنده
دخول ما ليس بوجوده ولا
معدوم في جملة ما يجب
عنده وجوده الحوادث فان
قيل

ان جملة ما يتوقف عليه وجوده بالحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجوده زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا الخلف وان لم يكن من جملة ما كان حدوثه زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجوده الممكن من غير ايجاد شيء اياه لانه لم يكن قبل الوقت ايجاد شيء وبعده لم يتحقق شيء آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وهذا يتدفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء والاخصر أن يقال لو كان المجموع قديما يلزم قدم زيد الحوادث لما من وجوب وجوده الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الاظهار انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويمكن أن يقال لو لم يكن في جملة ما يتوقف عليه وجود الحوادث أمر ليس بوجوده ولا معدوم لكان امام موجودات محضة أو معدومات محضة أو مكنية من الموجودات والمعدومات والانقسام باطله بانمرها أما الاول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل في طرف المبدأ الخيفة ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوماتي شيء من الأزمنة يلزم قدم زيد الحوادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته

الذوات يلزم استدراكها لخروجها بقوله لا موجودة ولا معدومة بناء على ان الامور القائمة بنفسها لا يتصور تحققها تبع التغييرها فلان كون الامور موجودة وقوله قائمة بوجوده لان القيام به معتبر في مفهوم الحال وان كان صفة المعدوم خارجة بقوله لا معدومة ثم الموجود الذي اعتبر قيام الحال أهم من أن يكون موجودا قبل قيام هذه الصفة به أو معه فاندريج في التعريف نفس الوجود على القول بأنه حال (قوله لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه) الانسب لتقرير المصنف أن يقول يلزم أن الوجود بلا ايجاد أصلا ممنوع لجواز أن يكون هناك ايجاد قديم مسمى بالتكوين يوجد به الحوادث في أوقاتها ولا نسلم أنه لا يتصور الايجاد في الماضي بدون حصول الاثر وان أراد أنه يلزم الوجود بلا ايجاد حادث فسلم ولكن لانتم الاستحالة على ان لزوم الوجود بلا ايجاد لا يختص بهذا القسم بل يلزم في القسم الاول أيضا اذ بعد حصول الوقت لم يتحقق ما يتوقف عليه الوجود شيء سوى الوقت فرضا (قوله وهذا يتدفع ما يقال الخ) قيل تقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز أن يستند اليها وجود زيد والالزام قدمه وهو ظاهر وان اعتبر بعدتها الوجود في وقت مخصوص فلنا ذلك الوقت وان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا كان حدوثه فيه رجحانا من غير مرجح لانه مسلم انه ليس من الجملة الموقوف عليها وفيه نظر اذ لو جعل لزوم قدم المستند الى القديم من مقدمات الدفع لكن في أصل المطلوب وهو ان جملة ما يتوقف عليه وجوده بالحادث لا يمكن أن يكون قديما بجميع أجزائه فالأقرب ان الاشارة في قوله وهذا يتدفع الى قوله بمعنى وجوده الممكن من غير ايجاد شيء اياه وما ذكر في بيانه فليست امله (قوله لا حاجة الى هذه المقدمات) يعني قوله وذلك لان جملة الى قوله خيفة

أنت طالق بل الطلاق
اليان يقع بموجب
الكلام نفسه من غير
أن يجعل كناية عن أنت
طالق (قوله والمراد
المستتر هو الطلاق) رد
بالمع بل هو بينونة وصلة
النكاح ولا نسلم انها
تعين طلاقا رجعيان لأن
كونها كناية لا يلزم
كونها مجازا عن الطلاق
لان الكناية قد تكون
حقيقة لانها تعدد المعنى
وقد تكون حقيفة فيها
وقد تحقق في خصوص بل
التجاد وكثير الرمادان
المراد حقيقة طول التجاد

(وهذا يتدفع ما يقال الخ) أقول ما ذكره سند المنع وتقرير المنع والسند اننا نختار ان وقت الحدوث ليس من جملة ما كان حدوثه زيد في ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح فلنا لانسلم لم لا يجوز أن يكون جملة ما يتوقف عليه وجوده الارادة القديمة التي من شأنها ترجيح ما شاء وتقرير الدفع ان الارادة القديمة من حيث كونها قديمة لا يجوز أن يستند اليها وجود زيد والالزام قدمه وهو ظاهر وان اعتبر بعلة وجوده زيد في وقت مخصوص فلنا ذلك الوقت ان كان من الجملة لم يكن المفروض تمام الجملة والا لكان حدوثه

وكثرة الرماد لكن لا يقتصر عليه بل يعبر عنه الى طول التمام وكثرة الاضياف وتحقق ذلك ان ألفاظ الكنايات كلها مشتركة معنوية من قبيل المشكاة فالقطع المتعلق بالنكاح فرد نوع ما يتعلق به المتعلق بالظهور والشركاء فلنا ان ذلك فاذ لم يذكر متعلقه احتمل كما يقال رجل كاذب

المزوم قوله لا يحتاجون الى هذا التكلف وانما كان تكلفا لانه ان اريد ان مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية واستتار مراد المتكلم بها كما في جميع الكتابات وان اريد ان ما اراد به المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فمنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبسطة مستترة واجيب بانهم فسروا الكناية بقوله هم هي ما استتر المراد في نفسه لا باعتبار محله لتوارد الاحتمالات عليه ومراد المتكلم من هذا الكلام هو اليبسوتة وهو ظاهر على ما صرح به صاحب التكميل بل لم ينقل قط الى معنى آخر لكن على وجه مخصوص في محل خاص فيه الاستتار فلا يكون كناية حقيقة وتحقيقه ان الفاظ الكتابات عوامل بحقائقها او بحقيقة ما استعملت فيه لان نحو جلت على ضاربك مجاز عن التولية والترك وهو باليبسوتة وكذا رهبتك لاهلك

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

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

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

لتعد حقيقة الهبة أعني التملك فهو مجاز عن رد ذلك وكذا البواقي وبهذا ظهر انه لا يراد بها الطلان بل اليبسوتة لانها هي معنى اللفظ الدائري في الافراد وهي متنوعة الى غلبتها وهي المترتبة على الثلاث وخفيفة كالترتبة على المعدومات

الى شئ فان المراد بها البينونة والحرمه والقطع لكن على وجه مخصوص وفي محل خاص فبسه الاستتار ورد بان البائن انما يكون كتابه عن
الطلاق الملزوم للبينونة لاستنباعه

الصدق والكذب الى
الموضوع له فيه لا يدل
على عدم ارادته والتصديق
ما مر من انه لا يراد به
الطلاق بل البينونة مثلا
وهي معنى اللفظ (قوله
استثناء من قوله فتطابق
الخ) يفيدانه كناية على
تفسير علماء البيان لانها
تحتل الاعتداد عن
النكاح والاعتداد لنعم
الله تعالى فان فوى الاول
تعيين طريق الانقضاء
لانه يقتضى سابقه
الطلاق نصحا للكلام
وبتعيين الاخف شرطا
لانقضاء عسلة البينونة
والدلالة على الزيادة وهذا
في المدخولة واما في غيرها
فلمانه مذكور جعله كناية
جعل مجازا عن كوني
طافقا اطلاقا لام الحكم
على العسلة وهذه
الاستعارة جائزة مطلقا
بلا خلاف ولما كان
الدخول شرطا للوجوب
العسلة لا يلزم تخلف
المعلول عن العسلة في
المدخولة وهو احسن مما
ذكره المصنف رحمه الله
اذ ورد عليه سوى ما ورد
ان شرطا اختصاص
المسبب بالسبب والعدة
لا تختص بالطلاق لانها
تابسه في أم الولد اذا

التي توقف عليها وجوده بقدمه فان كان العدم الذي يتوقف عليه وجوده ايضا قدما كانت العلة
بجميع اجزائه اقدمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجوده يد قلنا
نعم الا انه لم يرد بالضرورة على تقدير تركيب العلة من الموجودات والمعدومات التي عدمها ازلت ضرورة
استناده الى القديم واما الثاني وهو توقف وجوده على عدم عمره واللاحق اعني عدمه الحادث بعد
وجوده فلان عدم عمره وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجوده وعمره او بقاؤه اذ لو
وجدت علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجوده الممكن عند وجود
علته التامة فذلك الجزء الذي يحدث عدم عمره بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير
معدوما واما ان لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا او مر كيا من الموجود والمعدوم ولا يكون
زواله بزوال الموجود فقط لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم او بزوال كلا
الجزئين اعني الموجود والمعدوم وزوال المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا عبر عن هذا الشئ
بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا
محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل في زوال ذلك الجزء الذي بعدمه عمره بزواله او يكون
وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده او بقائه
ونقل الكلام الى ذلك الجزء بانه امام معدوم صار موجودا وسبق في الكلام عليه واما موجودا صار معدوما
وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال
وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجوده زيد وتوقفه على المحال مع ان الكلام في زيد الموجود واما الثاني

(قوله ضرورة استناده الى القديم) فانه اذا لم يكن ذلك البعض قدما على تقدير الاستناد لم اما التسلسل
في الحوادث او انتفاء الواجب وتختلف المعلول عن علته التامة وكل منها باطل واما توقفه على عدم
حادث فهو خلاف المفروض لان اعدام الحادث اذا كان موقفا عليه لذلك البعض يكون موقفا عليه زيد
الحادث ايضا لان علة العلة علة (قوله مما يتوقف عليه وجوده وعمره او بقاؤه) اشارة الى ان علة
الوجود قد تكون غير علة البقاء قال في شرح المقاصد ما يفيد وجود شئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار
الى امر آخر كالشمس يفيد ضوءه المقابل وبقائه وقد يفيد بقاءه الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة
الحادث غير علة البقاء كما ساء النار تفيد الاشتعال ثم يفترقا بقاء الاشتعال الى استدامة المعاسة
واستمرارها بتعاقب الاسباب (قوله لانه حينئذ يصير القسم الاول بعينه) ارادهم لذات وجه اقتصار
المصنف في بيان حال الجزء الذي بعدمه عمره بزواله على كونه موجودا محضا وعلى كون زوال العدم له
مدخل في عدمه لخاصله ان زوال الجزء المركب من الموجود والمعدوم اذا كان زوال ما هو موجود من جزائه
صار بعينه القسم الاول في وجه البطلان أي يكون ما يدل على بطلان القسم الاول بعينه دالا على بطلانه
ولم يرد انه يلزم ان يكون ما فرضناه من كيان الموجود والمعدوم موجودا محضا لا مر كيا حتى يرد عليه ان
زوال المركب بانعدام جزئه الموجود اذا كان منافيا لكونه من كيا يكون زواله بانعدام جزئه المعدوم منافيا

كما سبق فلما لم يجز ان يكون مسبوقا بعدم تعين بالضرورة القديم قال (فان قيل الكلام انما هو على تقدير
حدوث الخ) اقول هذا اشارة الى قول المصنف فيكون بعضها حادثا حينئذ ان لم يدخل الخ قال (ما يتوقف
عليه وجوده وعمره او بقاؤه الخ) اقول هذا مني على ان يكون علة الوجود مقابرا لعلة البقاء على ما قل في
شرح المقاصد ان ما يفيد وجود شئ قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر آخر كالشمس تفيد ضوءه المقابل
وبقائه وقد يفترقا بقاءه الى امر آخر وهذا ما يقال ان علة الحادث غير علة البقاء كما ساء النار تفيد

اعتقت والجواب بان ثبوتها فيها الوجود سبب ثبوتها في الطلاق وهو الاستتار لا يدفع عدم
الاختصاص (قوله وان كان قبله ثبت الخ) يدل على انه لا يكون كناية وذلك على تفسير البيهقيين واما على تفسير الاصوليين فهو كناية
وهو

أيضا الاستمرار المراد منه ووجه عدم كونه كناية على الاول بأنه لاجهته فلا قضا، واردة حقيقة الامر بعد الاقرار بالانتقال منه الى الطلاق لأن طلاق غير المدخولة لا يوجب العدة ورد بان الكناية لا تنوقف على امكان

كأنه صاحب الكشاف
 (قوله رد عليه) أوجب
 عنه بان الشرط في ذلك
 هو اختصاصه بالسبب
 ليحقق الاتصال من
 جانبه أيضا كاختصاص
 الفعل بالاختيار والخبر
 بالغيب ونحو ذلك
 والاعتداد شرعا بطريق
 الاسالة يختص بالطلاق
 لا يوجد في غيره الا بطريق
 التبعية والشبهة كالموت
 وثبوت حرمة المصاهرة
 وارتداد الزوج وغيرها
 وقد عرفت ما فيه على انه
 لا ينتهز به - وباعلى
 مذهب القائلين
 بالقاعدة التي ذكرها
 المصنف في بحث المجاز
 والاراد مبني عليها ولا
 يستقيم على مذهب أبي
 يوسف ومحمد رحمهما الله
 في ان المجاز خلف عن
 الحقيقة في الحكم اذ هو
 لا يتعد بحكم الاصل اذ
 لا يمكن وجوب العدة
 شرعا قبل الدخول فضلا
 يصلح أن يكون خلفا عنه
 كما في عين الغموس فانها
 لما تنعقد لا يجاب حكم
 الاصل وهو البرم تنعقد
 لا يجاب حكم الخلف وهو
 الكفارة وكذا في قوله
 لعبد الا كبر من سنا
 حيث لا يتعد لحكم

وهو أن يكون لزوال العدم مدخل في زوال الجزء فلان زوال العدم وجوده ونقصه وجوده بغيره فيكون وجوده بعد تحقق مجموع ما يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجوده بغيره ضرورة توقفه على عدمه محروما والموقوف على زوال جزءه علقته الموقوف على وجوده بغيره هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بغيره الموجود لا يقال لم لا يجوز أن يكون وجوده بغيره من جملة تلك الموجودات لاننا نقول لو كان وجوده بغيره من جملة تلك الموجودات التي فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء متحققا لانه عبارة عن وجوده بغيره فيكون زوال ذلك الجزء الذي فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدمه ضرورة انتفاء جزءه ما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجوده بغيره ضرورة وجوده علقته التامة بجميع أجزاء الموجودات والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع الموجودات التي يتوقف عليها وجوده ولم يوجد زيد والحادث بناء على توقفه على عدم شيء فرضناه محروما وان ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التي يفترضها على عدم شيء ما ثبت قولنا كما وجد جميع الموجودات التي يفترضها وجود زيد وجد زيد وهي القضية التي ادعينا ثابته وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كماله لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التي يفترض وجوده اليها بل لا بد من عدم شيء منها وهذا معنى قوله كماله عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات التي يفترضها وجوده ثم تنقل الكلام الى عدم ذلك الشيء بأنه لا يكون الا بعدم شيء مما يتوقف عليه وجوده وهم جرائي أن ينتهي الى الشيء الذي لا يكون بينه وبين الواجب واسطة لعدمه لا يكون الا بعدم الواجب وهو محال وهذا تقرير بالدليل على امتناع تركيب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب لزوم وجود الحادث عند وجود جميع الموجودات التي يفترضها اليها من

له فليتأمل (قوله فلان زوال العدم وجوده الخ) اعترض عليه بان زوال العدم صفة لعدم والوجود صفة له وجود فلا يكون زوال العدم عين الوجود غاية أن يكون مستلزما له ولا يلزم من علية الملزوم علية لازمه فلا يثبت حينئذ أن يكون وجوده بغيره من جملة ما يتوقف عليه وجوده بغيره من الموجودات فلا يلزم الخلف المذكور وأوجب بما حاصله ان قوله زوال العدم وجوده من قبيل المسامحة والمقصود ان علية زوال العدم يؤل الى علية الوجود وكذا الكلام في قوله عبارة عن وجوده بغيره وذلك لان الشيء ربما يكون علة لشيء بوجوده في نفسه أو لغيره وقد يكون علة له بعدمه كذلك وقد يكون علة بكل منهما كالعبد وأما كون الشيء الموجود علة لشيء بعدمه لا يوجد في العلة قبله العقول ولم يقل به من له أدنى تمييز فضلا عن الفحول (قوله الموقوف على وجوده بغيره) الذي فهم مما سبق ايحاده وجوده بغيره مثلا هو زوال العدم والذي حكم ههنا بتوقفه عليه هو زوال المعدوم الذي هو الجزء من العلة فلا بد ان يقع بين كلاميه (قوله وتنعكس بعكس النقيض الخ) هذا مبني على انعكاس الموجبة الكلية بعكس النقيض كنفسها والمتأخرون بأبوابه الا ان المحققين أثبتوه على ان عدم الكلية للخلف في بعض المواد المنصوصة لا ينافي الاستدلال في مادة جزئية ليست من مواد الخلف ولا يشير في بناء الاستدلال عليه فتأمل (قوله أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أوجب عنه بان الدليل الذي دل على عدم توقف الحادث على عدم شيء

الاشتغال واستدامة المعاسة واستمرارها بتعاقب الاسباب قال (وفيها بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية الخ) أقول توجه ان المراد بعدم الموقوف عليه في قوله من غير أن يبقى موقوفا على عدم

الابوة فلا يتعد لحكم الحربة (قوله وكذا استبرئ) لانه صريح فيما هو المقصود من العدة وهو تعسف براءة الرحم الا انه يحتمل أن يكون ذلك القول منه لا بقاعه الطلاق عليها فتقع أو لارادته ابقاعه اذا علم خلوه عن الولد فلا يقع فلا بد من التمسك بقيد الطلاق

بالاقتضا أو بالتجاوز على ما هو ويجب كونه مجازا في المدخولة إذا كانت صغيرة أو آيسة بناء على توهم اشتراط امكان المعنى الحقيقي (قوله)

البيان لان قوله فنطلق
منفرد على قوله فيراد
بالباين معناه وتفرعه
على قوله وتبين بموجب
الكلام غير ظاهر ولا
يصح في أنت واحدة بل
هو من قبيل المحذوف
لكنه كناية باعتبار
استنار المصدر وكونه
كناية لاحتمالها أن
تكون نعتا لمصدر
محذوف معناه نظيفة
واحدة فاذنوا مع
الوصف فكأنه قاله ويحتمل
غيره نحو أنت واحدة
عندي أو في قومك مدحا
وذما فقد ظهر ان الطلاق
في هذه الاقفاط الثلاثة
مقتضى كما هو في اعندى
واستبرئى رجلا لانه يقع
شرطها فهو ثابت
اقتضا ومذهري واحدة
ولو كان مظهرا لا يقع الا
واحدة فبالمضمر أولى
لكونه أضعف منه وفي
واحدة ان صار المصدر
مدكورا بذكر صفته
لكن التنصيص على
الواحدة يمنع ارادة
الثلاث لانها صفة
للمصدر المحذوب بالها
فلا يتجاوز الواحدة
والقول بان في جعلها
صفة لمصدر محذوف
نكلا لا حاجة اليه بل

غير ان يبقى موقفا على عدم شئ وهذا لا يجب عدم تركيب علته التامة من الموجودات والمعدومات
بل واز أن يتركب منها ويكون وجود جميع الموجودات المقتضى اليها مستلزما لعدم الذى له مدخل في
العلية ولا شأن ان لعدم المانع دخلا في علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة توجب لزوم وجود زيد
على جميع أوضاع المقدم وتقديره فيثبت على تقدير أن لا يتحقق شئ من الاعدام التي جعلتموها داخلة
في العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم
وهو ممنوع لجواز أن يكون المقدم أعنى وجود جميع الموجودات المقتضى اليها مستلزما لتلك الاعدام
بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يقتضيه هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام تلك
الحوادث لعدم الذى له مدخل في العلية بان يقال ذلك لعدم الذى فرض لازما لتلك الموجودات ان كان
عدمها سابقا يكون أزليا قبله قدم الحادث وان كان عدمها لاحقا فلا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه
وجود عمر أو بقاؤه الى آخر الدليل على انه يلزم أربية ذلك لعدم اللاحق لان تلك الموجودات قديمة
لاستنادها الى الواجب كما ذكره واللازم للقديم أزلى اذ اللازم لا يتأخر عن الملزوم زمانا بل يلزم أن يكون
الوجود السابق على ذلك لعدم اللاحق سبقا زمانيا على تلك الموجودات القديمة بل على الواجب تعالى
عن ذلك وهذا ظاهر لزوم ما هو فساد مع انه يلزم قدم الحادث على هذا التقرير أيضا (قوله ولا شأن لعدم
المانع دخلا الخ) فيه بحث لجواز أن لا يتصور هنالك مانع من التأثير فحتاج الى عدمه وبؤده تجوزهم
بساطة العلة التامة ويمكن أن يقال الكلام مسوق على ان الواجب مختار لا موجب والتجاوز المذكور
شئ لعدم الذى بعد بالاستقلال من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث كالموجودات وهو لا يجب عدم
ترك علته التامة من الموجودات المستقلة والمعدومات التابعة لتلك الموجودات بحيث لا تعد أمرا
مستقلا لجواز أن يتركب من الغير يقين ويكون وجود الموجودات مستلزما لعدم له مدخل في العلية
فبالنظر الى تبعية لعدم وعدم استقلاله في توقف الغير عليه صح قوله من غير أن يبقى موقفا وبالنظر الى
انه لازم للموجود بحيث لو اتنى اتنى الموجود له مدخل في العلية صح ان يعد من جملة العلة التامة هذا غاية
ما يتكلف في توجيه كلامه لكنه بعد غير صحيح لان الدليل الذى دل على عدم توقف الحادث على عدم
شئ بعد لزوم وجوده عند وجود جميع الموجودات التي يقتضيه هو اليها يدل بعينه على عدم جواز استلزام
تلك الموجودات لعدم الذى له مدخل في العلية بان يقال ذلك لعدم ان كان أزليا يلزم قدم الحادث وان كان
لاحقا بان كان عدم عمر ومثلا فلا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمر أو بقاؤه الى آخر الدليل
فالصواب في الاعتراض على المصنف أن يناقش في ثبوت القضية بان المراد بالوجود في قوله وجود جميع
الموجودات ان كان الوجود المحض ليتحقق بواسطة بينه لم يصح المقدمة التي هي ههنا أصل المدعى فيؤدى
الى ابطال الاصل بالفروع وأيضاً يلزم أن لا يتوقف وجود الحادث بعد وجود الجميع على عدم المانع ولا
شأن ان يقدمه دخلا في علة الحادث كما يصح به الشارح وان كان نقيض عدمه ليكون الموجود بمعنى
المتحقق في الخارج والمعدوم بمعنى غير المتحقق فيه اتنى الواسطة بين ما مخالفة القضية المقدمة باعتبار آخر
لان مبنى المقدمة على ثبوت الواسطة ولزم أن لا يتوقف وجود الحادث على شئ من الإيقاع والايجاد
وتعلق الارادة ونحو ذلك لانها ليست موجودة في الخارج كما يصح به الشارح وأيضاً يلزم اللازم الاول
وهو عدم التوقف على عدم المانع نعم ههنا قضية لامرية في ثبوتها وهي قولنا كلما اجتمع جميع ما يتوقف
عليه وجود الحادث وجوده من غير توقف على أمر آخر والا لم يكن الجميع جميعا فان صدرت العبارة

المتمم انها مفردة عن الزوج ساقط لانه لا بدق الاحتمال والتطبيق بالمصدر شائع كافي قول
المغيرة بن شعبة لتسائه الاربع أنهن حسنات الاخلاق ناعمات الاطواق طوبلات الاعناق اذهبن فانتن الطلاق وفي قول الشاعر
ومنع

باهندان زرفی (۷) فالرفق بمن * وان تخرقی (۷) فالخرق أشام * فانت طلاق والطلاق مرجمه * ثلاث ومن يخرق أعق وأظلم
قبيني بها ان كنت غير رفيقة * فالامرئ بعد الثلاث مقدم (قوله ثم ۱۳۳ ان زاد الوضوح) بدل على ان

الظاهر يعتبر فيه عدم
السوق له لان اتيانه بشم
الدالة على تفاوت الرتبة
بقيدان السوق المذكور
منتهى فيما يزيد عليه
الوضوح أعنى اللفظ
الذي ظهر منه المراد
وعلى هذا ففس البواقي
فتمكون الاقسام متميزة

متباينة غير متداخلة
في الوجود فلا يردان
ظاهرا تشبيها لم يعتبر في
كل سابق من الاقسام نفي
ما هو معتبر في اللاحق
منها ونظرة فيما يأتي من
التقبل من ان الفرق بين
المفسر والمحكم ان الاول
قابل للنسخ والثاني غير
قابل له وقوله تعالى فسجد
الملائكة وقوله ان الله
بكل شئ عليم سوا في
قبول النسخ وعدمه
يدل على انه يشترط في
الظاهر عدم كونه مسوقا

للمعنى الذي يجعل ظاهرا
فيه وكذا في البواقي
(قوله ثم ان زاد حتى سد
الخ) مخالف لما اعتبره
نحو الاسلام وغيره في
الحكم من زيادة القوة
دون الوضوح وهو
المناسب للحكام وعدم
احتمال النسخ ولاه لما
بالغ المفسر من الوضوح
الى حد لا يحتمل غيره

و يمنع عدم تحقق اللزوم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما لا يدخل له في اثبات المطلوب
ويمكن تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع
معدومات لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المنقتره
اليها المستندة الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ
مما يقتضيه هو البسه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محال مع ان الكلام في زيد
الحادث المسبوق بعدم واسمالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تنافي الامكان بالذات لكن
لاخفاء في انها تنافي الحدوث الزماني وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود

بناء على الايجاب (قوله في اثبات المطلوب) لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع
معدومات واذا ثبتت تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بالتوقف على الالتجاء الى عكس القضية
(قوله ويمكن تقريره الخ) أي يمكن تقرير الدليل على امتناع ركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات
بوجه يكون لقوله واذا ثبتت القضية الخ يدخل في اثبات المطلوب قبل وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على
ثبوت تلك القضية ويذكر ابتداء عكسها وما يلزم العكس ثم اعترض عليه بان القضية ليست بضرورية
فان لم يذ كر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس لانها بعد ثبوتها تستلزم العكس لا قبله وان ذكر كان ذكر
العكس عبثا لا يدخل له في اثبات المطلوب الا ان وأنت تخبر بان حاصل التقرير الثاني ان العلة لوزر كبت
من الموجود والمعدوم لزم استمالة عدم زيد لان القضية المذكورة تنعكس الى قولنا كلما عدم زيد الخ
ومن البين ان الاستمالة بهذا الوجه لا يمكن بدون اعتبار الانعكاس بخلاف التقرير الاول فان حاصله كما
هو الظاهر من سياقه ان علة الحادث لو كانت مركبة من الموجود والمعدوم لم يكن وجود جميع الموجودات
التي يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما له لتوقفه على المعدومات مع انه مستلزم له لثبوت القضية
المذكورة ولا شأن ان هذا التقرير لا يتوقف على ذكر الانعكاس في اثبات المطلوب ونزوم الاستدلال في
التقرير الثاني من ملاحظة كون القضية المذكورة ممكنة الدلالة على المطلوب بدون اعتبار الانعكاس
بان يستدل عليه بالطريق الاولى (قوله وهذا التقرير يدل الخ) أي يدل على كل من الامرين بخلاف
التقرير الاول فانه لا يدل على الامر الاول أعنى بطلان كون علة الحادث موجودا محضا كما عرفت من

المذكورة ههنا عن التفات وجب ان نؤول بما ذكره يحمل قوله وهم وجد جميع الموجودات على التغليب
لكنه لا يكون موافقا لغرض المصنف رحمه الله على ان هذه القضية لا يتوقف عليها اثبات المطلوب
لجواز ان يقال ابتداء لا يجوز ان تتركب علة الحادث من الموجودات والمعدومات لان الموجودات
المحصنة مستندة الى الواجب وعدم المعدوم ان كان سابقا كان أزليا فيلزم أزلية الحادث وان كان لاحقا
فان كان عدمه محرورا مثلا الخ قال (وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة الى قوله مما لا يدخل له في
اثبات المطلوب) أقول لان المطلوب ان علة الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات واذا ثبتت
تلك القضية بالوجه المذكور ثبت المطلوب بالتوقف على الالتجاء الى عكس القضية قال (ويمكن تقريره بوجه
آخر الخ) أقول يعني يمكن تقرير الدليل على الامتناع المذكور بوجه آخر يكون لقوله واذا ثبتت القضية
الخ يدخل في اثبات المطلوب وحاصله ان يطوى ذكر الدليل على ثبوت القضية ويذكر ابتداء عكسها وما
يلزم العكس وفيه بحث لان القضية ليست بضرورية فان لم يذ كر ما يدل على ثبوتها لم يصح ذكر العكس

أسلاف قد استوفاه وماذا بعد الكمال الا النقصان نعم ردا بقوة بواسطة تأكيد دوناً بيد رفع عنه احتمال النسخ (قوله انما البيع مثل الربا
الخ) على طريق المبالغة فانه قد بلغ من اعتقادهم في حل الربا واستنطابته انهم جعلوه أسلافاً قالوا في الخ حتى شبهوا به البيع (قوله

فانكسر وما يطالب لكم الخ) مثال آخر الا انه يكون ظاهرا باعتبار اللفظ ونصا باعتبار لفظ آخر على خلاف الاول فانه مثال لهما من دون
الاقسام حيث يدل الكلام

الواحد بعينه ظاهرا على حل البيع وحرمة الزنا ونصا في التفرقة بينهما لكونه

موقوف لهما (قوله لان

الحل قد علم الخ) أورد

عليه بانه انما يتم لو كانت

هذه الآية متأخرة

التزول عما في مبدأ أصل

الحل كقوله وأحل لكم

ما وراء ذلك ورد بانه

لا شك في ان الآية

ظاهرة في حل النكاح

سواء كانت متأخرة أو لا أما

على الاول فظاهر وقد

اعترف به وأما على الثاني

فـلأنه لو كان نصا لزم

التكرار في الآية

الثانية لانها موقوفة

ليبين حل النكاح

والإفادة أولى من الأعادة

وتحقيقه مذكروه بعض

المحققين ان هذه الآية

لم تنسق لبيان نفس الحل

لأنه عرف من غيره ما قبل

نزولها كتابا وسنة بل

سبق لبيان حل العدد

الزائد على أصل الحل

وقوله مني وثلاث ورباع

خال مما طاب فيكون

قيدا في العامل وهو

الإحلال المفهوم من

فانكسر واقتدل على قصر

ذلك الحل على عدد منته

الى أربع مخير فيهن بين

التفريق والجمع ولولا

انها سبق لبيان العدد

الحل لأفادت حرمة

الواحدة أيضا بناء على

العلة لا يكون علة للحادث موجودا محضارا لا موجودا مع معدوم فان قلت لم لا يجوز أن يكون من جملة
تلك الموجودات فاعل بالاختيار بوجوب الحادث أي وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب
المعلول عند وجود العلة في أي وقت أو بعد المختار ذلك الحادث اما أن يتحقق قبله جميع الموجودات
التي يفتقر هو اليها يسمى ارادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجب الحادث فيلزم التوقف واما أن لا يتحقق
فينقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجب عدمه لا بد أن يكون عدمه من شيء من الموجودات
التي يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا
السؤال بان العلية تقتضي شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحا بلا مرجح وانه يكون
وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شأن للموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يقتضي من

تحقيق حاصله فتأمل (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان هذا السؤال ليس
معارضة ولا مناقضة ولا نقضا جالبا ولا نعتاق له بما سبق من الدليل على بطلان الاقسام الثلاثة كيف
وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز الخ وقد
يجاب بان هذا استدلال بوجه على قوله في أول البحث فيلزم أن لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما في
شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لان اسم الملازمة المذكورة لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض
فاعلا بالاختيار بوجوب الحادث أي وقت شاء فلا يلزم عدم الحادث ثم السؤال المستفوع فيما مضى كان
نفس الارادة القديمة ومنهجها على قوله وان لم يكن من جملتها الخ وفي هذا بذات المختار والفرق ظاهر
(قوله بوجوب الحادث أي وقت شاء) قيل فيه تسليم لاصل المدعى وهو دخول الاضافي وهو لا يجادل في علة
الحادث وليس بشيئ مما سبق من ان المدعى كونه ليس بوجود ولا معدوم ولا دخوله في علة اليجاد عند عدم
شيء من الموجودات اذ الفرض عدم دخول غير الموجود في جملة ما يتوقف وجود الحادث فعدم تحقق شيء
من تلك الجملة لا بدوان يكون لعدم موجوده يفتقر وجود هذا اليه وهو ظاهر (قوله ولا شأن للموجب
الخ) يعني لما كان مبنى الكلام على وجوب وجود المعلول عند وجود العلة لزم أن لا يدخل فاعل بالاختيار
في تلك الجملة بل يكون الفاعل موجبا لان المناسبة بينهما أشد وقوله فلا يقتضي الخ تعليل لكون الموجب

لانها بعد ثبوتها يستلزم العكس لاقبله وان ذكر كان ذكر العكس عبثا لا يدخل له في اثبات المطلوب كما ذكر
الآن قال (فان قلت لم لا يجوز أن يكون الخ) أقول هذا استدلال بوجه على قوله في أول البحث فيلزم أن لم
يكن بعض تلك الموجودات معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث فكانه قال لان اسم ان بعض تلك
الموجودات لو لم يكن معدوما في شيء من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث لم لا يجوز أن يكون ذلك البعض فاعلا
بالاختيار بوجوب الحادث أي وقت شاء ولا يلزم عدم الحادث ثم الفرق بين هذا السؤال الذي أشار اليه بقوله
في أول البحث وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون الخ ان منشأه هذا ما ذكرنا من قوله وان لم يكن من
جملتها كان حدوث زيد الخ وأيضا السؤال في الاول بنفس الارادة القديمة وفي هذا بذات المختار فكيف بينهما
فتأمر بطلان ما نقل عن الفاضل الشريف بان هذا السؤال ليس معارضة ولا نقضا ولا نعتاق له بما سبق
من الدليل على بطلان الاقسام الثلاثة كيف وقد صرح فيما مضى بعدم وروده على الدليل المذكور حيث
قال وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه الارادة التي من شأنها ترجيح ما شاء متى
شاء فتدبر فاستقم قال (قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول الخ) أقول فيه بحث لانا نختار
الشيء الثاني من التردد وقوله ننقل الكلام الى ذلك البعض الذي لم يوجب عدمه الخ قلنا اذا كان

الموجب

ان التقييد بالحال يوجب القصر (قوله ولا يكون ذلك الشيء واجبا) احتراز عن مثل قوله عليه

ان الصلاة والسلام أدراع عن كل حرمة اذ كان لا يجاب المقيد والمقيد كما هما فان قبل الاصل في الامر الوجوب فلوصرف عنه معارض

لا يكون لفظ فانكحوا من قبيل الظاهر قلنا المجاز اذا انضمت اليه فربنه واضحة كان المراد مفهوما واللفظ فيه ظاهرا وثالث الفريضة انه فوض امر النكاح الى طيب نفس مخاطبين على خلاف امر الوجوب فانه

الملائكة كلهم) قد يقال
المفسر في هذه الآية هو
قوله الملائكة كلهم
أجمعون من غير نظر الى
قوله فوجدوا الاقسام
الاربعة متحققه فيها فان
الملائكة جمع ظاهر
العموم بقوله كلهم
ازداد الوضوح فصار
نصا وبقوله أجمعون
انقطع احتمال التخصيص
فصار مفسرا وقوله
فوجدوا اخبار لا يحتمل
التدخ فيكون محكما
واعترض عليه بانه
لا يصلح مثلا للتفسير
لانه استثنى منه ابليس
فيكون محملا للتخصيص
وبانه لا معنى لتدخ معنى
اللفظ المفرد لانه لا يتصور
الافى كلام دال على حكم
وأجيب بان الاستثناء
ليس بتخصيص على انه
منقطع لان ابليس كان
من الجن وبان كون قوله
فوجدوا محكما بالنظر الى
أخذه مقيدا بجماعه
وهذا عينه بمنزلة قوله
تعالى فانكحوا ما طالب
لكم الآية فانه ظاهر
في نفسه نص باعتبار
قيده ولكن يبيح ان
المعتبر في المحكم أن يكون
عدم الاحتمال باعتبار
ما تضمنه من اللفظ

الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذا دخلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد
على تقريره وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من أن يدخل في جملة ما يتوقف عليه الحادث أمر ليس
بوجود ولا معدوم وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث
الحركات الفلكية على انها أزلية وعدم كل سابق منها معدول وجود الا لاحق والكل مستند الى الواجب من
غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير فار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا لارتفاع شئ من الموجودات
التي تفتقر هي اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركيب علل الحوادث
من الموجودات والمعدومات ولا يلزم ثبوت أمور لا وجود ولا معدومه أوجب بانه لا يتصور الحركة الا
بالكسر أشد مناسبة بالموجب بالفتح (قوله وضعف هذا الكلام غنى عن البيان) لانه كلام اقناعي كيف
والمناسبة التي تدفع الترجيح بالامرجح ويستلزم سببها العلة المعلول هي التي يحصل عندها وجوب المعلول
ولاشك انما كما يكون في الموجب تكون في المختار (قوله فان قلت لم لا يجوز الخ) حاصله ان القضية المذكورة
وعكسها انما يتبين اذا كان علة الحادث ممكنة البقاء دائما وهو ممنوع لجواز أن يكون من جملة الحركات
الفلكية التي يمنع بقاؤها الذات الا بشئ آخر فلا يثبت الاصل ولا العكس (قوله على انها أزلية) اعترض
عليه بان المنع يتم بمجرد كون العدم الا لاحق للحركة بما الذات لا لعدم شئ من علته التامة وكذا عدمها
السابق فان الحركة لا يمكن وجودها في الازل لا متحصلا وهو ظاهر ولا نوعا لوجوب نهاى جزئياتها
بالطبيقي وأجيب بان الحركات الفلكية لو لم تكن أزلية لم يصح استنادها الى الواجب القديم لما تقرر
من ان الحادث لا بد في علته من أمر حادث فالتعرض لازيلتها التصحيح وجوده لا لا تصحج عدمها فان المعد
كان له مدخل في وجود الحادث بعدمه كذلك له مدخل فيه بوجوده (قوله وعدم كل سابق منها معدول وجود
اللاحق) اطلاق المعد على نفس العدم مما يحتمل لان المعد في المشهور لا يجامع وجود المعلول والعدم
الطاري الذي هو المعبر في وجود المعلول يجامع وجود الا لاحق فالمعد ونفس السابق لا عدمه (قوله
ف يرتفع لامتناع بقائها) قيل عليه هذا الامتناع لا يجوز أن يكون بالغير اذ يستلزم امكان البقاء لذاته
واحتياجه في زواله الى زواله بطل وجوده فلا يبطل تلك القضية وعكسها يكون الحركة من جملة تلك
الحوادث فتعين أن يكون بالذات فيلزم انقلاص الممكن ممنعا وأجيب بان الممتنع مالا يقبل الوجود
أسلاف عدم قبول الممكن الوجود المستعمل لا يخرج عن حد الامكان بؤيده وقوله أزلية الامكان لا يستلزم
امكان الازلية وأما اعتراض الشريف على هذا في شرح المواضع فقد ذكرت في حواشيه جوابه فليطلب

الدال على الدوام والتأنييد كما في قوله عليه السلام الجهاد ما س الى يوم القيامة لا باعتبار محل الكلام بان يكون المعنى في نفسه مما
لا يحتمل التبديل وذلك لان الاحكام انما هو باعتبار زيادة القوة او منبذ الوضوح في الكلام (قوله اقولوا المشركين الخ) فان قيل هو

لا يحتمل النسخ لا انقطاع الوحي فلا يصلح مثالا للمفسر فالتام المراد ان يحتمل اللفظ في نفسه لا بالنظر الى غيره بان يكون المعنى مما يحتمل التبديل ولا يكون النظم

منضمه من المأرب فمع هذا الاحتمال وليس المراد انه يحتمل في زمان الوحي وأما

بعده فلا شيء من الوحي
يحتمل النسخ اذا انقطع
احتمال النسخ قد يكون
لذات المحكم بان لا يحتمل
التبديل عقلا كالآية
الذات على الاخبار من
ذاته تعالى وصفاته العلى
ويسمى ذلك محكما لذاته
وقد يكون لانقطاع
الوحي كافيها يحسن فيه
فيسمى محكما لغيره فانه
ليس بشئ اذا الغرض من
البحث في هذا المقام تمييز
الاقسام وبيان تفاوت
الاحكام فلا احتسالم
المعتبر وعدمه انما يكون
في نظر الفقيه وذلك أمر
مستمر بعد انقطاع
زمان الوحي وان تعرض
عصر النبوة ومن زعم
ذلك انما اشبهه عليه
احتمال ورود النامح
وعدمه (قوله لانهم ان
أرادوا قبول النسخ)
هذا التردد اغما هو
للاستظهار والاقلا يجوز
ارادة الشق الثاني لان
المعتبر في المحكم والمفسر
أن يكون الاحتسالم
بالنظر الى ما تضمنه
الكلام من اللفظ الدال
على التأيد والدوام بعد
تحمل أصل الكلام
(قوله عند التعارض)
مثال تعارض الظاهر

بان يوجد أين كونه في مكان أو وضع فينبغي عدمه ويحدث أين أو وضع آخر فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبه بقاءه فلا يحدث سره أسلافها ماهية الغير القارة لان يكون أثرها للموجب والذات التي يمنع زوالها كيف نوجب أن لا يجب زوالها فان قيل الذات تكون عادة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة آيت ماهية محققة والالم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هي ماهية اعتبارية تركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدث كون آخر فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتعدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون في طبيعة الافراد امتناع البقاء وفي طبيعة المطلق امکان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على شئ واحد في الامكان والامتناع وهما طبيعة كل فرد تنقضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا اقراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله وهو لا يدفع مذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية الى الابدانية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم آخر وقد يستدل على

منها (قوله فالأين أو الوضع الأول ممكن البقاء) أراد بالاول الابن المسترور والوضع المسترور ووجوده للمحرك ضرورة فيلارد ان الحركات الفلكية اذا كانت ارضية لم ينصو وضع أول فضلا عن بقائه واعتراض عليه بان الابن أو الوضع الأول وان كان ممكن البقاء نظر الى ذاته لكن جاز أن يمنع بقاءه بالغير فلا يلزم من استناده الى الواجب وجوبه بقاءه حتى يمنع حدوث الحركة وأجيب بان الابن أو الوضع الأول اذا استند الى ذات الواجب لم ينصو وامتناع بقاءه لا بالنظر الى ذاته كإسائه المعترض ولا بالنظر الى غيره لان ذلك لا بد أن يكون بزوال شئ مما يتوقف عليه وجوده بالزمان الثاني وذلك ممتنع اذ قد فرض ان علته ذات الواجب وحده وان فرض استنادهما الى الغير لم يتصور استناد الحركة الى ذات الواجب أيضا اذ لا بد في الحركة من زوال علة الابن أو الوضع الأول وفيه نظر اذ ليس المفروض الا ان العلة المؤثرة في الابن أو الوضع الأول هو الواجب تعالى وحده وهو لا ينافي أن يكون التأثير مشروطا بشرط واجب الزوال وأيضا لا يلزم من كون الواجب تعالى وحده علة مؤثرة في الحركة عدم توقف التأثير على زوال علة الوضع أو الابن وهذا ظهر مما في قوله في ماهية الغير القارة لان يكون أثر الموجب (قوله علة لمطلق الحركة) فيه بحث لانه لا يوجد للطبايع فلا يمكن أن تعال طبيعة الحركة المطلقة بشئ وان فرض انها ماهية محققة واعلم ان المتحقق من الحركة عند الفلاسفة القائلين بان الحركة السرمدية سالحة للمتوسط بين جانبي القدم والحدث باعتبار جهة استمرارها وحدثها هو الحركة بمعنى المتوسط وهو في كل متحرك واحد بالتحقق لافراد له وأما الحركة بمعنى القطع فلا تحقق لها ولا لافرادها التكون مستمرة او حادثة وليس أيضا شئ متصفا بما في الواقع فكيف تكون واسطة في تحقق أمر في الواقع فلا جهة لخل مرادهم بجهة الاستمرار على استمرار ماهية الحركة بل يجب أن يحتمل على استمرارها هي الحركة بالحقيقة أعنى تلك الحالة البسيطة المستمرة بجهة الحدوث على حدوث لوازمها (قوله والالم تكن طبيعة المطلقة مخالفة لطبيعة الافراد) أي وان كانت متحققة لزم أن تكون طبيعة المطلق موافقة لطبيعة الافراد المحققة فلم تكن سرمدية مثل الافراد والوضع في السوق أن يقال والالزم أن لا تكون سرمدية كافرادها من غير فرق لان طبيعة المطلق لا تخالف طبيعة الافراد ثم هذا الكلام نقله من المصنف ولا يخفى ضعفه كما ستعرفه (قوله قلنا نعم لا يمكن الخ) لانشاء ان المراد ببقا مطلق الحركة انه لا يوجد زمان من الازمنة

والنص قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر في حل ما فوق الاربع من المحرمات وقوله متنى وثلاث ورابع نص في وجوب الاقتصار عليها ومثال تعارض النص والمفسر قوله عليه السلام المستحاضة تنوضا لكل صلاتي

لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعلوم تقيض الموجود فالامر الذي يدعونه مالا داخل في أحد التقيضين ضرورة قلت هذا التأويل صحيح الا في قوله وذلك الحزب اما ان يكون موجودا محضاً الى آخره

فان الاختصاص في هذا كسر

من الامر من ممنوع فانه يمكن أن يدخل في العلة الموجبة لعدم أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لان سلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله انه امر الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات في الوجود بل في المعدوم لان سلم حينئذ ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات الوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء

مدلوله بفعل التأويل بحمل اللام على التوقيت وقوله صلى الله عليه وسلم تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر ومثال تعارض المفسر والمحكم قوله عليه السلام أطيعوا ولو أمر عليكم عبداً حبشياً اجدهم وقوله عليه السلام هذا الامر في قريش ما بقي في الناس اثنان فيعمل بالواضح والاقتوى لانه أولى وأحرى وقيل ولان فيه جمعاً بين الدليلين بحمل

اثبات الوساطة بين الموجود والمعدوم بان الوجود ليس اعتباراً عقلياً للقطع بتحقيقه سواء وجد واعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمر بحققاً موجوداً والا لاحتاج الى إيجاد آخر وزم التسلسل من جانب المبدأ في الامور الموجودة ويمنع كون إيجاد الوجود بعينه ضرورة تغير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعاً هو ان الفاعل أو جدياً وهذا لا ينافي كون الوجود امر اعتبارياً غير متحقق في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كافي قولنا زيد عمى فان الامر كذلك سواء وجد واعتبار العقل أو لم يوجد مع ان العمى امر عديم فاذا قتل زيد عمى صادق انه أوجد القتل ولم يصدق ان الوجود معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا ينافي صدق قولنا الوجود معدوم بمعنى انه ليس امر متحققاً موجوداً في الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان اننا نعني بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الوساطة لان كل ما يمكن أن يتصور فهو ما نأبى وهو الموجود أو لا وهو المعدوم والوساطة بين التقيضين فالامر الذي يبينه هو حال وجعلتوه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل في الموجود والا في المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لانه لا يندرج في بعض مقدماته بل في بعضها على امتناع تركيب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلاً لا يجب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذي أوردته على تقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عن له أدنى تمييز فكيف ينسب الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع أن يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم تقيض الموجود أي ما ليس بوجود

الاشياء يصدق عليه ما علة الحركة موجود فيه ولا شئ ان إمكان بقاء المطلق بهذا المعنى لا ينافي امتناع بقاء فرد منه بعينه (قوله وزم التسلسل من جانب المبدأ) قيل رد عليه ما شتهر في أمثاله من جواز الانتهاء الى ما يكون اعتبارياً وفيه نظر لان دليل بطلان الاعتبارية قائم في كل مرتبة كما لا يخفى (قوله وهذا لا ينافي كون الإيجاب امر اعتبارياً) اعترض عليه بان المستدل انما يمنع كونه اعتبارياً بفرضه والموجب يجوز كونه اعتبارياً باذنه فلا منافاة بين الرد والمردود وأجيب بان حاصل الجواب ان بطلان كونه اعتبارياً بفرضه لا ينافي كونه معدوماً في الخارج حتى يثبت كونه واسطة (قوله دال بعينه على امتناع الخ) قيل فيكون السؤال معارضة بطريق القلب وهي أن يجعل دليل المعلل دليلاً على تقيض مدعاها والتقرير ظاهر من الشرح وأنت خير بان مدعى المعلل ثبوت الوساطة قد دخلها في علة الحادث والدليل المذكور لا يدل على تقيض هذا المدعى بل جعل تقيضه جزءاً من هذا الدليل على انها مقدمة بديهية ولو كان المراد المعارضة لكان أن يقال دليلكم وان دل على مدعاكم أعني ثبوت الوساطة لكان عندنا ما ينفيه وهو ان الموجود والمعدوم متناقضان ولا يخرج عن التقيضين فيتم الدليل من غير احتياج الى باقي المقدمات وقيل انه ابتداء اشكال على المقدمة القائلة بان الحادث له علة وقد رد عليه انه قد سبق ضرورة احتياج الممكن الى العلة ويلزم منه ضرورة احتياج الحادث فالاشكال المذكور حينئذ متصادم للضرورة وهو سفسطه لا يستحق الجواب المذكور المهم الا أن يجعل الجواب المذكور تبرأ وتزلاً وقيل هو نقض اجمالي واليه يشير ظاهر قول الشارح أي لما ثبت الدليل المذكور للمانع للنقض ورد بان التعرض لاثبات تقيض المدعى لا يليق ومع ذلك فليس عين الدليل مثبتاً للتقيض كما عرفت ويمكن أن يجاب بان

(١٨ - تلويح نائي)

الظاهر متل على احتمال الاخر الموافق للنص ورد بان لا جمع بينهما في حل الظاهر الى الاحتمال البعيد للجملة فإقطة على النص الا ترى انه لو قدم الظاهر وأول النص لم يكن جمعاً بينهما (قوله فالتالي كآية السرفة) اعترض

استغناؤها عن الواجب
اذلاشأنها مفتقرة إلى
الواجب بلا واسطة أو
بواسطة الموجودات
المستندة إليه لكن
لا على سبيل الوجوب
وحيثما أما أن يجب
بالترام التسلسل فيها
وهذا باطل أو يكون
إضافة الإضافة عين
الأولى وأما أن لا يجب
والتظاهر الحق هذا
فإن إيقاع الحركة غير
واجب ومع ذلك أوقعها
الفاعل ترجيحاً لاحد
المتساويين ثم الحركة
أي الحادثة المذكورة
تجب على تقدير الإيقاع
اذلزم تجب فوجودها
رجحان بلا مرجع ولا
يلزم في الإيقاع الرجحان
بلا مرجع أي الوجود
بلا موجب اذلاوجود
للإيقاع

ولا يخرج شئ عن التقيضين فتلك الأمور إما نابتة فتكون موجودة أولاً فتكون معدومة فالمركب منها
ومن غيرهما ما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات
والشكل باطل بعين ما ذكرتم من الدلائل فاجاب بان دليلنا لا يجري فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة
بان ذلك الجزء الذي بنعدم محروم وزواله إما أن يكون موجوداً محضاً وإما أن يكون لزوال العدم مدخل في زواله
بلو أن يدخل في علة وجود محروم أو لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالإيقاع والاختيار ونحو ذلك من
الإضافيات فإن جعلتها داخلية في الموجود فلا نسلم ان كل موجود يمكن فهو واجب بالنظر إلى علة
المستندة إلى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علة منتها إلى الواجب بلو أن يكون من جملة تلك
الموجودات الاختيار الذي من شأنه الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعقل به الاختيار ومن غير أن يلزم
الوجود بلا إيجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحاشته ممنوعة وأن جعلتها داخلية في
المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم
من زوال ذلك الجزء المعدوم الذي هو اضافي في زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلاً فيلزم الخلف وذلك لان
الإضافيات التي لا يدخل العدم في مفهوماتها كالأخوة والإيقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو
ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت
ولا يخفى انه اذا جعلت تلك الأمور داخلية في الوجود رد من لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على
تقدير كون علة الحوادث موجودات محضة الا انه لم يصرح به لانسباق الأذهان إليه من قوله لا نسلم ان كل
موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة إلى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم في جملة ما يقتصر إليه
وجود الحوادث ضرورة افتقاره إلى عدم المانع واعلم اني لو لم أزد في شرح هذا الكتاب على تقرير هذا
الباب بل توجيه هذا السؤال والجواب لكتفي فلقد راجعت فيه كثيراً من الحقائق فما زادوا على
آداب التواظر والاحسان وانني لو اقتديت بالمصنف في الإشارة إلى ما أفردت به لطال الكلام وكثر
الملام والله الموفق للمرام (قوله ثبت) أي لما ثبت الدليل المذكور للمانع النقص ثبت توقف
وجود الحوادث على أمور ليست موجودة ولا معدومة وتلك الأمور يمكنه فيجب استنادها إلى علة لا محالة

حاصل النقص لو تم الدليل المذكور لزم المحال بضم مقدمة ضرورية أعنى عدا الواسطة بين التقيضين وهو
عدم استناد الحوادث إلى علة وهذا القدر لا يقدح في النقص وهذا يظهر وجه التعرض لنقص المدعى
فتأمل (قوله لان الإضافيات التي الخ) اعترض عليه بأنه اذا جاز زوال نفس الشئ من غير زوال شئ منه من
وجود أو عدم كما يفهم من هذا الكلام جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدمه فلا يلزم من تركيب
العلة من مثل هذا المعدوم شئ مما ذكر من الحالات وقد ينسكب في جوابه بان الشئ قد يكون معدوماً
في نفسه وموجوداً لغيره فيزول بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه والإضافيات من هذا القبيل
اذلاوجود لها في نفسها ولها وجود لغيرها فيزول بزوال وجودها لغيرها من غير أن يزول عدمها في نفسها
لكن المصنف جعلها من قبيل الواسطة فإن منع ذلك وجعل من قبيل المعدوم وجوز تركب علة الحوادث
من الموجود ومن مثال هذا المعدوم وان يزول هذا المعدوم بزوال وجوده لغيره لا بزوال عدمه في نفسه
من غير لزوم محال فهو عين ما ادعاه المصنف ورام اثباته ولا خلاف في اللفظ والاصطلاح (قوله وتلك
الأمور ممكنة) لم يرد به ان تلك الأمور لا يمكن وجودها في أنفسها تحتاج إلى علة يستند إليها وجودها
وجودها علة لتكون وجود العلة مستلزماً لوجود المعلول حتى لو انتقضت اتقى الاستلزام قال (وتلك
الأمور ممكنة فيجب استنادها إلى علة لا محالة) أقول فيه بحث لان ما يستند إلى العلة انما هو وجود الممكن

الله كان الشافعي لا يوجب غسل الفم والانت في العسل أيضاً ولا فرق بين ما فيجب أن يكون ولا
كل منهما من أمثلة المشيكي (قوله فوار كانت تامة) أي تكونت حال كونها جامعة بين صفاتها الجامعية وشقيقتها بياض القضية

وحسنها (قوله عطف على قوله المشكل ناسخ) لأن المعطوف عليه انما هو قوله انعموس (قوله كالمشطعات) أي كالكلم المقطعات في أوائل السور لأنها أسماء يجرى فيها أحكام الاسم ومركب في التلفظ سمى بها

بها ومن مماها بالحروف المقطعات أطلقها مجازا باعتبار مدلولاتها اتباعا لحديث ابن مسعود رضي الله عنه انه عليه السلام قال من قرأ حرفا من كتاب الله تعالى فله حسنة والحسنة بعشر أمثالها لا أقول الم حرف بل ألف حرف ولا م حرف وميم حرف (قوله واليد الوجه) كفاي قوله تعالى يد الله فوق أيديهم وقوله سبحانه ويبي وجه ربك ذو الجلال والاكرام ونحوهما كالعين والجنب والسمع والبصر والهيبة والغضب والرحمة والقسمة والاصبع وجواز الرزق وقوعها وأمثال ذلك مما دل النص على تبيينه مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة على الله تعالى لتزهره عن الجسمية ولوازها فذهب الخنفيه وجمهور السلف رحمهم الله ان كل ذلك من قبيل المشابهة بتقدير حقيقته ولا يثبت عن كيفيته بل الواجب عندهم في هذا الباب الموقوف على حدود الله تعالى بآيات ما ثبتته الوحي القاطع ونقي ما نقاه

ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الایجاد لانها ان كانت منتفية في شيء من الأزمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الایجاب يكون لازما له وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لاستنادها الى الواجب بواسطة الإيقاع الذي لا يتقنى في شيء من الأزمنة فان قبل يجوز ان يتوقف على أمور أخرى موجودة قلنا الكلام في تلك الأمور كافي هذا الحادث ويلزم قدمها فيثبت ان هذه الأمور لا تستند الى الواجب بطريق الایجاب ولا يلزم من ذلك استغنائها عن الواجب بل لاشلائها مقننة اليه بلا واسطة كما يجحد المعلول الاول مثلا أو بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل العصة والاختيار دون الوجوب اذ لو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط ويلزم اذ لا وجود لها فيها ولا انها لا يمكن ثبوتها فيها تحتاج في ثبوتها الى علة على تقدير تسليمه ليس يعمل بالغير بل هو مقتضى ذواتها بل أراد به امكان ثبوتها الغيرها وكان وجود الممكن في نفسه مستندا الى العلة كذلك وجوده لغيره وهذا ظاهر مقرر عندهم (قوله قلنا الكلام الخ) بان يقال تلك الأمور أيضا مستندة الى الواجب تعالى بواسطة ايقاع لا يتقنى في شيء من الأزمنة فيلزم قدمها ويمكن ان يدفع أيضا بان الإيقاع جزء أخير من العلة التامة مستلزم للوقوع فعلى تقدير أزليته يلزم قدم الحادث بلا مربة ولا يفيد توقف الحادث على أمر آخر (قوله ضرورة قدم الوسائط الخ) قال الفاضل الشريف لقائل ان يقول لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الأمور وانما يلزم لو كان استناد تلك الأمور الى الموجودات أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل العصة والجواز على ان جعل قوله على سبيل العصة والاختيار وقوله على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات الى الواجب تعالى يبطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب تعالى ابتداء على سبيل العصة والجواز لمكان أكثر المقدمات في اثبات اللازم موجودا للام معدوم على طرف ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الأمور على تقدير ان كل ممكن محتاج في وجوده الى مؤثر توجب مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولولا تلك الأمور لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالتزام المحال مستغنى عنه جعل قوله لا على سبيل الوجوب متعلقا بقنطرة وقيدا لاستناد

كأقرب في المقدمة الثانية وذكري الكتب الكلامية فهذه الأمور اذ لم تكن موجودة ولا معدومة فكيف يصح استنادها الى العلة فيصيب القول بعدم الوساطة بانها موجودة فان قيل الماهيات مجهولة عند المتكلمين فالاستناد الى العلة ماهية هذه الأمور قلنا الكلام ليس في ماهياتها بل في الأشخاص بحسب خصوص المراد وغاية ما يمكن أن يقال القائلون بالحالة يجعلون الثبوت أهم من الوجود ويصفونها بالثبوت دون الوجود والمستند الى العلة في سائر الممكنات وجودها وفي الأحوال ثبوتها لكن لم يجد في كلامهم التصریح بهذه التفرقة قال (فان قيل يجوز ان يتوقف على أمور الخ) أقول ايراد على الشق الثاني يعني لانسلم ان تلك الأمور اذ لم تكن منتفية في شيء من الأزمنة لزم قدم الحادث لجواز ان يتوقف الحادث على أمور سواها وجوده وقت الحدوث وتقرر الجواب ان الكلام في تلك الأمور كالكلام في هذا الحادث بان يقال تلك الأمور مستندة الى الواجب بواسطة ايقاع لا يتقنى في شيء من الأزمنة ويلزم قدمها فلا يتصور وجودها وقت الحادث والحق ان السؤال انما نشأ من العقلة عن معنى ايقاع فانه جزء أخير من العلة التامة حيث لا يتقنى الا بعد تحقق جميع ما يتوقف عليه وجود الحادث ويلزمه الوقوع كما مر فلا حاجة الى الجواب المذكور قال (لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط) أقول اعترض عليه بانه لا يلزم من قدم الوسائط

والسكوت عما عداها من الامعاء الالهية والصفات الربوبية وكذلك في أحوال النشأة الاخرى وحقائق الجواهر القدسية بل كل ما لا يتعلق به حكم ناجز (قوله وحكم الخن الطلب) وربما استوفى واذ لك مثال هوان المشكل كرجل اغرب عن وطنه فاختلط بأشكاله

من الناس فيطاب من موضعه ثم يتأمل في اشكاله ثم يوقف عليه والخفي كرجل اختسني فاذا اطلب ووجد عرف من غير تأمل والمجمل
كرجل انقطع خبره ولم يدركه ١٤٠ والمثابه اطفل فقد قبل معاينته ومشاهدة شهابه فلا ربح بدوه ولا يفتي

قدم الحوادث فلو لم يكن لاعلى سبيل الوجوب فيسند الاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله
المستند اليه واذا قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اما ان يكون على سبيل الوجوب
اولا على سبيل الوجوب والوجوب اما ان يكون بطريق التسلسل بان يقتصر كل ايقاع الى ايقاع قبله لا الى

المستفاد من قوله مقتضيه لان الافتقار الى الشيء يوجب الاستناد مخلص عن هذه الشهات (قوله واذا قد
افتقرت الخ) قيل الظاهر انه شرح لقول المصنف وحينئذ اما ان يجب لكن لا يصلح له لانه لا يدل على ان
يكون ناظرا الى استناد جميع تلك الامور بالذات الى الواجب وليس كذلك لان التمثيل بالحركة نص قاطع
في التعميم ولذا ان قنع قطعته في التعميم لجواز حمله على التنظير في ضياعه لا تصود لان الفرق بما ذكره
وجدا في كابدل عليه قول الشارح فان نجد في أنفسنا الخ (قوله فصدورها عنه اما ان يكون على
سبيل الوجوب) قال الفاضل الشريف التريدي بعد قوله فيثبت ان هذه الامور لا تستند الى الواجب
بطريق الايجاب لا يتخلو عن تكلف وهو ان يقال انما ذكره بناء على عدم جزمه بامتناع هذا الشق
ولهذا قال وان أمكن تمثيه الطريقين لكن الاستناد بطريق الاختيار أظهر عند العقول وأجدر

قدم تلك الامور وانما يلزم لو كان استناد تلك الامور الى الوسائط ايضا بالوجوب وهو ممنوع بل هو ان
يكون على سبيل العصاة والجواز فالصواب ان يقال لان الكلام بعد اثبات الاختيار بالنظر الى الموجودات
فانه من جملة الامور الملا موجودة والملا معدومة فظهر ان جعل قوله لكن لاعلى سبيل الوجوب فيسند
لاستناد الموجودات الى الواجب متعلقا بقوله المستند اليه صحيح ولا وجه لما قيل انه يبطل غرض
المصنف فانه لجواز استناد الموجودات الى الواجب ابتداء على سبيل العصاة والجواز بلطقت المقدمة
الثانية وبنيت الثالثة على أمور لا موجودة ولا معدومة لان اثبات الامور على تقدير كون كل ممكن محتاج
في وجوده الى مؤثر يوجب عنه القبول بالوجوب بالذات ولولا ان تلك الامور لم يمكن تفي الواجب بالذات
الابا التزام المحال وذلك لان المصنف رحمه الله اعاقى قول به بعد اثبات المقدمة متبين والمعرض غافل عنه
ثم جعل هذا القائل قوله لكن لاعلى سبيل الوجوب متعلقا بقوله مقتضيه بناء على ان الافتقار الى الشيء
يوجب الاستناد اليه وهو خطأ لانه محال لصريح قوله وحينئذ اما ان يجب على ما سياتي في موضعه ان شاء
الله تعالى قال (واذا قد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه الخ) أقول الظاهر انه شرح لقول
المصنف وحينئذ اما ان يجب الخ لكنه لا يصلح له لا يدل على ان يكون ناظرا الى استناد جميع تلك الامور
بالذات الى الواجب وليس كذلك يدل عليه قوله فان ايقاع الحركة تغيير واجب ومع ذلك اوقعه الفاعل
فان التمثيل بالحركة نص قاطع في التعميم وان أردت الصور على مراد المصنف على الكمال فاسمع ما أتى
البين من المقال فأقول ربانه التوفيق حاصل قوله فيثبت توقف الموجودات الحادثة الى قوله ثم الحركة ان
هذه الامور التي توقف عليها الموجودات الحادثة ان يستند جميعها الى الواجب استنادا بالذات ويستند
بعضها اليه بالذات وبعضها بواسطة الموجودات المستند اليه بالايجاب بل بالاختيار لان المتكلم بعد
اثباته كاعرف وعلى التقديرين اما ان يستند تلك الامور الى ما تستند اليه واجبا كان أو ممكنا بطريق
الايجاب أو لا لا سبيل الى أن يستند جميعها اليه بالذات بطريق الايجاب لاستلزامه قدم الحوادث أو
اتقوا الواجب اليه أشار بقوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب اي قوه ولا يلزم ولاي الى ان يستند
اليه بعضها بالذات وبعضها بواسطة بطريق الايجاب ايضا اما التزام التسلسل فيها أو كون اضافة

ظهوره (قوله وقفا لازما) ليس المراد انه يجب فيه
الوقف وقطع النفس
والصوت وجوبا شرعا
بل بمعنى ان الواجب ان
يصبر المعنى كذلك فان
الدلة المسوقة في هذا
المدعى لا تدل الا عليه
وأما الوقف اللازم الذي
اسطرح عليه بعض
المتأخرين في مواضع من
آي القرآن مما يتأكد
استحبابه لبيان المعنى
المقصود واهتمام الوصل
معنى غير المراد فيمعنى
انه يجب ذلك في جوده
الاداء وحسن القراءة
ورد في التلاوة وليس
المراد انه يجب الوقف
عليه بالمعنى المعتبر عند
الفقهاء وبحرم الوصل
أو بركه وبأثم الفارئ
به شرعا بل هو بمعنى نوع
تأكد ما فيه من معنى
التمام والكفاية
والحسن نص عليه
المحققون ويحیی في مادة
التام كافي فسوله تعالى
قالت اليهودي الله مغلوله
قلت أيديهم ولعنوا بما
قالوا بل يدها مبسوطتان
وفي مادة الكافي كافي قوله
تعالى وما هم بمؤمنين
بخادعون انه لا يهام
الوصل الوصفية وربما

يجي في مادة الحسن نحو قوله تعالى واضرب لهم مثلا أصحاب القرية اذ جاءها المرسلون
والراجع عندى في القسم الثالث الوصل لتقع الابداء بما بعده ولا مبالاة بمثل ذلك الاجام وكم له في القرآن نظائر واليه بالنظر الى

اعتبار المعنى الصحيح كما في قوله تعالى وزكنا فيها آية للذين يخافون العذاب الاليم (قوله وهذا أليق بنظم القرآن) لان الذين جعل حطهم
اتباع المشابهة ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله لا بد لهم من عدل يخالفونهم في

المستقيمة من الذين

نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واما ان يكون بطريق كون ايقاع الاشاع عين
الايقاع بالذات حتى لا يفتقر الى ايقاعات غير متشابهة وهذا أيضا ليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع
الحادث مغاير لا ياقع ايقاعه وهذا الطريقان وان أمكن تمثيلهما بما يمنع استحالة التسلسل في غير
الموجودات وينتج مغايرة ايقاع الاشاع للايقاع بالذات بل لا تغاير الا بالاعتبار لكن القول بصدور
الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانا نجد من أنفسنا
ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللا ايقاع بالنسبة اليه ولا
امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بوجوده كأنه ليس معدوم فلا يلزم من
ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجود ولا إيجاد
اذلا وجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء
من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قد وجدت بجميع أجزائها من
الامور الموجودة والامور الالام موجودة واللام معدومة أعني الايقاع فلو لم يجب كان وجودها رجحانا من

بالقبول انتهى والعلة في هذا وان كانت على المصنف اذا شارح أجرى كلامه على وفق قوله وحينئذ اما
أن يجب بعد قوله ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب الا انه كان ينبغي للشارح أن
يتعرض لهذا (قوله والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه) يشير الى منع بطلانه لان الاحوال
ليست من قبيل الموجودات وكلام الفاضل الشريف في بعض كتبه وان دل على بطلانه في الاحوال أيضا
الا انه مبني على كون الاحوال من قبيل الثابتات وان الثبوت أعم من الوجود وقول المصنف بذلك غير
متعين فان القول بالحال لا يستلزم القول بثبوتها ولئن سلم الاستلزام بجرى البرهان في الثابتات ممنوع
كيف وهم يقولون بعدم تنهاى الذوات الثابتة في العدم مع عدم اشتراطهم الترتيب فيما بين آحاد
المتطابقين في صورة البطلان لانهم من المتكلمين (قوله عين الايقاع بالذات) اعترض عليه بان استناد
الحادث الى الموجب لا يكون الا بالتسلسل في طرف المسد افلوقض انقطاع التسلسل بان يكون ايقاع
الايقاع عين الايقاع لزم قدم الحوادث على ان مغايرة المحتاج اليه للمحتاج بالذات أمر ظاهر فلا رجه
لمنعه بادعاء ان ايقاع الاشاع عينه فليتمامل (قوله في غير الموجودات) اعترض عليه بان برهان التطبيق
وان فرض عدم جريانه في الايقاعات الغير المتشابهة لعدم وجود الايقاع لكن ههنا دليل آخر يدل على
بطلان التسلسل فيما هو وان جميع الايقاعات بحيث لا يشذ منها ايقاع أمر حادث وقت حدوث الحادث
فلا بد من أمر يخصصه بوقته ولا يجوز أن يكون ذلك ايقاعا آخر والالزم أن لا يكون ما فرضناه جميعا جميعا
ضرورة خروج الموقوف عليه عن الموقوف ولا أمر آخر والالزم تنهاى الايقاعات لان توقف المجموع
لا يكون الا بتوقف واحد منه فيلزم انقطاع السلسلة عند ذلك الواحد وهو خلاف المفروض ويمكن أن
يعارض دليل استحالة التسلسل في الايقاعات بانها لو استحال لزم أن لا يؤثر مؤثر في معنى والالزم التسلسل
بالنسبة الى اتصاف المؤثر بالتأثير في نفس الامر كونه ممكننا محتاجا الى مؤثر فيه متصفا بالتأثير في نفس
الامر وهكذا الى غير النهاية فتمامل (قوله لكن القول بصدور الايقاع الخ) فعلى هذا الاحتجاج الايقاع الى
ايقاع آخر ولا يلزم التسلسل لان الحدبة انما هي من ايقاع آخر على تقدير وجوبه مثلا يكون استناد
الايقاع الواجب مما قبله كونه مختارا اذ وجوب كل ايقاع يستلزم ترتيبه على اختياره فاذا كان صدور كل
الاصافة عين الاول اذ لا يخفى فيه ما من التعسف والتكلف بل الصواب أن يكون ذلك الاستناد بطريق

لايتها بأس استزلالهم
وتشكيكهم فيكون
حظهم أن يقولوا آمنا به
كل من عند ربنا وما
يذكر الا أولو الاباب
أى صدقه وفتنقه
حقيقته علمناه أولا
وقبل عليه لو كان
المقصود ذلك لكان
الايقاع بالنظم أن يقال
وأما الراضون في العلم
اذ لم يعد أمانى القرآن
بدون اختها وردانه لو
سلم ذلك يكون اذا جعل
يبا الحالههم فربيه لقوله
سبحانه وأما الذين في
قلوبهم زيغ وليس كذلك
فان الجهل لا حظ لهم
أصلا وبين حال الزائغين
عن الحق مما ذكر فيعلم
منه حال الزاحضين في
عدم اتباع المشاه وفي
الوقوف على حدود الله
بإثبات ما أثبتته ونفى
ما نفاه والسكوت عما
عداه فاكفى بذكر الاول
اينار اللابحاز فكانه قبل
فما يصنعون في هذا
الباب وأى طريق
يسلكون في شأن هذا
الخطاب يقال والراضون
في العلم يقولون جوابا
عن هذا السؤال لا يباينا
لخالهم (قوله والخطف)

خلاف الاصل على ما صرح به العلامة جارا انه الزمخشري في الكشف والمفصل يتفق بر المستد أي جميع ما هو من أمناه وكون الخطف
خلاف الاصل مما لا يرتب فيه واعترض عليه بان الجملة الفعلية سالمة لا بد من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وبانه يمكن

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجب مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل
بالاختيار ولولا تلك الامور
لا يمكن نفي الموجب بالذات الا بالانزاع بوجود بعض الموجودات من غير وجوب ويلزم

من هذا وجود الممكن
بلا وجوده ومحال كما مر
في المقدمة الثانية

غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجب واجداد والاظهار ان يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة
امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر الالام موجود واللام معدوم كايقاع الحركة وبين
الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لا يجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم
ان اثبات الامور الالام موجودة واللام معدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون
الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار) اما الاول فلان القول بكونه موجبا انما
يلزم من جهة انه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد
سبق انه يلزم منه الرجحان بلامر جمع ولو منع تمام العلة بناه على ان الاختيار ايضا من جهة ما يتوقف عليه

ايقاع واجب منه بناء على ايقاع آخر باختياره لم يلزم الاضطراب في صدور الايقاع أصلا (قوله والاظهار
ان يقال) أي بدل قوله لان العلة قد وجدت الخ لانه يدعي بخلاف الاول (قوله فان الاول لا يجب مع
علته التامة) اعترض عليه بان نسبة الايقاع الى ايقاعه كنسبة الانكسار الى الكسر فلا يتصور تخلفه
عن علته التامة المشتملة على ايقاعه وأوجب بما عرفت ان يقال ان احتياج الايقاع الى ايقاع آخر
انما هو على تقدير كونه واجبا واما على تقدير كونه اختياريا فلا يكون له ايقاع هو جزء من علته التامة
والحق انه تخصص في القواعد العقلية فانه يلزم على تقدير عدم وجوبه من علته التامة رجحان الممكن
بلامر جمع بمعنى حصوله بلا تأثير مؤثر فيه بعين الدليل السابق (قوله كالاختيار والايقاع الخ) قال الفاضل
الشريف لو ذكروا ما ذكره المصنف في هذا المقام وهو قوله على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى
مؤثر يوجب مخلص اما احتياج اي الاستدلال الاول (قوله لكان فعله جائزا لتركه الخ) وأجاب
الجمهور عنه باختياره جواز الترتيب ابتداء وعدم جوازه بعد تعلق الارادة بالحادث ولا الاحتياج على الاول وهو
ظاهر ولا تسلسل على الثاني لان من شأن الارادة ان تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر
فتأمل (قوله الرجحان بلامر جمع الخ) قال الفاضل الشريف ان النسب ان يقال الرجحان بالاترجيح

الاختيار لما مر واليه أشار بقوله ولا يلزم ان قوله ثم الحركة قال (لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه
فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة) أقول الجواب عنه ان الحكماء ان أرادوا جواز الترتيب ابتداء فلا
نسب لزوم عدم الممكن مع وجود علته التامة كيف ومن جعلها تعلق الارادة بالحادث في وقت معين كما مر
مرارا وتقرر في الكتب الكلامية وان أرادوا جواز الترتيب بعد تعلقها بالمراد كورفلا نسلم انه لو فعل
بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه كيف وقد سبق انه يجب ان يكون واجبا وان كان بالغير ولا يلزم من حدوثه
تسلسل التعلقات ولا قيام الحوادث بذات الله تعالى أما الاول فلام اتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار الى
مرجح آخر لما مر مراراً انها صفة شأنها التخصص والترجح ولو للمساوي بل المرجوح وأما الثاني فلان
التعلق امر اعتباري ليس بوجوده في الخارج ولا صفة حقيقية للواجب بقوم به تعالى فلا يلزم من حدوثه
قيام الحوادث بذات الله تعالى فاذا ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ثبت بالضرورة كونه غير موجب بالذات
بلا حاجة الى ما ذكره المصنف من التعملات واذا ثبت التعلق بالحادث للارادة اضمعل قوله ولا مخلص عن
ذلك الخ لان منشاء عدم ملاحظة ذلك التعلق فانه جزء آخر من العلة التامة اذا وجد وجد المعقول واذا
فقد امتنع فلا وجه لقوله بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه فان ذلك التعلق اذا حصل امتنع
عدمه ولا لقوله والايقاع يجب نبوته عند تحقق علته التامة لان ذلك التعلق اذا وجد وجب الايقاع
والا امتنع واما قوله اذا لا يلزم من عدمه وجوبه الخ فيرد عليه انه لا يلزم من عدم لزوم المحال المخصوص عدم

ان يكون حالا من
المعطوف فقط لعدم
الالتباس ورد بان الانسب
ان يكون قوله آمنا به
الاية حال من لا يعلم
تاويل المشابهة اذ
المناسب لحال العالم به
ان يقول تاويله كذا
وكذا فلما قدر عطف
قوله والاراضون على
ما قبله فلا بد من التقدير
تخويله وتفسير الراضين
من العلماء الغير الزائعين
وفيه ما لا يخفى وبان جعله
حالا من المعطوف يوجب
ان يكون قوله هم هذا
شرط لعدم علم مساوي
الله تعالى وسواهم ان
اعتبر الاستثناء تكالفا
بالباقى بعد التثنية ولعله
وعلمهم ان اعتباره
منبت للعكس المنسفي من
المستثنى منه للمستثنى
لان الاحوال شروط على
ما بين في محله وفساد
المعنى على التقديرين
ظاهر مع لزوم تخصص
الحال بالمعطوف دون
المعطوف عليه والاصل
اشتراكهما في المتعلقات
اذ لا مجال لرجوع
الضمير المستتر في الفعل

اليها بل يجب وجوعه الى قوله والارضون والحق ان المعنى الذي يدان اي الفهم المستقيم
من الآية ان الزائعين يتبعون المشابهة ويتبعون تاويله بخلاف الراضين في العلم فانهم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهو مفاد الوقف

الفعل

المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه اما أن لا يترجح أصلاً أو يكون للراجع فقط أو المتساوي أو المرجوح والاول باطل ١٤٣ لانه لو لا الترجيح لا يوجد ممكن

أصلاً وكذا ترجيح الراجع باطل لان الممكن لا يكون راجحاً بالذات بل بالغير فترجح الراجع يؤددي الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجح لا يكون الا للمتساوي أو المرجوح ولان كل ممكن معدوم فقدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فإيجاده ترجيح المرجوح أو المتساوي على ان الارادة صفة شأن ان يرجع الفاعل به أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم ان الارادة لا تعطل كما ان الإيجاب بالذات لا يعمل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمنع رجحان المرجوح أو المتساوي مادام كذلك فاذا رجح الفاعل لم يمتنع كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا تعسوا وترجح المختاراً أحد المتساويين

الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اما قدیم قبلزم قدم الحادث أو حادث فيتمسك بالاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولا يخاص عن ذلك على تقدير عدم اثبات الامور الالام وجوده واللام معدومة الا بالترجم جواز وجود الممكن بدون وجوده حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولا يجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع ما يتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلا مرجح أي وجود الممكن بلا موجب وإيجاداً فأما على تقدير اثبات الامور الالام موجودة واللام معدومة فلا يلزم القول بالاجباب لان من جهة ما يتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لا يجب ثبوته عند تحقق علة التامة اذ لا يلزم من عدم وجوده المحال المذكور أعنى الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجود اذ لا وجود للايقاع ولا للاختيار كما لا علة لهما وأما الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الإيجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلاً مختاراً وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح) أي وجود الممكن بلا موجب باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أي الإيجاد بلا موجب وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح بخائز واقع واستدل على ذلك بوجه الاول انه اما أن لا يكون ترجيح أصلاً أو يكون للراجع او للمتساوي

والترجح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا إيجاد وإيجاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح بخائز واقع) أراد بالترجح ههنا أعم من الإيجاد وهو اثبات الرجحان كما صرح به فيما يأتي لا الإيجاد كما فيما قبله والالام يمتنع في ابطال الشئ الثاني الى قوله فيكون على ترجيح الخ لظهور امتناع أن يوجد شئ واحد أكثر من وجود واحد قال الفاضل الشرى فاقائل أن يقول في ترجيح أحد المتساويين والمرجوح بحث وهو ان أراد بالتساوي من الا تساوي بالنسبة الى ذات الشئ مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح الخارجى وانضمامه اليه وان أراد به التساوي بالنسبة الى الفاعل الحكيم المختار ومعنى التساوي بالنسبة اليه أن لا يتعلق باحد طرفيه غرض من جهة أصلاً فمنوع للقطع بان الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلاً لا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجحه ترجيحاً للتساوي بل ترجيحاً للراجح وما ذكر من اثبات الثابت والتسلسل على هذا التقدير ممنوع واعترض بان كون الفاعل حكيماً لا يقتضى الا أن يكون فضله مشتملاً على حكمة ومصطفة ولا يلزم من ثبوت الحكمة ثبوت الغرض كيف وقد تبين في الكلام ان أفعال الله تعالى مع كونه فاعلاً مختاراً منزهاً عن العلة الغائية والاعراض وأجيب بان وجوب الغرض ليس مقتضى حكمة الفاعل بل مقتضى كونه فاعلاً مختاراً والنزاع فيه مشهور بين العلماء وليس لاحد الفريقين دليل قاطع على مذهبهم وليس كل من يقول بتزوية فعله تعالى عن الغرض يقول بكونه مختاراً بل من يقول بكونه موجبا حذراً عن لزوم الغرض في فعله وقد يجاب عن اعتراض الشرى بان المراد التساوي بالنسبة الى

لزومه مطلقاً وههنا يلزم محال آخر وهو حصول الاثر بلا مؤثر أى الكون بلا مكون فان تلك الامور مكوّنات لا تفتق والوجود كما يتوقف على موجود كذلك الكون يتوقف على مكون وقد سبق ان تلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة قال (وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح بخائز واقع) أقول لم يرد بالترجح ههنا الإيجاد كما فيما قبله بل أعم منه وهو اثبات الرجحان كما ذكره فيما سبقت اذ لو أراد له يكن لقوله وأما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فائدة لظهور امتناع أن يوجد شئ واحد أكثر مسعود رضي الله عنه ان تأويله الا عند الله وقراءة أبي بن كعب وابن عباس رضي الله عنهم ويقولون في العلم آمنة وقدم عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير هذه الآية فاذا رأيت الذين يجادلون فيه فهم الذين عني الله فاخذروهم وعنه صلى الله عليه وسلم

المثال المشهور على الا الله وعلى ذلك السلف الصالحون والخلف الصادقون ويدل عليه قرآنه ان

لا تخاف على ائمتنا خصال ان يكثر لهم المال فيصا... ولو اقيمتة لو اوان يفتح لهم الكتاب فيما خذ المؤمن ينغى تاو به وما به سلم
يقولون آمنابه كل من عند بنا وما يذ كر الا اولوا الابواب وان يروا علمهم

فيضيبوه ولا يباليون
عليه وانه عليه السلام
ان القرآن لم ينزل ليكذب
بعضه بعضا فما عرفت
منه فاعملوا به وما تشابه
فأتمنوا به وعن ابن
عباس رضي الله عنه
التفسير على أربعة
انحاء تفسير لا بعدد أحد
في فهمه وتفسير تعرفه
العرب من لغاتها وتفسير
يعلمه الراضون في العلم
وتفسير لا يعلمه الا الله عز
وجل وعن عمر بن عبد
العزير ان الراضين في
العلم لم يؤمنوا به ولا
يعلمون تاويله وكذا عن
عائشة وعروة بن الزبير
وأبي الشعثاء وأبي نعيم
وجهور الصحابة والتابعين
وأكثر أئمة القراء
والحديث قال ابن كثير
اذا وقعت في القرآن على
قوله وما يعلم تاويله الا
الله وعلى قوله وما
يشرككم وعلى انما يعلمه
بشر لم أبال بعدها وقعت
أم لم أقسف والتاويل
المنقول عن السلف كان
سياسة للعوام عن التعدي
عن حد التنزيه والنور
في التشبيه بصرف
فهمهم عن الاحاد في
الصفات والزيغ في
المتشابهات تجسور

اول المرجوح والاولان باطلان فتعين الاخران أما الاول فلانه لو لا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لانه
لا يوجد بدون الایجاد والایجاد ترجیح وأما الثاني فلان الممکن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج
عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلوجاز ترجيح الراجع أي اثبات الرجحان فاما أن يثبت الرجحان
الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت ونحوه الحاصل وهو محال واما أن يثبت رجحان زائد على ماله من
الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجیح آخر وهو لا محالة فيكون مجرد مرجح فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجيحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى أمور غير منهاهية فان قيل ان كان المدعى باطلان
ترجح الراجع في الجملة بمعنى انه لا شيء من الترجيح بترجح للراجع فلا يلزم من ثبوته عدم تنهاى الترجيحات

ذات الشيء والنزاع في ان الترجيح هل يحتاج الى داع ومرجع وهل يحتاج تعلق اختيار المختار باحد طرفيه
الى داع أم لا والمراد التساوى بالنسبة الى الفاعل المختار ومعنى التساوى بالنسبة اليه ان لا يتعلق باحد
طرفيه غرض وداع يعود الى ذاته فلا يكون ایجاد ما يتعلق به مطلق الغرض والداعي ترجحا للراجع (قوله
فيلزم تسلسل الترجيحات الخ) فان قيل لم لا يجوز أن يكون ترجيح الترجيح عين الترجيح كافي ايقاع الايقاع
قلنا ان الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات

من وجود واحد فلا يحتاج الى قوله فيكون كل ترجيح الخ فتدبر قيل فيسه بحث وهو انه ان اراد به التساوى
بالنسبة الى ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلانزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح
الخارجي وانضمامه اليه وان اراد به التساوى بالنسبة الى الفاعل المختار الحكيم لا يتركب فعلا الا بعد
تعلق داع وغرض فلا يكون ترجحه ترجحا للتساوى بل ترجحا للراجع وما ذكره من لزوم اثبات الثابت
أو الشق على هذا التقدير ممنوع أقول منشؤه عدم ملاحظة السؤال الاول الا في مع جوابه اذ يظهر
بعدها ان معنى وقوع ترجيح المساوى المرجوح أن يكون الترجيح بالاحرمة الا للتساوى أو المرجوح
لحينئذ فمختار الشق الاول قوله فلا نزاع في جواز الترجيح قلنا نعم اذا أقيمت العبارة على ظاهرها وأما
اذا أريد بها ما ذكر فيكون فيه ألف نزاع وأيضاً يظهر بعدها ان لزوم اثبات الثابت أو التسلسل انما هو في
ابطال انحصار الترجيح في ترجيح الراجع وما ذكر في الشق الثاني مبنى على أن يكون المراد ما يفهم من
ظاهر العبارة فان هذا من ذلك قال (لو لا الترجيح لما وجد ممكن أصلا) أقول قال في شرح المقاصد
الجهود وعلى ان هذا الحكم ضروري بعد تقييد معنى الموضوع والهمول من غير أن يفترق ان رهان فان
معنى الممكن ما لا يقتضى ذاته وجوده ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلاً من وجوده وعدمه يكون لذاته
لا وألا من خارج فان قيل يحتفل أن لا يكون لذاته ولا لا من خارج بل مجرد الاتفاق قلنا هذا مما يظهر
بطلانه بأدنى التفات ولهذا يحكم به من لا يتأني منه النظر والاستدلال قال (فيلزم تسلسل الترجيحات
والمرجيحات) أقول اكتب في المصنف الاول ولم يذ كر الثاني لحصول المقصود به والشارح أراد زيادة
التعريف كما هو أبه فاعتبر في الاول وحده المرجح وفي الثاني كثرته فانه اذا كان واحداً وكان كل ترجيح
منه مسبوقاً بآخر تسلسل الترجيحات لا محالة فاما اذا كان متعدد لكل ترجيح من مرجح اذا توقف على
ترجح من آخر تسلسل المرجيحات أيضاً لا محالة لا يقال لم لا يجوز أن يكون في الاول ترجيح الترجيح عين
الترجح ولا يلزم التسلسل كما قلنا في ايقاع الايقاع لا نأقول الكلام ههنا في أن يثبت رجحان زائد على
ماله من الرجحان فيكون بين الترجيحين تغاير بالذات والاعتبار بالضرورة قال (فان قيل ان كان المدعى
الخ) أقول حاصل السؤال ان المدعى بمعنى قوله وكذا ترجيح الراجع باطل ان كان السلب الكلى فان قوله

ما يسه اللغة وتدعو اليه الحاجة لا يلزم به المراد منها الذل لا يبدل الى ذلك لا من جهة العقل
ولا من جهة النقل (قوله بما أفاندة في انزال الخ) هي التصديق بثبوت هذه الصفات لله تعالى مع التزامها من لوازم الجمعية

والامكان ونسبته بها توصيفه كما وصف به نفسه ومهما واعتقاده حق بالمعنى الذى عناه مع تفويض العلم اليه سبحانه وتعالى بما هو المراد منها والمعنى أى فائدة أعظم من هذه الفائدة وأجل منها قوله وقد

وقيل القائل أبو بكر الصديق
وعلى المرتضى رضى الله
عنه ما ومعنى هذا القول
ان القدر الممكن من
معرفة الله تعالى لغيره هو
ادراك مجزئه عن تصور
ذاته وصفاته العلى باحد
الانحاء الاربعه ومن
مجزئه عن ذلك الادراك
الذى هو اقضاء وغايته
فقد عرفت انه سبحانه
متعال بمن ادراك

لجوهره ان يقتضى الى ترجيح المساوى أو المرجوح أى الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان
المحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحاً للراجح فلا يصح قوله فالترجح لا يكون الا
للمساوى أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان المحصار الترجيح في ترجيح الراجح بشيئ المحصاره في ترجيح
المساوى أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخر الا للمساوى أو المرجوح وثبت به
المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوى أو المرجوح الثانى ان وجود الممكن مساو لعدمه نظراً الى ذات
الممكن ومرجوح نظراً الى ما هو الاصل والسابق أعني عدمه الوجود فانه علة لعدمه فإيجاد الممكن
يكون ترجيحاً للمساوى نظراً الى الذات وللمرجوح نظراً الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها ان
ترجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالإيجاد بالاختيار قد يكون
ترجيحاً لذلك فان قيل اختياراً مختاراً أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار
لا يعمل بانها لم اختار هذا دون ذلك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما ان الإيجاب بالذات لا يعمل بان الموجب لم

القلوب والافهام ومنزعه
عن احاطة العشوق
والاوهام وذلك حتى
المعرفة وغمام الادراك
الممكن للعبد لان حظ
الممكن من معرفة
البارى سبحانه هو
التصديق بوجوده وصفاته
ونزاهته عن صفات
المخلوقين فالعجز بسبب
لمعرفته تعالى بحال يختص
به وموجب لادراكه
بصفة تمتاز بها عن غيره
وهو امتناع تصورده وقد
جعل عين شدة مبالغة
وتكر الادراك لئلا يبدل
على انه نوع عظيم منه كما
في قوله تعالى ولكم في
القصص احياة (قوله
مسئلة) قيل ترجمة هذا
البحث باليست كما ينبغي
والاشبه انه اعتراض
على ما ذكر من ان اللفظ
يفيد القطع وجواب عنه

واعترض عليه بمنع بطلان هذا التسلسل بناء على ان الترجيح من قبيل الاعتبارات وان المرجح يجوز ان
يكون منها وأجيب بان ليس المدعى بطلان هذا التسلسل بمرهان التطبيق حتى يرد ما ذكر بل المدعى
بطلانه لافضائه الى لزوم احتياج الحادث الى أمور غير متناهية فان بطلانه عندهم يجوز صدور الفعل
عن الفاعل المختار بمجرد اختياره ظاهر لاسترته واعلم ان الغرض في هذه المقدمة ليس الاثبات انه
يجوز ان يحصل لاحد المتساويين رجحان من خارج فانه اذا ثبت ذلك ثبت انه يجوز ان يحصل مثل هذه
الرجحان من المختار أيضاً ومن ادعى امتناعه ووجوب الدعى فعليه البيان (قوله قلنا مراده الخ)
اختيار الشق الثانى ونصح للعصم المستفاد من قوله فالترجح لا يكون الخ بالتأويل المذكور اذ عملا حظه
يصح المحصر المذكور ولا ينافى ثبوت ترجيح الراجح في الجملة (قوله وللمرجوح نظراً الى العلة) اعترض
عليه بان العصم قد برهن على ان الممكن لا يصدر عن علة ما لم يترجح ولم يصل الى حد الوجوب فلا نسلم ان
ييجاد الممكن ترجيح المرجوح بل نقول اذا تحقق شرط وجود الممكن ترجحها وجوده وانفتحت علة
العدم فالترجح لا يكون الا بالراجح وأجيب بان ترجمه الواصل الى حد الوجوب لما كان مستفاداً من
العلة التامة وكان الرجحان قبل تمام العلة لعدم كان ترجيح علة الوجود ترجيحاً للمرجوح بلا شبهة (قوله
الثالث ان الارادة الخ) قيل هذا انما يقتضيه جهة بعد القول بالارادة وأجيب بانها تدل على وجودها
المعقول والمنقول سبحانه في بعض انواع الحيوانية فانكارها سفسطة (قوله لان الترجيح صفة ذاتية
لها) قيل فيه بحث لان ترجيح أحد الضدين اذا كان صفة ذاتية للارادة كان لازماً لها فلم يمكن ترجيح
الضد الا آخر فكان الإيجاب لازماً الا ان ثبت لكل ضداً ارادة مخصوصة فحينئذ نقول ان لزوم أحد

في الجملة قيد للمتنى لا لمتنى فلم يلزم عدم تناسخ الترجمات وان كان رفع إيجاب كل مدعى قوله والترجح
لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وحاصل الجواب اختيار الشق الثانى فلا يصح قوله فالترجح لا يكون الا
للمساوى أو المرجوح قلنا يصح بالتأويل المذكور وهو التقييد بقوله بالآخر اذ عملا حظه هذا القيد يصح
حصراً للترجح في كونه للمساوى أو المرجوح ولا ينافى ثبوت ترجيح الراجح في الجملة فعلى هذا لا يكون
المطلوب ترجيح المساوى أو المرجوح واللام يبين فرق بينه وبين ترجيح الراجح لانه أيضاً واقع ولا ينافى لقول
المصنف أولاً وكذا ترجيح الراجح باطل وقوله ثانياً الترجيح لا يكون الا للمساوى أو المرجوح وجه صحة
قوله ان قوله وثبت به المطلوب الخ ليس كما ينبغي بل حق العبارة ان يقال وثبت به ان مراده بقوله لكن

(١٩ - تلويح ثانى) وتقريره ان الدليل اللفظى مبنى على أمور ظنية فلا يقيد اليقين وتقرير الجواب انما لا نسلم
انها الامور المذكورة ظنية في كل دليل لفظى وليس المدعى الا الإيجاب الجزئى وبيان هذه المسئلة من مقاصد الفن والفقهاء محتاج الى

وهو الهارب من السبع اذ ارأى طرفين منسا وبين فقال المسكاه الفضية البديعية التي لولاها لانساب العلم بالصانع وهو ان رجحان
لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجع فأقول القضية التي

تستعمل في اثبات العلم
بالصانع هي ان رجحان
أحد طرفي الممكن بلا
مرجح محال بعسنى ان
وجوده بلا موجد محال

اتقانها وغرض الاسولى
متعلق ببيانها وهذا
المقام أنسب مقام
لارادها ولذلك صدر
المبحث وترجمه بها وأما
الاعتراض والجواب فان
المصنف مستغن عن
ايرادهما في هذا المقام

فانه لم يصرح ههنا ان
هذه الاقسام تفيد
الحكم قطعاً وبيننا ولا
حاجة له في نفسه اليه
يقضها حتى يرد عليه
ويفتقر الى الجواب عنه
وحيث أفاده هذا فيما
سبق أشار الى الجواب
بقوله وسيجي معني
القطع وان الاحتمال
الغير الناشئ عن دليل
لا يعتبر وذلك القدر وان
فيه (قوله قيل الدليل
المقضى لا الخ) القائل
هم المعترض وجهود
الاشاعرة وحاصل شبهتهم
ان الدليل المقضى يتوقف
على العلم بوضع الاقناظ
الواردة في كلام الخبر
الصادق بالمعاني المفهومة
منها وانها مرادة له بها
والاول يتوقف على العلم

أوجب هذا دون ذلك فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجح المساوي أو المرجوح بوجوب
رجحانه وهو ممنوع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح مادام المساوي مساوياً
والمرجوح مرجوحاً ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل
اياهما لم يبق مساوياً مرجوحاً لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشيء راجحاً واخراجاً عن حد
التساوي فضلاً عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البديعية وبذلك كبير الضمير باعتبار الخبر وهو
ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شئ في
وجود موجود فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجيح أحد
طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجدته فاما أن يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى الواجب وهو
المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يتنى على بطلان
وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة
بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر الى موجد و يتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد قلنا ارادة الارادة
عينها أو الارادة ترجح لذاتها وتعلق الارادة ليس بوجود بل حال فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد

الارادتين ذات المراد لم يكن له ارادة الضد الا تخلفتا في الارادتين والارادتين تجدد الارادة وحدها في
ذاته تعالى (قوله لم يبق مساوياً مرجوحاً) اعترض عليه بان تساوي الطرفين لازم من لوازم ذات
الممكن وما بالذات لا يمكن زواله فلا يصح قوله عند ترجيح الفاعل لبقية مساوياً وأجيب بان لازم الممكن
في الحقيقة عدم اقتضاء الطرفين وتلزم المساواة بواسطة أمر مستحيل الوقوع هو تخليص الممكن
ونفسه فلا يكون حاصله الا بالعرض وأما الحاصل في نفس الامر قبل وجوده فهو المرجوحية فإيجاد
الفاعل ترجيح للمرجوح في نفس الامر وللمساوي بالعرض (قوله وبهذا يظهر الخ) أي بما مر من قوله
ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في التوضيح بعني قوله فأقول
القضية الخ (قوله فان قيل تعلق الارادة الخ) حاصل السؤال ان الانتهاء الى الواجب لا يدفع أحد
الامرئين أعني التسلسل أو الترجيح بلا مرجح (قوله ويتسلسل) أي يلزم التسلسل بعني في الارادات
لان تعلق الارادة لا يستند الى الموجد بطريق الايجاب والالزام الايجاب بالنظر الى الحادث الذي أثبتنا
كونه اختيارياً ولم يرد انه يلزم التسلسل في الموجد كما يتبادر من ظاهر قوله (قوله قلنا ارادة الارادة عينها)
يعني ان تعلق الارادة الذي حكم بكونه ممكناً يحتاج الى موجد بنفس الارادة المتعلقة بالحادث فلا يلزم
التسلسل في الارادات نعم يلزم التسلسل في التعلقات الاعتبارية وفي بطلانه بحث كما مر اليه الاشارة
فيما سبق هذا وتطير وجه البطلان الذي مر في الاقطاعات الغير المتناهية متأهناً ههنا أيضاً فأمل (قوله
او الارادة ترجح لذاتها) الظاهر ان ترجح مضارع بحذف التاء والتقدير ترجح أي ترجح من فاعلها لذاتها
بلا احتياج الى ارادة أخرى (قوله فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد الخ) مقصوده توجيه كلام المصنف

ترجح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لان الواقع المحصور الترجيح في ترجمههما بالاشارة وان كانت العبارة
قاصرة عنه فليست أمثل قال (وهو ممنوع بالضرورة) أقول لا يقتضي اجتماع المتناقضين وهو كون
المساوي أو المرجوح راجحاً ضرورة التناقض بين المساواة والمرجوحية وبين الراجحية قال (وبهذا يظهر
صحة ما ذكره المصنف الخ) أقول أي يكون العمدة في اثبات العلم بوجود الواجب امتناع ترجيح أحد طرفي
الممكن بلا مرجح يظهر صحة ما ذكره المصنف في حواشيه على التوضيح وكان مراده من نقله التصريح في

بعض رواة العربية لغة ونحوها من الغلط والكذب وان ذلك للدليل وسببوه والاعتراف
والاصحى والثاني يتوقف على عدم الاشتراك والنقل والنجور والاعتماد والقصص والتقديم والتأخير ثم بعد ذلك كله لا بد من العلم

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغيبة عن هذه القضية بان نقول الموجود اما ان لا يحتاج في وجوده الى غيره أو يحتاج ولا بد من
 الاول قطعاً للتسلسل ثم على تقدير تسليم ثبوت القضية وادائها الفاعل هو المرجع ١٤٧
 فلا يلزم وجود الممكن بلا

موجوداً أيضاً أو وردوا
 المثال سند المنع فعليكم
 البرهان على الرجحان في
 المثال المدكور على انا
 نقول ان وجب المرجح
 في المثال المذكور فاما
 أن يجب بحسب نفس
 الامر وهذا باطل لان
 الاعتقاد الذي لا يطابق
 لما في نفس الامر كاف
 للأفعال الاختيارية
 واما أن يجب بحسب
 اعتقاد الفاعل وذا باطل
 أيضاً إذ يفعل أفعالاً مع
 عدم اعتقاد الرجحان
 كافي الهارب بل مع اعتقاد
 المرجوحية ومن أنكر
 هذا فقد أنكر الوجودات
 فبطل قولهم ان غايته
 عدم العلم بالرجحان فان
 عدم علم الفاعل
 بالرجحان كاف في هذا
 الغرض

واعلم ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجع لاني ترجيح المختار أحد
 المتساويين وجعله واجبا لا ارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يتنى
 على بطلان الرجحان بلا مرجع بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج في وجوده الى الغير قطعاً للتسلسل
 اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية أو الدوران عاداً الى الاول والدور نوع
 من التسلسل بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذلك وأقول الموجود
 الذي لا يحتاج في وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجع
 والجلال أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا وجود فلا غيبة
 عن هذه القضية وان لم يذكرها في اللفظ (قوله وأيضاً) يعني ان المتكلمين في مقام المنع لا امتناع
 ترجيح أحد المتساويين وانما يذكر المثال سند المنع أي لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كافي
 الهارب من السبع سلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعي قلنا بل هو جزء
 من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على
 كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح في
 المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على
 طيلان السند وان أورد المثال بطريق النقص كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه
 وانبات عدم الرجحان وليس للحكيم الامنع التساوي أو عدم المرجح فيه (قوله على ان نقول) على
 سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعده انباته يكون نقضاً لدعوى الحكماء ونقده ظاهرة والحاصل ان
 القول بالاحتياج الى مرجح في نفس الامر باطل قطعاً اذ كثير ما يكون الطريق الذي يختاره الهارب
 مرجحاً مؤدباً الى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا في

على ما ذهب اليه والافقد عرفت فيما سبق انه يلزم حصول الممكن بلا مؤثر وانه أيضاً محال (قوله واعلم
 ان نزاع الحكماء الخ) هذا طعن على المصنف وجواب من طرف الحكماء لكنه مدفوع بانهم ينازعون في
 جواز ترجيح المتساويين بالنظر الى الفاعل المختار أيضاً نعم لا ينازعون في جواز ترجيح المتساويين بالنظر
 الى ذات الممكن سواء كان المرجح ارادة أو غيرها (قوله بناء على عدم تناهي التوقفات والاحتياجات الخ)
 قيل عليه تناهي مواد التوقفات كافي صورة الدور يستلزم تناهيها الا ان يقول ويقال المراد عدم
 انها الى ما لا يتوقف أو يتبعاً الى ما تنسله في حواشي المطالع من لزوم ترتيب النفوس الغير المتناهية (قوله
 وأقول الموجود الخ) أوجب عنه بان مراد المصنف انه يمكن اثبات المطلوب مع الغيبة عن استعمال تلك
 القضية في المقدمات وقبول النفس بدونه بناء على استقرارها في النفس كافي القضاة التي قياساتها معها
 وليس بشئ لان القضية المذكورة اذا كانت محتاجة اليها في نفس الامر ثبت مراد الحكماء سواء استعملت
 في المقدمات أم لا كشرائط الانتاج (قوله بل هو جزء من الدليل الخ) لانهم قالوا لا يجوز أن يكون
 الباري سبحانه قادراً ان تعلق القدرة منه تعالى باحد الضدين اما لذاتها بلا مرجح وداع فيستغنى الممكن عن
 المرجح وانه بسبب اثبات الصانع واما لذاتها فيحتاج تعلقها بالمرجح ويلزم التسلسل في المرجحات
 (قوله وأما ما ذكره المصنف الخ) قد يتكلف في دفعه بان مراد المصنف انه يجب دفع المنع على وجه
 يدفع به السند ويفيد وجود المرجح في المثال المذكور اذ لو ثبت السند على حاله يعود السائل وهذا وان

قول المصنف مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب الخ لكونه مخالفاً له وتأييداً لاعتراضه بقوله وأقول الموجود

بعدم المعارض العقلي اذ
 عند وجوده بؤول اللفظ
 وعدم وجدان الدليل
 العقلي المعارض له بعد
 الفحص البالغ لا يدل على
 عدم وجود في نفس الامر
 ولعل الله يحدث بعد ذلك
 أمراً وسيبين الجواب
 عنها (قوله وقد أوردوا في
 مثاله الخ) قيل عليه هذا
 على تقدير ثبوتها يصلح
 مثلاً لاجتراد التسديد

لا التقديم القادح في قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس كما ينبغي لانها معا شرط واحد لا ينصورافتراقهما
 والجواب عنه ان القادح مراعاة احتمال التقديم والتأخير ولا يتوقف على علم وجوده بالفعل الذي يدل على تفضيل المدعي ولكن من لم

فعلم ان المراد بقولنا ان الراجح بلا مرجع باطل هو ان وجود الممكن بلا موجود محال سواء كان الموجود موجبا أو لا فالراجح هو الوجود

التي تكون للمتصرك في أي جزء يفرض من المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجود منع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انافسنا بلطنا هذا التقدير لكن اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجود الجبر منتف أيضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجع من العبد وأما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالإيقاع مثلا ثم هو وأما أن يجب بطريق التسلسل أو بان إيقاع الإيقاع عين الاول وأما أن لا يجب لكن الفاعل يرجع أحد المتساويين وان أراد بالفعل الإيقاع فبعين ما قلنا في الإيقاع هذا الذي ذكرناه هو ابطال دليل الجبر

كان خلاف ظاهر كلام المصنف الا ان العدول عن الظاهر غير عزيز (قوله وفيه نظر لان عدم العلم بالراجح الخ) فان قلت اذا سئل عن سبب اختياره لا يقدر على الجواب فدل هذا على ان مجرد الاختيار كافي قلنا عدم القدرة على الجواب انما يبدل على عدم استنبات اعتقاد الراجح لا على عدم الاعتقاد في نفسه وقد يجاب عن النظر بان مدعى المصنف عدم اعتقاد الراجح لان عدم العلم به وأنت خير بان مراد الشارح ان المسلم هو عدم العلم باعتقاد الراجح وهو لا يستلزم المدعى عدم الاعتقاد في نفسه وهذا معنى صحيح لا يدفعه الجواب المذكور (قوله الا ان تخصيص الراجح بالوجود الخ) ان أراد بالتخصيص الحصر المفهوم من قوله الراجح هو الوجود بجوابه ان ذلك الحصر ليس بالنظر الى العدم بل بالنظر الى حاله للممكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وان أراد بالتخصيص بالذخر بجوابه ان ذلك التخصيص ليكون الكلام في هذا المقام في وجود العقل كيدل عليه المباحث السابقة وقد يجاب أيضا بان العلية والمعلولية من عوارض الموجود عند المتكلمين وهو مدفوع بان علة الاحتياج اذا كانت هي الامكان كما مال اليه بعض المتكلمين وعليه مسان كلام المصنف في المقدمة الثانية وغيره ان عين استناد عدم

الذي الخ قال (وفي نظر لان عدم العلم بالراجح الخ) أقول بمعنى ان الضمير الثاني فيكون معنى قول الحكماء بل غايته عدم العلم بالمرجع في اعتقاده فلا يستقيم قول المصنف رحمه الله وباطل أيضا اذا يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الراجح لان عدم العلم بالراجح في اعتقاده لا يستلزم عدم الراجح في اعتقاده الى آخر ما قال هذا غاية ما يمكن في توجيه النظر لكنه غير وارد لانه انما أراد ان كان التردد في قولهم بل غايته عدم العلم بالمرجع وليس كذلك بل في مجموع قولهم لا يبطل بايراد مثال لا يدل ان باعتبار ما فهم منه وهو وجود المرجع في المثال المذكور ولا اهل ان وجب المرجع فاما أن يجب الخ فكانه قال ان وجب فيه فاما أن يجب بحسب نفس الامر وهو ظاهر البطلان واما بحسب اعتقاد الفاعل بمعنى أن

ففيه المصنف على دفع هذا الاستبعاد بان القوم أوردوا ذلك المثال لذلك فاذا ثبت أصل وقوع التقديم والماخبر وكونه مشهورا بين القوم فكل دليل لفظي يحتملها ما فلا يفيد القطع وأما التوسط فيجوز أن يكون للتنبه على ان كلام

من التقديم والتأخير احتماله محل للقطع وور بما يكون الغرض منه لفظا بحد هادون الا³ خرف يكون هو المفوظ قصد ادون الغير على انه
ربما يمنع عدم تصور الاقتران بان تقديم الشيء على الشيء انما يلزمه تأخير الثاني ١٤٩ لاناخير نفسه (قوله والمعارض

العقل) قيل وكذا
التقلي فانها اذا عارضه
نقل الى آخر لا يمكن
الاحتجاج به ولا يتحقق
عليه انه مما يعلم انتفاؤه
(قوله واما العدميات
الخ) قيل عليه لا معنى
لابتناء عدم المجاز
والاضمار والتقديم
والتأخير والمعارض على
الاستقرار واجب بان
صححة المجاز والاضمار
مبنية على وجود الداهي
لهو القرينة والعلاقة
ويعلم انتفاؤها بالاستقرار
وكذا يتصور تتبع
المعارض عن مظانه
فذلك هو الاستقرار وبه
يعلم عدمه (قوله فقد
أسكر جميع المتواترات)
قيل عليه كون كل خبر
ظنيسا لا يثنى افادة
المجموع القطع بواسطة
انضمام دليل عقلي اليه
وهو حزم العقل بامتناع
اجتماعهم على الكذب
ولا يخفى انه كلام ساقط
على الغاية لان احتمال
ارادة المعنى الغير المقصود
لا يدفع التواتر لانه انما
يوجب صدق الخبر واما
ان ما هو المراد منه في
المقام فانما الموجبه
التبادر من اللفظ
والقرائن المحفوفة بالدالة

فان اريد الاول فالجبر أي عدم اختيار العبد في فعله منتفأ أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على
وجوبه فظاهر اذا الجبر انما كان يلزم من الوجوب وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه في
المقدمة الثانية الا ان اثبات المطالب أعني عدم الجبر على التقديرين أقرب الى الاحتياط لثلاثتهم
ثبوت الجبر على شيء من التقديرين وأما على تقدير توقف وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون
المرجع من الفاعل باختياره وولكم نقل الكلام الى الاختياره باختياره قبل لزوم التسلسل أولا
باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل لجواز أن يكون اختيار الاختيار
عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر ليس بوجبه ودولا معدوم
ووجود المرجح التام أي وجوده ما يتوقف عليه لا ينافي التوقف على تحقق ما ليس بوجبه ولا معدوم

المعلول الى عدم علة الوجود (قوله اما على تقدير عدم توقف وجود الممكن الخ) الاولى أن يترك لفظ
التوقف ويقال اما على تقدير وجود الممكن بدون الوجوب لان التوقف مشعر بالسبق والمصنف قد بين
بطلان السبق وأثبت وجوب مقارنة الوجوب فلا يلزم من انتفاء التوقف ظهور انتفاء الجبر فتأمل
(قوله فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره) ظهر هذا جواز كون المرجح نفس الاختيار
لان دليل البطلان مشترك فاذا منع وبين ان هذا الاحتمال ليس بمنزلة للمعال ظهور ان ذلك الاحتمال
أيضا كذلك وظهر ايضا ان اثبات الاحوال بما لا يحتاج اليه في منع لزوم مذهبهم الجبر كيف وجهور
مشايخ أهل السنة وأكثر مشايخ المعتزلة غير قائلين بالمال وهذا يستدعي ركاكة مذهبهم ومخافة مطالبهم
وحاشاهم عن ذلك (قوله فلجواز أن يكون اختيار الاختيار والاختيار عين الاختيار) قد يدكر ويراد به تعلق القدرة
والارادة وقد يدكر ويراد به نفس الارادة التي يترجح بها أحد طرفي الممكن فاراد به حيث قال في تقرير
دليل الأشعري ان التسلسل في الاختيار باطل لانه صفة محققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع بانقطاع
الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عينه المعنى الثاني لانه هناك يصدر ترويج الدليل وأراد به ههنا المعنى
الاول (قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح الخ) اعترض عليه بان هذا شرح لقول المصنف واما
بانه يلزم حينئذ الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بان

يجب اعتقاد الراجحان حال مباشرة الفعل وهو أيضا باطل لما ذكره مخالف أيضا لقولهم بل غاية عدم
العلم بالمرجح قال (لان معناه عدم اعتبار الراجحان فتدبر واستقم) أقول وهذا جيد الا أن تخصيص
الراجحان بالوجود ليس كما ينبغي والظاهر انه أراد بالتخصيص ما يفهم من قوله فالراجحان هو الوجود لكن
يرد عليه ان ذلك التخصيص ليس بالنظر الى حاله لانه يمكن قبل الوجود كما يدل عليه صريح عبارته وأما وجه
تخصيصه بالذكري فكون الكلام في هذا المقام في وجود الفعل كما يدل عليه المباحث السالفة قال (أو نقول
لا يجب عند وجود المرجح الخ) أقول فيه بحث أما أولا فلانه توجيه لقول المصنف واما بانه يلزم حينئذ
توقف الموجود الخ وهو كلام مبني على القول بامتناع الوجود بلا وجوب لانه معطوف على قوله اما بالقول
فكيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح واما ثانيا فلانه قد عرفت ان المرجح بمعنى الموجود
فهو ان توقف على أمر آخر لم يكن تاما الا ان ترتب عليه الوجود بالاختلاف فكيف يصح القول بالتوقف بعد
تقسيم المرجح بالتام نعم لو قسم المرجح التام بكونه من الموجودات يصح القول بالتوقف وليس فليس
والصواب توجيه قول المصنف أن يقال ههنا لا جبر عنى تشدير وجوب الفعل غايته أن يتوقف على
ما ليس بوجبه ولا معدوم كالابتعاد فان صدر عن المرجح وجب الفعل والا فلا وهذا الوجوب لا يقتضي

على ان المراد منه المعنى المتبادر فلما عثر الخصم بقطعية وجوده بعد ادوات الخبر وقرائن الدالة على عدم المعنى المتبادر يلزم
الاختلاف بذلك في كل خبر تحقق فيه ذلك الوصف وليس المديح في هذا المقام الا ذلك القدر اذ من البراهنه ليس ان كل دليل نقلي يقصد

والآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو الوسط بين الجبر والقدر أي ما حاصل مجموع خلق الله تعالى وفعل العبد فنقول التفريفة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفريفة بمجرد كونها واقعة لارادة تالان الارادة ان كانت سعة بما يرجع الفاعل أحد المناسرين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الترجيح والتفصيل صادرين منا وهو المطلوب

القطع بل المدعى الايجاب الجزئي وهو ما تحقق فيه الشرائط بان يكون قطعي الثبوت للتواتر أو لعصمة المخبر وقطعي الدلالة بان يكون خاصا أو عاما غير مخصوص ببعض وقد تحقق فيه القرائن الدالة على ان مراد المخبر هو المعنى المتبادر من كلامه جزما فكلاما وقفنا على دليل تقضي قطعي الثبوت محققا بشرائين دالة على المعنى المتبادر شوهدت أو نقلت اليها بالتواتر حصل لنا القطع بانه واقع كما أخبرنا بتي نفس الامر (قوله واعلم ان العلم الخ) جوابهما قال الخصم ان القطع يتوقف على عدم المعارض العقلي وهو غير يقيني وحاصله ان مجرد الاحتمال للمعارض العقلي لا ينافي القطع بدلول النقل كاحتمال الجاز وانما المنافي له وجود المعارض ومرادنا من القطعي في هذا المقام ما يقطع الاحتمال التام عن دليل وهذا الجواب

كالاتقاع فان قيل تنقل الكلام الى صدور الاتقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق التسلسل في الاتقاعات بناء على انها ليست بوجودات حتى يستعمل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل بناء على ان اتقاع الاتقاع عن الاتقاع أو لا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور الالهية موجودة واللامعدومة كالاتقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق العصمة والاختيار فان الاتقاع وعده منا أو بان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الاتقاع أي وقت شاء ترجحا لأحد المناسرين وبين باختياره وان أريد الثاني أي الفعل بمعنى الاتقاع فلا جبر أيضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من ذلك الرجحان بل المرجح بمعنى وجود الممكن بالوجود اذ لا وجود للاتقاع وانما لم يشر المصنف ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ما سبق في المقدمة الثالثة (قوله فالآن جئنا الى اثبات ما هو الحق) قد ورد في الحديث ان

نقول الخ فكيف يصح قوله أو نقول لا يجب عند وجود المرجح والجواب ان مراد المصنف بقوله أو لا فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب وجوده بلا وجوب ثبوت الحلال أم لا أو بقوله نايقا على تقدير امتناع الخ امتناع وجودها بلا وجوب على تقدير انتفاء الحلال فعلى هذا يتنظم الكلام ولا ينافي في الوجوب نسلمه أو لانهم يمكن أن يناقش فيما ذكره بان المراد بالمرجع ههنا المرجع التام كما يدل عليه قوله وجود المرجع التام الخ ولو توقف على أمر آخر لم يكن مرجحا تاما ويدفع بان اعتبار الوجوب في المرجع يشعر بتقييد المرجع التام بكونه من الموجودات فلا ينافي القول بالتوقف على الاحوال غاية ما في الباب انه لو عم المرجع التام وأول الوجود بالتحقق بجواب اختيار الشق الآخر واعتراض على المصنف أيضا بان المراد بالمرجع ههنا الداعي والقول بان الفعل يجب عند وجود المرجح الزام على الخصم القائل بوجوب الفعل عند حصول الداعي الذي يرتب عليه الاختيار وأجيب بان تلك المقدمة مشبهة بالبرهان الذي ذكره المصنف في تقرير دليل الأشعري (قوله ليس بطريق الايجاب بل بطريق العصمة والاختيار) المراد بالايجاب مطلقه سواء كان إيجابا بالذات أو بالغير ولفظ العصمة في مقابلة الايجاب بالغير الحاصل من وجود العلة التامة ولفظ الاختيار في مقابلة الايجاب بالذات (قوله وانما لم يشر المصنف) أي لم يقل بعد قوله ثم هو ما أن يجب بطريق التسلسل وهو باطل وبعده قوله وانما أن لا يجب والظاهر ان الحق هذا ثم ان الشارح لو ذكر هذا الكلام قبل قوله وان أريد الثاني الخ لكان أظهر لانه نظر الى اشتراك الاقسام

الجبر لما مر مما قد بر قال (فان قيل تنقل الكلام الى صدور الاتقاع الخ) أقول هذا السؤال مع جوابه شرح لقول المصنف ثم هو ما أن يجب بطريق التسلسل الخ لكن في الاول من الجواب بحث لان الاتقاعات وان تكن موجودات لكنها حادثات فكما يمنع التسلسل في الموجودات يمنع أيضا في الحوادث الصادرة عن شخص في حال الاتقاع بل هذا أظهر في الاستحالة من الاول (قال وانما لم يشر المصنف رحمه الله ههنا) أقول أي لم يشر في قوله ثم هو ما أن يجب بطريق التسلسل الى بطلان طريق التسلسل حيث لم يقل وهو باطل والخ رجحان طريق عدم الوجوب حيث لم يقل والظاهر ان الحق هذا اعتمادا على ما سبق

اقناعي والذي يحسم مادة الشبهة ويردها بالكلمة المتساوية عندنا بالقرائن المحفوفة المستكاثرة ان الخبر الصادق أراد بكلامه ما هو المتبادر من ظاهره كان هذا ليل على عدم المعارض العقلي وامتناعه لكونه معصوما عن الخطا والكذب مثلا لما ثبت عندنا بالتواتر قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم وقام القسرا ان مراده ما هو المتبادر من المعنى الظاهر ههنا قطعنا وبينا انه لا يكون لهذا معارض عقلي لعصمة وذلك الجواب كان قد دفع في سائر الايمان ولم يستفده من أحد ولو كان

القدرية

عثر الا ان انه قد سبغني اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين (قوله دلالة اللفظ على المعنى) يفهم منه تقسيم اللفظ المدال على الاقسام الاربعه بانه المدال على المعنى بكذا وكذا وتقسيم المصنف على هذا المنوال بالحقيقة

وتبيين مرادهم فانه مأخوذ من اقوالهم ومفهوم من نضاعيف امثالهم ولا يلزم عليه التفسير بامثلة القوم وكان التقسيم الثبات باعتبار ظهور المعنى عن التظلم وخفاها ومراعاتهما وهو بالنظر الى فهم الخطاب وهذا بالنظر الى اراد المتكلم والحيشية معتبرة في التقسيمات كلها فلا يراد ان كلامه مشعر بان معنى المسوق له في التقسيمين واحد فيلزم ان لا يوجد تفرقة بين الظاهر والاشارة بين النص والعبارة فان الاشتراك في الحد يوجب الاشتراك في الحدود والاشارة في الحدود وان الاصوليين ذكروا ان الاستدلال بالظاهر استدلال بعبارة النص وربما جعل المصنف الدلالة الى الموضوع له وجزئته اشارة (قوله ان عبارة النص الخ) المراد به كل الفظ يفهم منه المعنى لاختصاص القسم المقابل للظاهر معى به لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص والمعتبر في هذا القسم على ما حققه المصنف وهو الصواب ان يكون

القدرية بمجوس هذه الامة والمجوس فانلون بالهين احدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا بلائم القول يكون خالق الشر والقيح غير الله تعالى وايضا فانلون بان الله تعالى يخلق شيئا ثم يشره عنه كخلق ابليس وهذا بلائم القول يكون الله تعالى خالق الشر وروا القبايح مع انه لا يرضاها فهذه من الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى والمحققون من اهل السنة على نفي الخير والقدر واثبات امر بين الامرين وهو ان المؤثر في فعل العبد مجموع خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبر او الثاني فقط ليكون قدرا والمصنف اورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان لعبد قصدا واختيارا في بعض الافعال وان ذلك القصد والاختيار لا يمكن في وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده فعلم انه حاصل بخالق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده الجازم بطر في جرى العادة بان الله تعالى يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلق بدونه وباقي الكلام تنبيه على تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارج العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعي وسلامة الالات لا ينافي كون العبد هو الموجد لفعله

فلم يخال بينهما ما يتعلق بخصوصية التقدير (قوله فهذه من الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى) ذهب اهل السنة الى ان المراد بالقدرية هم القائلون بنفي كون الخير والشر كله بتقدير الله تعالى ومشيئته وهو ان ذلك لم يلب القدرية في نفيه وكثرة موافقتهم اياه وقيل بل لا يثبتهم للعبد قدرة اليجاد ورده الشارح في شرح المقاصد بان المناسب حينئذ القدرية بضم القاف وذهب المعتزلة الى ان المراد بهم القائلون بان الخير والشر كله من الله تعالى ويتقدره ومشيئته واحتموا عليه بان الشائع نسبة الشيء الى من يشته ورديان المجوس هم الذين ينسبون الخير الى الله تعالى والشر الى الشيطان وايضا من يضيف القدر الى نفسه اولى باسم القدر من يضيف الى ربه (قوله اذ قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه) اعترض عليه بمنع ثبوت القدرة في هذه الصورة اذ يجوز ان يسلب الله تعالى قدرته على ذلك الفعل والظاهر ان غرض المصنف من قوله مع قدرته في ذلك الزمان على امور اشق منها دفع ذلك الاحتمال الا ان ثبوت القدرة على اشق منها لا يستلزم ثبوتها عليها (قوله وقد يقع من غير تحقق الاسباب التي من عنده) قيل عليه ان اراد عدم تحقق الاسباب السلب الكلية المتناول للقدرة والارادة ايضا يلزم ان لا يكون للارادة مدخل في الفعل وهو خلاف الظاهر وان اراد السلب الجزئي المتناول لغير الاختيار في فقط لا يلزم من تحقق الفعل عند عدم تحقق تلك الاسباب عدم كفاية الاختيار فيه اجيب بانه اراد عدم تحقق الاسباب التي لا بد منها في استقلال العبد باختياره كالعلم بتفاصيل الحركات الصادرة عنا ولاشئ ان الفعل اذا جاز حصوله بدون حصول ما لا بد منه في استقلال العبد باختياره لم يكن العبد مستقلا باختياره في حصول الفعل (قوله باقى الكلام تنبيه على تلك المقدمات) اى باقى كلام المصنف تنبيه على المقدمات المذكورة فقوله وايضا يفرق في الاختيارات الخ وقوله يفرق في الترتيب وقوله ايضا تفعل بداعية وقد تفعل بداعية تنبيهات على المقدمة القائلة بان للعبد قصدا واختيارا وما ذكره من الامثلة بخوارق العادات توضيح للمقدمة القائلة بان الفعل قد لا يقع مع تحقق جميع اسبابه التي من العبد والمقدمة القائلة بان الفعل قد يقع مع عدم تحقق تلك الاسباب وقوله وايضا لا يمكن الحركات الا بتقدير الاعصاب الى قوله فعله توضيح للمقدمة الاخيرة واعترض عليه بان قول المصنف وليس التفرقة الى قوله وايضا يفرق ليس منها ولا موصفا للشيء من المقدمات المذكورة بل اوردته لاثبات ان القصد

المسوق مقصودا بالاسالة لا ما عوام منه ومما هو مقصود بالعرض والتبع بان يكون الغرض اتمام معنى آخر فقوله تعالى واحسد الله السبع ورحم الربا عبارة في الالزام المتأخر وهو التفرقة واشارة الى الموضوع وهو الحلال والحرمية والى جزئته يكمل بسبع الحيوان متبذلا

وان لم يكونا صادرين من الالكون الارادة الابجد شوق فيجب أن لا يشع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشستانى اليها كحركة

الاختيارات بين ما تقدر على تركه وبين ما لا تقدر على تركه كالانحدار الى سبب بالعدو الشديد الذى لا تقدر على الاموال عنه وكذا نفرق في الترك بين ما تقدر على الفعل وبين ما لا تقدر وأبضا قد تفعل بداعية وقد تفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض باننا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة

وحرمة بيع النقيدين متفاضلا والى لوازمه كانتقال الملاء ووجوب التسليم بالبيع المطلق فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزائد فى الربا وما ذهب اليه أبو اليسر السبزدوى وصاحب الكشف ومن تبعهما من ان العبارة ما يثبت بالنظم ولو التزامة مقصودا به ولو تبعاً فيكون الحل والحرمة والتفرقة كلها بالعبارة ويلزم منه أن لا يكون

الاختيارى لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يبدأ الله تعالى بعدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيئاً وأراد الله تعالى خلافه يقع امر الله تعالى الدنة لا امر العبد لان انتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلاق الله تعالى على ما هو المدعى (قوله وان لم يكونا صادرين عننا لا تكون الارادة الابجد شوق) هذا الكلام غير صالح للدلائل فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعوى الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل من ملاحظته وما ذكره من انه يجب أن لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشستانى اليها ليس بلازم لان المراد بالاختيارى ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به واستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (قوله نفرق فى الاختيارات بين ما تقدر على تركه وما لا تقدر) فان قيل كيف هذا والاختيارى ما يتسكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الانتقال الى المركز بالطبع فى صورة الانحدار الى سبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق فى الترك بين ما تقدر على فعله كترك الحركة فى ارض مستوية وبين ما لا تقدر على فعله كترك الحركة الى السماء العالى وأبضا قد نجد فى الفعل الاختيارى باعنا عليه وداعيا اليه من أنفسنا كالمشى الى محبوب بخلاف المشى الى مكروه

مدخلاتى الترجيح والتخصيص وأجيب بعد التنزل عن اعتبار التغليب بأنه أراد بالمقدمات ما يتناول المقدمة المطوية وبالتوضيح ما يعم الاثبات (قوله لجواز أن يكون المؤثر قدرته واختياره) وقد يجب عنه بأنه لو كان الامر كذلك لكان له شعور بتعبد الاعصاب والعضلات وكيفية صدور الحروف عن مخارجها وردمان هذا دليل مستقل على ان قدرة العبد غير مؤثرة فى فعله فهو بتقدير تمامه لا يدل الا على ثبوت المدلول ولا تعلق له بحصة الدليل الاخر (قوله لا تكون الارادة الابجد شوق) اعترض عليه بالمنع فان التخصيص والترجح بالفعل ليس من لوازم الارادة فيجوز أن يتخلفا بمصادفة ارادة أقوى وأجيب بان قوله لكنا نفرق الى آخره يدفعه (قوله هذا الكلام غير صالح للدلائل) اعترض عليه بان ليس المراد بهذا الكلام الالتزام لان الدليل الذى هو من مقدماته مأخوذ على انه برهان ولذا قال بعده برهان آخر وأجيب بان المراد به غير صالح للدلائل على الخصم لانه يلزم ان الارادة هو الشوق وليس المراد انه كلام الزامى لبرهاني (قوله فان المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الخ) اعترض عليه بان الشوق رعايته تعلق بالشئ الذى يعتقد المشائق انه غير مقدوره كالشوق الى لقاء الحبيب لمن يعلم ان الوصول اليه غير مقدوره بخلاف الارادة فان العاقل لا ير بد ما يعلم انه غير مقدوره وأبضا رعايته بالانسان تناول مالا يشائق اليه كشراب الادوية المرة لدفع مرضه ويشائق الى مالا ير يده كتناول اللذات المحرمة عند الزاهد فلا يكون أحدهما عين الاخر هذا وقد يمنع انتفاء الشوق الى شرب الادوية المرة لان الشوق كما يكون الى اللذيذ يكون الى النافع ويؤيده جعلهم الشوق فى الحيوانات من مبادئ الافعال الاختيارية مطلقا ومنع أيضا استكمال شوق الزاهد الى المحرمات والشوق الكامل هو الذى جعلت الارادة عبارة عنه (قوله ليس بلازم لان المراد الخ) قيل الجواب عنه ان هذا لا يضر لانه اذا كان الفرق يتعلق القسرة يلزم المدعى وهو ان للعبد قدرة لمنه يمكن عدم الفرق لازم لان الارادة اذا كانت مجرد شوق فهذه الاضطرارية والاختيارية سواء فى كونها بالارادة فيجب أن لا يقع فرق بينهما فى كونهما بالارادة والعلم بالفرق حاصل قطعا فالمراد نى الفرق من هذه الجهة فتثبت الفرق من جهة أخرى لا ينافى ما ذكره أنت تخبر بان الفرق بحصة تعلق القدرة لا بنفسه حتى يثبت المدعى وان حصول العلم بالفرق من

(قوله) ما يثبت بالاشارة مقصودا أصلا على ما صرحوا به فغير مستقيم قطعا لان كثيرا من الاحكام الشرعية ثابت بالاشارة فيلزم عليهم أن يكون من قبيل المودات التى يصول بها المعتزلة والقول بثبوت الحكم الشرعى من غير قصد له من

كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين وأمثاله وكذا في عدم مسدورها كما توافر في أخبار الأنبياء عليهم السلام والصدى بقين ان الكفار
قصدهم باقواع الاذى فلم يقدرواعلى ذلك مع سلامة الآلات وتوفر الدواعى والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من
ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة أى الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعيا جارى
عابه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا يمكن الحركات الا بتقدير الاعصاب ١٥٣ واركانها ولا شعور لنا بشئ

من ذلك ولا ندري أى
عصية يجب تعديدها
لتصميم الحركة
الخصوصية وكذا الشعور
لنا بكيفية خروج
الحروف عن مخارجها
فعلم من وجدان ما يدل
على الاختيار ووجدان
ان اختيار العبد ليس
مؤثرا في وجود الحالة
المذكورة انه جرى
عادته تعالى انا منى قصدا
الحركة لاختيارية
قصدا جازما من غير
اضطرار الى التصديق
الله تعالى عقبيه الحالة
المذكورة الاختيارية
وان لم تقصدهم يتحقق ثم
الله صد مخلوق الله بمعنى
انه تعالى خلق قدرة
بصرفها العبد الى كل
منها على سبيل البديل ثم
صرفها الى واحد معين
بفعل العبد وهو القصد
والاختيار فالقصد
مخلوق الله بمعنى استناده
لاعلى سبيل الوجوب الى
موجودات هي مخلوقة الله
تعالى لان الله خلق هذا
الصرف مقصود الان هذا

(قوله كقطع مسافة بعيدة في طرفه عين) لا نزاع في جواز ذلك على الأنبياء وقد توافر عن الأولياء أيضا
الان بعض الفقهاء ينكرونه (قوله ثم القصد) جواب سؤال تقريره ان قصد العبد اضطرارى
لا اختيارى لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد ولا لتسلط الاختيارات فاجاب بان
القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه
من الامور الالام موجودة واللام معدومة فلا يجب عنده وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذى هو
صرف القدرة الى الفعل مخلوق الله تعالى قصد الكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك
وهذا يتناقض خلق القدرة التى من شأنها التمكّن من الفعل والترك ولقائل أن يقول لو كان الاستناد الى
مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافي في كون الفعل مخلوق الله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل
العبد مخلوق الله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذى هو مخلوق وهذا لا يتناقض كون العبد
موجودا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور الالام موجودة
واللام معدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كاملة الحاصلة من الاتباع والكلام فيها كما مر في المقدمة
الثانية (قوله رهان آخر) هذا هو الدليل الثانى وحاصله اننا نعلم بالوجدان ان للعبد سعة ما أى فعلا

جهة الكون بالارادة اول المسئلة فكيف يسلم (قوله قال المصنف ولو كان مؤثرا طبعيا لم يوجد خوارق
العادات) قد يمنع ذلك لجواز ان يكون وقوعها بسلب القدرة على بعض الافعال الذى يقدر على مثله العبد
وخلق القدرة على بعض الافعال الذى لا يقدر على مثله بحسب العادة كخلق القدرة على الحركات القوية
في الانبياء مثلا مع انهم لا يقدرون على ذلك الفعل بحسب العادة (قال المصنف فعلم من وجدان
ما يدل على الاختيار ووجدان ان الاختيار ليس مؤثرا في) قيل يفهم من ظاهره ان ثبوت الاختيار
نفسه ليس وجدانيا وانما الوجدان ما يدل عليه وان عدم استقلاله في الفعل وجداني وليس كذلك
والحق ان ثبوت الاختيار من حيث ان له متدخلا في الفعل وجداني وان عدم استقلال الاختيار معلوم
كالوجدانيات الا انه عبر عن هذا المعنى بالعبارة التى ذكرها بما بقية الرد على من يزعم ضرورية
استقلال العبد باختياره (قوله الا ان بعض الفقهاء) وهم المعتزلة (قوله بمعنى استناده لا على سبيل
الوجوب الخ) تفسير الخلو في الاستناد المذكور مشعر بان مراد كون البارى تعالى علة بعيدة
لقصد وكون الفاعل نفس المخلوق الموجود فقيه ان فاعلته ان كانت بالاختيار تسلسل وان دفع بان
اختيار الاختيار عينه كان الجواب هو هذا اما ذكره ههنا وان كانت بالاجاب لزم الاضطرار (قوله
فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تعالى بهذا المعنى) فيه انه اذا جعل المخلوقية على ما يشعر به
كلامه السابق لم يصح الملازمة المستفادة من قوله لو كان الاستناد الى الاشاعر ينكرون المخلوقية
لله تعالى هذا المعنى ويثبتون القاعلية بلا واسطة لله سبحانه وان ارد بالاحد احد الحصوص وهم المعتزلة
فبطلان اللازم ممنوع وهو ظاهر (قوله وحاصله اننا نعلم بالوجدان الخ) قيل عليه المعلوم بالوجدان

(٢٠ - تلويح ثانى) يتناقض خلق القدرة لحصل الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال (قلنا توفقه على
مرح لا يوجب كونه اضطرارا لان اختياره تأثيرا في فعله أيضا) وانما قال أيضا ليعلم ان الاختيار ليس مؤثرا تام بل هو جزئى المؤثر (برهان
آخر) قد ثبت انه لا يوجب وجوده بالغير بل كان العدم موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا يصح له في وجوده
وقد ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر
لا يكون ذلك العدم السابق على الوجود اذ لا يصح للعبد فيه فيكون العدم الذى به الوجود وهذا العدم لا يمكن الازوال العلة

التامة لذلك الامر أو ايقانه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تتكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يشتر العبد على
اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة ١٥٤ التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود امر وقدم امتناعه

وقد ثبت بالوجدان ان للعبد
صنعا ما فلا يكون الا في امر
لا موجود ولا معدوم ولا
يكون ذلك الامر واجبا
بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب تعالى
اذ ثبت يخرج من صنع
العبد ثم ذلك الشيء الموجود
لا يجب على تقدير ذلك الامر
لتوقفه على امور لا يصنع
للعبد فيها اسلا كقدرة
العبد ووجوده واماها
فالامر الاضافي الذي هو
الصادر من العبد وهو
الذي لا يجب عنده
وجود الاثر يسمى كسبا
وقد قال مشايخنا ان
ما يقع به المقذور مع صحة
انفراد القادر به فهو
خلق وما يقع به المقذور
لا مع صحة انفراد
القادر به فهو كسب ثم
ان مقذورات الله قسما
الاول ما يصح انفراد القادر
به مع تحقق الانفراد كما
في الموجودات التي
لا يصنع للعبد فيها واثنان
ما يصح انفراد القادر به
لكن لا يكون منفردا
بل يكون لقدرة العبد
مدخل ما في ذلك الشيء
كالافعال الاختيارية
للعباد وقد قيل ما وقع
لا في محل قدرته فهو

بالاختيار وصنعه يجب ان يكون في امر لا موجود ولا معدوم لا في امر موجود لان صنعه فيه اما ان
يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شيء أو بواسطة عدم شيء والاقسام بامرها باطالة اما الاول فلان وجود
ذلك الشيء يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أي تأثيره الاختياري واما الثاني فلان وجود
ذلك الامر الذي يكون الصنع بواسطة يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
ضرورة كونه واجبا واما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لا يصنع له فيه وان كان
عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد
الى الواجب فيجتمع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل في زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود
فيكون بواسطة وجود شيء هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد
فتعين ان صنع العبد لا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وذلك الامر لا يجب بواسطة الموجودات
المستندة الى الواجب والا يخرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر في فعل امر ما يلزم منه بطلان
ما ثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لا يجوز ان يكون هو الايقاع والايجاد الذي يجب عنده الفعل البتة حتى
يكون العبد موجودا لذلك الشيء الموجود خالقا له لان ذلك الشيء يتوقف على امور لا أثر للعبد في وجودها
كوجود العبد وقدرته وسلامه الا لتوقف ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعوم الصادر
عن العبد امر لا يجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به ويخلق الله تعالى وكل
منها ما تقوم بقدرة الاله في الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقذور وفي الكسب لا يصح وايضا في
الخلق يقع الفعل المقذور لا في محل القدرة وفي الكسب يقع المقذور في محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت
بخلق الله تعالى في غير محل قامت به القدرة وهو زيد وقعت بكسب زيد في المحل الذي قامت به قدرة زيد وهو
نفس زيد والحاصل ان اثر الخلق ايجاد الفعل في امر خارج من ذاته واثر الكسب صنعه في فعل قائم به
هذا وان كان لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لا ينافي كونه مقذورا

وجود الاختيار لان له مدخلا في الفعل على ان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير ولا يمكن اسكات
الجاحد به (قوله اما ان يكون بلا واسطة الخ) فيه انه يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدود المتجدد
كما مر من قبله فلا يرثي من المحالات المذكورة (قوله فتعين ان صنع العبد الخ) اعترض عليه بان
ذلك الامر ان كان عبارة عن القصد وتعلق الارادة فان كان اختياريا يلزم التسلسل وان كان اضطراريا
بطل ما ثبت بالوجدان وان كان عبارة عن الايقاع والاحداث فقد صرح بان غير مستند البناء لا ثم
غيرهما يصلح ان يجعل من اللاموجود واللامعدومة واجبا باختياره القصد وهو اختياري
يعني ان للعبد ان يقصد وان لا يقصد لا بمعنى انه ترتب على القصد والاختيار فلا يلزم التسلسل
ولا الاضطرار (قوله هذا وان كان لقائل ان يقول) اراد على قوله واما الثاني الخ واجب عنه

وامت خبير بان حق الترتيب ان يذكر قوله وانما علم بشر الخ قبل قوله وان اريد الثاني الخ قال (واما الثاني
فلان وجود ذلك الى قوله ضرورة كونه واجبا) أقول وذلك لما سبق في تحقيق المقدمة الثالثة ان جملة
ما يتوقف عليها الحوادث كانت موجودات محضة بحيث لا يتعدى منها اسلازم قدم الحوادث بالزمان
ضرورة دوام المعلول بنوام علته التامة قال (هذا وان كان لقائل ان يقول وجوب الفعل بواسطة
الموجودات الخ) أقول هذا اراد على قوله واما الثاني فلان وجود ذلك الامر الخ لكن فيه بحث لما مر ارا

خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسير آخر لكن في الحقيقة اجموع تفسير واحد للعبد
فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقذور لا في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر والكسب امر اضافي
يقع به المقذور في محل القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقذور بذلك الامر فالكسب لا يوجب وجود المقذور بل

بوجوب من حيث هو كسب انصاف الفاعل بذلك المقدر ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة
 مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الجيدة بل يشتمل على كثير منها وانما
 الانصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو بوجوب الانصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح
 لانه يعلم انه كلما قصد به يخلق الله تعالى ولا جبر في
 ١٥٥

مشايخنا رحمه الله
 ينفون عن العبد قدرة
 الابدان والتكوين فلا
 خالق ولا مكنون الا الله
 لكن يقولون ان للعبد
 قدرة ماعلى وجه لا يلزم
 منه وجود امر حقيقي لم
 يكن بل انما يختلف
 بقدرته النسب والاضافات
 فقط كنعين احد
 المتساويين وزججه
 هذا ما رقت عليه من
 مسألة الجبر والقدر
 وبالله التوفيق ثم بعد ذلك
 رجعنا الى ما نحن بصدد
 وهو مسألة الحسن
 والقبح

للعبد ومخلوقه لخواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد و ارادته التي من شأنها الترجيح والابحار
 وأيضا الوجوب بالقدر والاداعي لا ينافي تعلق أصل القدرة باصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا لا قدر
 والفاثون بان فعل العبد بخلفه و ارادته لا ينافي في نفسه على أمور من الله تعالى كايجاد العبد
 واداره وتكليفه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين في هذه المسئلة انه لا شأن لبعض احوال
 الحيوان لاشعور له بها كالنحو وهضم الغذاء وبعضها مشعور به لكن ليس بارادته كرضه وصحنه ونومه
 ويقظته وبعضها مما له قصد الى صدوره وصحة الصدور وغير القصد اذ ربما يصح صدوره وفعل لا يقصد له
 وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه فصح الصدور والاصدور هي المسمى بالقدرة وهي لا تنكفي في
 الصدور والابدان يرجع احد الجانبين على الاخر والترجيح انما هو بالقصد الذي هو المسمى بالارادة أو
 بالاداعي وعند القدرة والاداعي يجب الصدور وعند فقد أحدهما يمنع والقول بصدور الفعل عن القادر
 من غير ترجيح أحد الطرفين كما بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو ما يحتاج
 الى وجود المرجح لا الى العلم به وكل فعل بصدور عن فاعله بسبب حصول قدرته و ارادته وهو باختياره وكل
 ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك
 كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته و ارادته
 لا بد أن ينتهي الى أسباب لا يكون بقدرته و ارادته فاعلا لتسلسل ولا شأن أن عند الأسباب يجب الفعل
 وعند فقدانها يمنع فالذي ينظر الى الأسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة العبد ولا بارادته يحكم بالجبر
 وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد و ارادته والذي ينظر الى السبب القريب
 يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس صحيحا مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقصورة ومرة فالحق أن
 لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة
 لله تعالى ولا شأن ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبايح حاول التقصي عن ذلك بان الحسن والقبح
 والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى

بان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب أن يكون في الماء رقت في امر فينا في كونه
 مقدورا للعبد ومخلوقا له (قوله واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين) أراد به المحقق الطوسي انه ذكر
 في رسالته كلاما طويل الذيل حاسه ما نقله الشارح لكن المفهوم من سياق كلامه انه جعل المؤثر
 القريب مسدودا قدرة العبد و ارادته فلا يكون للقدرة القدسية أثر في نفس الفعل لان أثر العلية البعيدة
 لا يصل الى المعلول وذا غير مسلم (قوله فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح الخ) يعني ان صدور الفعل انما
 يحتاج الى الترجيح باعتقاد النفع ولا يحتاج الى العلم بالترجيح بحسب الاعتقاد والمنسفي فيما فرض من
 ان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب أن يكون قديما فينا في كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له
 بالضرورة وأما السند الذي ذكره فلا يصلح للسندية لما عرفت مرارا ان الارادة التي من شأنها الترجيح

الشارع أصلا ظاهر
 البطلان ومنكر جدا
 وقد صرح شمس الأئمة
 السرخسي رحمه الله بان
 الخواص والمزايا التي بها
 يتم البلاغة ويظهر
 الإعجاز ثابتة بالاشارة
 وتصدر في كتب المعاني
 ان الخواص يجب أن
 تكون مقصودة للمتكلم
 حتى ان ما لا يكون
 مقصودا أصلا لا يعتد به
 قطعاً هذا (قوله وأما حد
 دلالة النص الخ) مقتضى

بيانه ان الثابت بدلالة النص لا يكون نفس الموضوع له ولا جزاءه ولا لازمه المتأخر ولا المتقدم وان دلالة اللفظية
 أي دلالة اللفظ على المعنى بمدخل من الوضع ولهذا اشترط في فهمه العلم بالوضع فيرد عليه ان دلالة اللفظية متحصرة على الاقسام
 الاربع ودلالة اللفظ بمدخل من الوضع على ما ليس هو أحد الاربع في حيز المنع والجواب عنه ان اللزوم المعبر في ضبط العبارة والاشارة
 والاقتضاء وافادة التميز بين حدودها هو اللزوم العقلي على ما ذهب اليه الميراثيون في الدلالة الانتزاعية وهو مذهب الحنفية رحمه الله

فقله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقيح غيرهما لان كون الفعل اتفاقيا واضطراريا بالذات في كونه حسنة لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن أن يوجب

كان انصافه به اختياريا
أو اضطراريا أو اتفاقيا
ألا يرى ان الله تعالى
يحمد على صفاته العليا
مع أن انصافه بها ليس
باختياره على ان الأشعري
يسلم القبح والحسن عقلا
بمعنى الكمال والنقصان
ولاشك ان كل كمال محمود
وكل نقصان مذموم
وان أصحاب الكمال
محمودون بكلاتهم
وأصحاب النقصان
مذمومون بنقصانهم
فإنكاره الحسن والقبح
بمعنى انهما صفتان
لاجلهما يحمده أو يذم
الموصوف بهما في غاية
التناقض وان أنكرهما
بمعنى انه لا يوجد في الفعل
شيء يشاب الفاعل أو
يعاقب لاجله فقول ان
عنى انه لا يجب على الله
تعالى الاثابة والعقاب
لاجله ونحن نساعد في
هذا وان عنى انه
لا يكون في معرض ذلك
فهذا بعيد عن الحق
وذلك لان الثواب والعقاب
آجلا وان كان لا يستقل
العقل بعرفة كقيمتها
لكن كل من علم ان الله
تعالى عالم بالكليات
والجزئيات فاعل
بالاختيار قادر على كل

وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية وخلق القبح ليس بقبح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبح كسب المعصية والقبح فلا ينجح من الله تعالى خلقها ويقع من العبد كسبها (قوله فقله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع المقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا نهي من غير الاختياري بحسن أو قبح وأن خير بانها مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنهها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة لما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والنقصى عما أورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا وأعجب من ذلك توضيحه عند المنع بصفات الله تعالى وأنه يحمده عليها بكالات الانسان ونفاضة حيث يحمده عليها بدم وادعائه التناقض في كلام الأشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في أول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب والعقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الأشعري على سبيل الترييد والاحتمال بقوله وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك وهو مذهب اليه الأشعري من ان الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما من الشارع به أو بدليله على استحقاق

الامثلة هو الثاني لا الاول (قوله وذلك لان خلق المعصية ليس بمعصية اصح) يعنى ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا من الحسن والقبح الا وله عاقبة جيدة بل ربما يتضمن خلق فعل واحد ومصالح متعددة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل القبح خالبا عن الحكمة والمصلحة فلذا يتبع كسب القبيح دون خلقه (قوله مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم) قيل عليه كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المتأريديين ومنهم المصنف فلنعهها وجه (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في النص وهو اما المحمولة على حذف المضار أي بجمعها فالضمير راجع الى المقدمة أو الضمير راجع الى المنع والتأنيث باعتبار المضار اليه واعتراض عليه بان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلمة يحتاج الى منع مقدمته جيعا وبالجملة هذا كلام تنزى على تقدير التسليم يمنع عدم انصاف الافعال الغير الاختيارية بالحسن والقبح (قوله وأعجب من ذلك الخ) قيل لتعجب ليس في محله فانه صرح في شرح المقاصد بان اعتبار الثواب والعقاب في الحسن والقبح المتنازع فيه اذا اختص بفعل المكلف واذا أراد التعميم فيمكنه باستحقاق المدح والذم وكذا صرح الشريفي في شرحه للمواقف وذكر جدي في

والايجاد مما ليس بوجوده ولا معدوم والكلام ههنا في الموجودات المحضة قال (وأنت خير بانها مقدمة اجاعية مسلمة عند الخصم الخ) أقول فيه بحث لان كونها مسلمة بين الاشاعرة والمعتزلة لا يقتضى كونها مسلمة عند المتأريديين ومنهم المصنف فلنعهها وجه ووجه وعلى المدعى اثباتها (قوله ولا حاجة اليها) هكذا وقعت العبارة في النسخ فالضواب اليه يرجع الى المنع وفيه أيضا بحث لان المقصود اذا كان تزييف الدليل بالكلمة يحتاج الى منع مقدمته جيعا وكون جميع المباحث السالفة لتحقيق منع المقدمة الاولى والنقصى عما ذكره وجوب تسليم المقدمة الثانية وعدم الاحتياج الى منعها قال (وأعجب من ذلك توضيحه عند المنع الخ) أقول فدأقرط التعريف في الشريعة على المصنف والظاهر انه شيعي كالأبجني على المصنف وذلك لان صفاته تعالى لما كانت ممكنة مسندة اليه تعالى بلا اختيار وقد تطابقت الفسوق الثلاث على انه تعالى يحمده عليها وقد علم مما نقلنا عن المواقف وشرحه ان الحسن بالنسبة الى الله تعالى

المدح
شئ وعلم انه غريق في نعم الله في كل لحظة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال
مابعدته في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يبر بعقله انه يستحق بذلك مدحه ولو يتبين اننى في معرض ضبط عظيم

وعذاب أليم فقد جعل غوايته على غياوته وبلحاظه وبرهن على مضافه عقوله واعوجاجه واستخف بشكره ورأيه حيث لم يعلم بالشكر الذي في ورائه عندنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دليل الأشعري رجعنا الى إقامة الدليل على مذهبهنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا المعتبرة حسن بعض أفعال العباد ونجهاها ويكفران لذات الفعل أو لصنعة له ويعرفان عقلا أيضا) أي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا وبناب آجلا

أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل وبناب لاجلها أو يذم ويعاقب لاجلها وأما قال أيضا لانه لا خلاف في أهم ما يعرفان شرعا (لان) وجوب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام ان توفى على الشرع يلزم الدور) واعلم ان النبي عليه الصلاة والسلام اذا ادعى النبوة وأظهر المهجزة وعلم السامع انه نبي فآخبر بأمور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا أولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعا والتالي باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعا لكان وحسبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبار الواجبة التصديق لا بد أن يجب

الممدوح والثواب الحسن أو الذم والعقاب فمبجح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع بعول عليه وما ذكره المصنف من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعدد دليل الإجماع وتكثير الإقراء فاعلم انه عند الأشعري كسر ريب أو كطين ذباب والله أعلم بالصواب (قوله في ورائه) الصواب من ورائه (قوله) وعند بعض أصحابنا) تمثل على كون حسن بعض الأفعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق أول اختيارات من ثبت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو وحسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا لتوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني ان وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه

فصول البدائع ان الصفات ذكرت تشبيها بمحل النزاع لانها عينه ولا يخفى بعده (قوله وما ذكره المصنف الخ) حاصل ما ذكره اننا فاطمون بانه يفتح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان ينسب اليه ما لا يليق به من صفات الشخص بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء ورد به الشرع أم لا والجواب انه مبني على استقرار الشرع في ذلك واستمرار الامادات بعقله في الشاهد فصار قبضه من كوزاني العقول بحيث يظن انه مجرد حكم العقل (قوله الصواب من ورائه) لان كلمة في لا تقتضي كون الشيء واصلا اليه بخلاف

عبارة عن تعلق المدح فقط بلا اعتبار الثواب وقد وجدها تعلم موجود غير اختياري هو حسن بالمعنى المتنازع فيه لان أصحابنا يحمدون ويذمون انفاقا في وجود شئ من الحسن فان أسكره الشيخ الأشعري فقد تناقض وان أسكر الشئ الاخر وهو تعلق الثواب والعقاب فان عني عدم وجودهما على الله تعالى سلمناه وان عني عدم تحقق الا انسان له ما فلا نسلمه فلا بد له من دليل وكيف والعقل السليم اذا على نفسه يعرف قبل ورود نص الشارع اذ بدليله جهة مقبحة وفي بعضها محسنة وان لم يحكمهما وانكاره مكارة وهو المعنى بقوله ذلك لان الثواب والعقاب الخ فقد انقض من هذا التقرير ان سند المنع بما ذكر صحح ليس محلا لتعجب وكذا ادعائه التناقض في كلام الأشعري لانه ليس في تمام معنى الحسن والقبيل في الشق الاول منه لانه ذكر الثاني بعده فكأنه قال المعنى المتنازع فيه بشقيه موجود في تلك النكالات والتناقض أما الشق الاول فبالاقتناع وأما الثاني فبالإلزام بطريق التشبيه المستفاد من قوله وذلك لان الثواب والعقاب الخ فانه كلام اذا نظر فيه بالانصاف وترك تعصب المذهب والاعتساف حصل له الاذعان والاعتراف بانه لم يصدر عن تعميل وجزاف فلا يكون مخالفا لما قرئ في أول الفصل كما ظن التصريح وأما اراد المصنف مذهب الأشعري على سبيل التردد فلا يعجز ان لا يصلح لان يقتضيه مذهب الكونية بعيدا عن الحق ومورد للمنع وغير ثابت بدليل يعتد به بخلاف المخالف فان له دليلا يعتد به وهو قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان ويتولى القسري وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فالتدفع قوله وليس للمخالف دليل يعتد به قال (الصواب من ورائه) أقول لان كلمة في تقتضي كون الشيء غير

تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتسلكم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لا يجب تصديق الاول وان وجب فاما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو يقول آخر فتسلكم في نفسه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا فتقوله (والا) أي وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي ما يحمد على فعله و يذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي

وكذلك نشور في امتثال أو امره انه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لا يثبت الحسن العقلي صريحا وقوله (وأبضا وجوب تصديق النبي الكذب فهي ان ثبت شرعا يلزم الدوران ثبت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا

يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيضيق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين في هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في أمرين أحدهما ان العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلا يصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمية يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الأفعال عليهم ويصعها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشئ من ذلك

لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقليه اذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما ان ثبت بذلك النص فيتموقف على نفسه أو بالأول فيدور أو بثالث فيفسد لسبب الحرمة العقلية تلزم القبح العقلي ويلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممنوع لما قامت عليه من الأدلة القطعية مما لا نزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع والما معنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة وانظر المجهز فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذبه أو يحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غايه ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك امتثال أو امر النبي عليه السلام) ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على أمر الشارع ووجوب امتثال الأمر بالامتثال ان كان بالأمر الأول دار والاتسلسل والجواب ان الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالأدلة القطعية وبمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعدما علم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ما قامت عليه الجملة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب أمر آخر ثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لا يخفى في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى

من فانه يجب الاستعمال يقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري (قوله والجواب الخ) هذا الجواب جواب عن الوجهين معار حاصلا منع مغري الأول وكبرى الثاني (قوله بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت الخ) الظاهر انه تفسير لوجوب التصديق فهو محمول على حذف المضاف أي بمعنى لزوم جزم العقل لان نفس الجزم تصديق والوجوب صفة فلا يكون عينه ولان جزم العقل بصدقه عليه السلام يحصل بدلالة المجهزة فهو شرعي على ما صرح به فعلى هذا قوله وكذبه ممنوع جملة معطوفة على المضاف المقدر فان عطف الجملة على المفرد يجوز فيما له محصل من الأعراب والمعنى ان حرمة الكذب بمعنى ان كذبه ممنوع (قوله واما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب) استحقاق الثواب تفسير للوجوب واستحقاق العقاب تفسير للحرمة واعترض عليه بان استحقاق الثواب يتناول الذنب فلا يصلح تفسير للوجوب بخصوصه وأجيب بان في العبارة مساهلة والمراد استحقاق الثواب على فعله والعقاب على تركه والاقتصار على الأول اتمادا على انسياق الذهن منه الى المراد وبان الغرض منه تفسير الحسن فيكافئه قال وأما الوجوب الذي هو قسم من الحسن بمعنى استحقاق الثواب (قوله فانه بمنزلة نص) دفع لما يتوهم من ان القول باستفادة الوجوب من المجهزة اعتراف بان الوجوب عقلي وقد يعترض عليه بان اثبات المجهزة لدعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المجهزة بمنزلة نص فاعتباره المحل مستغنى عنه (قوله والجواب ان الوجوب الخ) قيل اذا كان وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي بالنظر الى الأدلة القطعية ينبغي أن لا يجهدوا أحد من الكفار ضرورة كونهم من العقلاء وثبوت اللزوم العقلي والجواب انهم لا ينظروا في الأدلة كما ينبغي حتى

واصل اليه بخلاف من فانه يقتضي وصوله اليه بحيث لا يدري فتدبر قال (لا يخفى في انه لا معنى للوجوب عليه تعالى الخ) أقول فيه بحث لما مر ان الثواب والعقاب لا يشتران بان نظرنا اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للعسن والقبح فلا وجه لقوله فلا يتصور الحسن والشح بالمعنى المتنازع فيه قال

معنى

وصرح به المصنف في هذا الكتاب وكتاب تعديل الميزان وغيرهما ولا يكتفى بان يكون المعنى في دلالة النص هو اللزوم العادي الذي

وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو منعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يحجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما امر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء معين واحاطة ١٥٩ بتواهرها وواطئها وقد

وضع فيها ما وضع من خير
اوشرو ومن نفع اوشرو
ومن حسن اوقع وثانيتها
ان العقل عندهم موجب
للعلم بالحسن والقبح
بطريق التوليد بان يولد
العقل العلم بالنتيجة
عقيب النظر الصحيح
وعندنا العقل لا يعرفه
بعض من ذلك اذ كثير
مما يحكم الله بحسنة او
قبيحة لم يطع العقل على
شيء منه بل معرفته
موقوفة على تبليغ
الرسول لكن البعض منه
قد اوقف الله العقل عليه
على انه غير مولد للعلم بل
اجرى عاقبه انه خلق
بعضه من غير كسب
وبعضه بعد الكسب اى
ترتيب العقل المقدمات
المعلومة ترتيبا صحيحا
على ما امره ليس لنا
قدرة ايجاد الموجودات
وترتيب الموجودات
ليس بايجاد (والمأمور به
في صفة الحسن فوعان
حسن معنى في نفسه
وحسن معنى في غيره)
لما ثبت ان الحسن والقبح
يعرفان عقلا علم الله بما
ليس ابعيد الامر والتمس
بل انما يحسن الفعل
او يقبح اما العبد او
لشيء آخر

بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما
معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في
نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدور اولها او لا صدور عن الله تعالى كراهة ما هو الاصلح لعباده وكقبول
الشقاوة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى)
لا يقال هذا مذهب الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو ان الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا
بعد كتاب ونبي وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى على ما ضرور بام ما بلا كسب
كسب تصديق النبي عليه الصلاة والسلام رقع الكذب الضار وامام كسب بالحسن والقبح
المستفادين من النظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبي والكتاب كما ذكرنا احكام
الشرع (قوله بطريق التوليد) هو ان يحصل الفعل عن فاعله بنوسط فعل آخر كحركة المقنح
والمباشرة ان يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند اهل السنة لاستناد الافعال
كأهل الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها ووجدتها حصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون
بخلق الله تعالى عادة بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل والعادة هو تكرار الفعل ووقوعه دائما او كثيرا وعند
الحاكم بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح بعد المذهب لقيضان النتيجة عليه يجب حصولها ضرورة

بقيدهم الوجوب بمعنى التزم العقلي (قوله فلا يتصور الحسن والقبح الخ) قيل عليه الثواب والعقاب
لا يعتبران بالنظر اليه تعالى في المعنى المتنازع فيه للحسن والقبح صرح به في شرح المقاصد فلا وجه
لقوله فلا يتصور الخ على ان ما يفهم من كلامه ههنا من ان الخلاف في وجوب الاصلح عليه تعالى ليس
تخلافا في الحسن والقبح المتنازع فيه مما يخالف لما يفهم من كلامه في شرح المقاصد فانه قال هناك
لا خلاف في ان البارئ تعالى لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا يوجب عليه
لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح يتركه البتة وما هو واجب عليه
يفعله البتة فان المفهوم من هذا الكلام ان الخلاف حينئذ بين الحكم المتفق عليه فرغ الخلاف في قاعدة
التصديق والتبحيح (قوله فلنا معناه انه هل يكون الخ) اعترض عليه بان المتبادر من هذه العبارة انه
تعالى غير مختار عند المعتزلة بل هو موجب بالذات مع انه مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب ان يقال
الواجب العقلي كاذ كراه المصنف ما محمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاف انه تعالى لا يستحق
عندنا الذم بترك فعل اسلاو يستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
(قوله هو ان يحصل الفعل عن فاعله الخ) اراد بالفعل الاثر الماسل من القادر اعم من ان يكون بواسطة
او لا بها نفس التأثير فلا يرد ان الماركة ابيت من مقولة الفعل وكذا العلم (قوله بخلق الله تعالى عادة
بمعنى انه لا يمتنع ان لا يحصل) قيل عليه فعلى هذا يجوز حصول الجهل عقيب النظر الصحيح والعلم
عقيب الفاسد فيرتفع الامان عن الادلة الصحيحة والجواب ان الجواز لا ينافي عدم الوقوع كما لا ينافي
جواز التكليف بالحال عدم وقوعه والموجب لارتفاع الامان عن الادلة الصحيحة الوقوع لا الجواز وهذا

(قلت معناه انه هل يكون بعض الافعال الممكنة الخ) اقول فيه ايضا بحيث لان المتبادر من هذه العبارة
كونه تعالى غير مختار عند المعتزلة بل موجب بالذات وهو مذهب الفلاسفة دونهم فالصواب في الجواب ان
يقال الجواب العقلي كاذ كراه المصنف رحمه الله تعالى ما محمد على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاف
انه يقال لا يستحق عندنا الذم بترك فعل اسلاو يستحق عندهم بترك بعض الافعال ولذا لا يتركه تعالى عن

هو لا سبق واقفال بين الموضوع له وغيره ينتقل الذهن بسببه الى اللازم في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيث والنبات ويكون
المراد من الوضع المعبر في العبارة والاشارة هو الوضع الشيعي (قوله اشارة الى جزئه) لان معنى الفقر عدم ملاءم شيء وعدم ملاءماتهما خالفوا

ثم ذلك الشيء حسن لعينه أو قبيح لعينه فطعا للتسلسل وهو اما أن يكون جزئ ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة
تصدق على الصلاة والاصلاة ١٦٠ عبادة مع خصوصية والعبادة جزؤها ولم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود

لا يصدق على الصلاة
والحسن لمعنى في نفسه
بمع الحسن لعينه
والحسن لجزئه ويجب
أن يعلم ان الحسن
باعتبار الجزء انما يكون
حسنا اذا كان جميع
أجزائه حسنا بمعنى انه
لا يكون جزء واحد منه
قبيحا لعينه اذ لو كان
لا يكون المجموع حسنا
ثم الخارج اما أن يكون
صادقا على ذلك الفعل نحو
الجهاد اعلا كلمة الله
تعالى فالجهاد حسن
لكونه اعلا والاعلاء
خارج عن مفهوم الجهاد
واما أن لا يكون صادقا
كالوضوء حسن للصلاة
والصلاة لا تصدق على
الوضوء فثبت ان الحسن

تمام القابل والفاعل وعند المعترزة بطريق التوابع بمعنى ان العقل يولد العلم ويوجبه بواسطة ترتيب
المقدمات على ما تقدم عندنا من استناد بعض الحوادث الى غير الباري تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو
الذي يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوابع بما يجادوا فاعل فعله لا يتوسط فعل
آخر (قوله ثم ذلك الشيء) انظر ثم اشارة الى ان الشيء الذي لا جله يحسن الفعل أو يفسد يجب أن يكون
بالاخيرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شيء على حسن شيء آخر لم التسلسل بمعنى
وجود اشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء وبمعنى ترتيب أمور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن
(قوله ويجب أن يعلم) المركب المشتمل على حسن أو قبح اما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها
مع قبح البعض الآخر أو بدونه واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر
أو بدونه فالمصنف رحمه الله خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول اعنى ما يكون حسنا بجميع
أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا اعنى ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا
قبيحا فصار الحاصل ان الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شيء من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لطالب
القبح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها قبيحا يحصل من قسم القبح تغليباً لطالب القبح
والحرمة ولا يخفى انه اذا كان الشيء حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما
هو مجرد اصطلاح (قوله وكذا القبيح) ينقسم خمسة أقسام لانه اما أن يكون قبيحا لذاته أو لا والثاني اما
أن يكون قبيحا لجزئه أو لا يخرج عنه وكل من الجزر الخارج اما محمول أو غير محمول وما سبق من ان
الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته انما هو في بعض الافعال فلا ينافي تبينه في بعض الافعال
باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء (قوله وانما أطلق) لما ذكر ان الحسن لمعنى في نفسه بعم
الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح في الحسن لجزئه ضرورة ان جزء الشيء معنى كأن
فيه ولا يصح في الحسن لعينه اذ ليس ذات الشيء معنى فيه فاجاب أولا بأنه مجرد اصطلاح وكانه تغليب
باعتبار ان عامة الاشياء يكون حسنا باعتبار الاجزاء وثانياً بان الكلام في الافعال الموجودة الصادرة

كما ان الامان لا يرتفع عن العلوم العادية بمجرد جواز وقوع نقائصها (قوله بمعنى وجود اشياء غير متناهية
الخ) واما التسلسل بمعنى ترتيب أمور غير متناهية فلا يلزم بالنظر الى نفس تلك الاشياء لانها وان جاز
أن تكون اجزاء لكن لا يلزم ذلك لجواز الاتهاء الى لازم خارجي (قوله واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه)
قال في فصول البدائع تنبيهه مشعر بان قبح المركب بعينه قد يكون يفسد جميع أجزائه وفيه منع اذ
لا موجود كذلك (قوله بمجموع من قسم القبيح الخ) ضرورة ان القبح لعدم الجواز وعدم جواز الجزء كاف
في عدم جواز المجموع ولا وجه في الظاهر لقوله تغليباً لطالب القبح فتأمل (قوله لا يكون شيء من أجزائه
قبيحا بعينه) أي بعد أن يكون شيء منها حسنا اذ لو كان جميع أجزائه بواسطة بين القبيح والحسن لم ينصف
الكل بالحسن ثم الظاهر ان قوله لعينه قبل انقاضي (قوله انما هو مجرد اصطلاح) هذا انما يصح في
القسم الاول وهو ما يكون حسنا بجميع أجزائه واما القسم الثالث الذي هو ما يكون بعض أجزائه حسنا
وبعضه لا حسنا ولا قبيحا فجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو بحسب الحقيقة لا بمجرد الاصطلاح (قوله
وكانه تغليباً باعتبار الخ) اما بيان سر الاصطلاح واما رد على المصنف بالنظر الى لفظ مجرد (قوله
وثانياً بان الكلام الخ) فان قلت اذا رجع الحسن الى الجزء لم يكن المركب حسنا لعينه والكلام فيه

ذلك علواً كبيراً (وكانه تغليب الخ) أقول الظاهر ان بيان سر الاصطلاح ويحتمل أن يكون رداً

المعلوم وجودها حسا وهي لا تكون حسنة الالمعنى في نفسها أو حسنة لغيرها عن

دار الحرب جزء منه قيل عليه الثابت بالاشارة زوال ملكهم عما خلقوا ولا سلم انه جزء بل لازم منقدهم ولا يخفى ان الآية انما تدل

الجهاد ففهومه القتل
والضرب والنهب مع
الكفار وليس اعلا كلمة
الله تعالى داخل في هذا
المفهوم بل لا يلزم ذلك في
الخارج فيكون لازما لجزء
هذا هو الفرق المشهور
بين الذاتي والعرضي اذا
عرفت هذا علمت بطلان
قول من انكر كون الفعل
حسنا او قبيحا لذاته بان
قال قد يختلف حسن
الفعل وقبحه باعتبار
الاضافة فلا يكون حسنا
لذاته او قبيحا لذاته لان
الاختلاف بالاضافة
لا يدل على ما ذكر لان
الاضافة داخله في ذات
ذلك الفعل لان الفعل
من الاعراض النسبية
والاعراض النسبية
تتقوم بالنسب والاضافات
فلاضافات المتماثلة
فصول متقومة لها فقولنا
شكر المنعم حسن لذاته
معناه ان الشكر المضاف
الى المنعم حسن لان ذات
الشكر من غير اضافة
حسن (اما الاول فاما ان
لا يقبل سقوط التكليف
كالصدق واما ان يقبل
كالقرار باللسان يسقط
حال الاكراه والصدق
هو الاصل والقرار
معلق به لانه ادل عليه

عن فاعلها وهي لا محالة تكون جزئيات مشخصة مربية من الشخص ومن المعنى الكلي الحسن لذاته
كالعبادة مثلا فالنظر الى هذا المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي
والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصنف بالحسن باعتبار حسن ثبوت ذاته
سواء كان لبعينه او لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصنف بحسن ثبوت في غيره وهذا قريب مما يقال ان
الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (قوله والفرق بين الجزئيات قد استدل
نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا
اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم
يحسن اذا كان فيه عهدة تبي من ظالم فاشارة الى جوابه بان الحسن او القبح لذاته فيما يختلف باختلاف
الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة والفعل جنس والاضافات فصول مقررة لافواعه
والحسن او القبيح لذاته هو الالفواع لا الجنس نفسه (قوله اما الاول) أي المأمور به الحسن لمعنى في
نفسه ثلاثة اضراب لانه اما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره او لا والثاني اما ان يقبل سقوط التكليف
به او لا وانما جعل الشبيه بالحسن لمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لا ينقسم الى ما يحتمل
السقوط وما لا يحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به ما يكون حسنه لكونه انبانا
بالمأمور به لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاثبات بالمأمور به حسن لذاته وبهذا
قلت لما كان الجزء الذهني متصفا مع الكل في الخارج ومغايرا له بحسب الذهن كان المركب حسنا ببعينه
بحسب الخارج وحسنا لجزئه بحسب الذهن على انه يمكن ان يكون المراد به عموم الحسن بمعنى في نفس
الحسن ببعينه عموم جزئياته اما على المسامحة او على حذف المضاف (قوله فانه يتصنف بحسن ثبوت
في غيره) ليس الباطني بحسن صلة الانصاف اذ لا يعقل انصاف شيء بمعنى في غيره بل للسببية والصلة
محدوفة والتقدير فانه يتصنف به أي بالحسن بسبب حسن ثبوت في غيره (قوله هو الالفواع لا الجنس نفسه)
والوصف الحاصل لكل نوع باعتبار خصوصية نوعية ذاتي له غير منفصل عنه كالضرب للناديب او
التعذيب وههنا بحث وهو انه كما ان التنوع في الضرب اعتباري من حيث نسبة غرضه كذلك ماهية
النوع اعتبارية والتعريف ايضا اعتباري فهذه الامور الاعتبارية مسلم انها هي المعبرة في الانصاف
بالحسن والقبح لكن التسليم يكون الفعل غرضا بياني التقوم بمثل هذه النسب لوجهه ولا انتظام
لان النسبة الى الغاية والغرض ليس من الاعراض النسبية نعم لو لم يقبل بكونه عرضا نسبيا بل ادعى
كونه ماهية اعتبارية في الشرع هي المجموع لكان وجهها فلي تأمل (قوله وانما جعل الشبيه الخ)
قيل انما ينقسم الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة اقسام بالتقسيم من فصول التقسيم الحسن لمعنى في نفسه اما ان
يحتمل السقوط او لا والاول اما شبيهه او غير شبيهه فلا اشكال ولا يخفى انه غير ملائم لسباق المصنف وقيل
ايضا ان القسم الثالث اعنى ما يكون شبيها بالحسن بمعنى في غيره ليس في الحقيقة حسنا لمعنى في نفسه بل
بالواسطة لكنهم اسقطوا حسن هذه الوسائط عن درجة الاعتبار كما يصرح به الشارح فصار القسم
الثالث كانه حسن لمعنى في نفسه لانه كذلك حقيقة ولذا جعل مقابلا لهما ولا يخفى ما فيه من التسلف
(قوله وقد يقال الخ) ليس هذا بناء على مذهب الاشعرى من ان الحسن بالامر على ما سبقت في تحقيقه في
الدرس الا في (قوله وليس بمستقيم لان الاثبات الخ) قيل عليه هذا منقوض بالوضو فانه مأمور به وليس
على المصنف بالنظر الى لفظ المجرى (وليس بمستقيم الخ) أقول ان قيل ما ذكره منقوض بالوضو

(٢١ - تلويح ثاني) فان الانسان مركب من الروح والجسد فلا يتم مقننه الا بان تظهر من الباطن الى الظاهر
بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال (انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخل في

الايمن ولا يجعل عمل الاركان داخل فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رجعهم الله في هذه المسئلة قولان أحدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء ١٦٣ الاحكام الدينية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار (فمن صدق

الاعتبار بضم جعله من اقسام الحسن لمعنى في نفسه ثم عبارة نغرا الاسلام انه اما ان يقبل سقوط هذا الوصف أولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لاحسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غير المصنف الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لا يقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وهو لا ينافي كونه حسنا باعتبار امر التذب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف بنفسه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو بجزئه أو لغيره (قوله واعلم ان المنقول) يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرط له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في احكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في احكام الدنيا كافر عند الله تعالى وعسكو على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وأنه عمل القلب وبان من أحدث الايمان بوصفه على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزأ من الايمان كما ينظر في النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان

الايان به حسنا لذاته وأجيب بان الوضوء المنوي حسن لمعنى في نفسه باعتبار كونه اينا بالأمور به لانه يكون عبادة وان كان حسنا لغيره باعتبار كونه مفتاحا للصلاة وأما الوضوء الغير المنوي فهو حسن لغيره فقط (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بأنه لا يلزم من كون الصابر عليه شهيدا بقاء حسن الاقرار لانه لو لم يسقط حسنه لا يلزم اباحة ضده وهو اجراء كلمة الكفر بل بق ذلك حراما كما كان الا ان الترخيص ثبت رعاية لطق نفسه فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا اذ اعلى بقا سرمة اجراء كلمة الكفر على بقاء حسن الاقرار (قوله بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا) لا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد أن يكون على وجه الاعلان والاطهار على الامام وغيره من أهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانتمام الايمان فانه يمكن حينئذ مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره (قوله وبان من أحدث الايمان الخ) فيه بحث لانه لا يفتى شرطية الاقرار مطلقا فانه لو جعل الشرط مجرد وجود الاقرار سواء كان في الحال أو في الماضي لم ينتهض هذا ردا عليه (قوله تمسكنا بظواهر النصوص) فهو قوله عليه السلام بنى الاسلام على خمسة شهادة أن لا اله الا الله والشهادة لا تكون الا باللسان وقوله عليه السلام أتدرون ما الايمان شهادة أن لا اله الا الله وقوله عليه السلام أمرت أن أقابل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون

فانه مأمور به وليس الايمان حسنا لذاته قلنا في الوضوء اعتباران الاول كونه مفتاحا للصلاة وهو هذا الاعتبار حسن لمعنى في غيره حتى لا يشترط فيه النية والثاني كونه اينا بالأمور به وهو هذا الاعتبار حسن لمعنى في نفسه لانها تكون عبادة وقد مر انها حسنة لنفسها مما هو من جزئيات ما يكون حسنا لمعنى في نفسه قال (وهو موافق) أقول أي تغيير المصنف قول نغرا الاسلام سقوط هذا الوصف أي سقوط التكليف موافق لما نقل في حل عبارة نغرا الاسلام ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب ولا يلزم من سقوطه انتفاء الذنب المقتضى للاجريتكون مراد المصنف عبارة نغرا الاسلام بحيث لا يرد عليها الاعتراض قال (لا يقال حسنه كان بالامر) أقول أي يقال في جواب الاعتراض المذكور ان قوله الساقط وجوب الاقرار لاحسنه لان حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لا محالة وقوله حتى لو صبر كان مأجورا باطل أيضا لان كونه مأجورا من الحسن الاول بل من الحسن

بقلبه وزك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقصر فيه به يكون مؤمنا) اعتبار الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعدو) وهو عطف على قوله كالاقرار (واما أن يكون شيئا للحسن لمعنى في غيره

على عدم ملكهم ما خلفوا في دار الحرب ولا يكون ذلك الا بالزوال فلا انها على عدم ملك ما خلفوا اشارة هو المراد من الزوال ههنا واما حقيقته وهو طبربان العدم وهو لازم متقدم فدلالته عليه بالاقضاء يدل على ذلك قوله فكأنهم بحيث لا يمكن الخ (قوله يفهم كل من يعرف اللغة) يعني لا يختص مدرسه بالفقيه المجتهد فان دلالة النص مدرك عام لا يختص بالمجتهد كالمعنى الفياسي بل قصد يفهمه المجتهد وقد يفهمه المقلد فلا يرد عليه ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبني على عمله في معنى النظم

لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب في الصوم بدلالة نص ورد في الجماع عند أئمتنا ومافهم المشافق ذلك وجوب الحد على قضاء الشهوة في محل محرر منتهى على

وبان

الكلام في المواطة عنده وعندهما أو أوجبه رجه الله ما فهم ذلك مع عظيم محله في الفقه الى غير ذلك مما لا يحصى على ان عدم الفهم غير مسلم واعلمهم عدلوا عن مفاده لجملة ترجمت عليه عندهم ودليل أوجب

يمكن شئ من ذلك) قيل عليه فدلالة النص على ما ليس كذلك وثبوتهما في حين المنع كيف فاهما من قبيل الدلالة التي تثبت بمدخل من الوضع قلت ان المصنف على مقتضى بيانه انما اعتبر الكزوم العقلية في ضبط العبارة والاشارة والاقتضاء انتفاؤه في الدلالة على ما هو مذهب أهل الميزان في الدلالة لا التزامية وهو لا ينافي تحقق اللزوم العادي الذي هو لاصق واتصال بين الموضوع له وبين غيره ينتقل الذهن بسببه من الملزوم الى لازمه في الجملة ولو في بعض الاوقات كما بين الغيب والنبات ويكون الثابت بدلالة النص من هذا القبيل والمصنف وأهل الميزان لا ينكرون هذا النوع من الدلالة وان آخر جوامع الدلالة الالتزامية فاهما عندهم اما من قبيل الدلالة الوضعية الغير اللغوية المستندة الى تعيين أهل العرف وجعلهم ذلك الاذم لازما أو الدلالة العقبية المستندة الى مجموع اللفظ والنقطة الذي ليس بلفظ موضوع

وبان النبي عليه السلام كان بأمرها ويكتفي ويجعلها أهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية في حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لا يكون نارك الاقرار معتمدا منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم باليمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشئ كيف يسقط ولا يسقط ذلك الشئ فسيجيء بجوابه ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه في تفسير التصديق المعنى في الايمان وانه التصديق الذي قسم العلم اليه والى التصور في أوائل المنطق أو غيره ويجب أن يعلم ان معناه هو الذي يقال له بالفارسية كوردين وهو المراد بالتصديق في المنطق على ما صرح به ابن سينا واصله اذ كان يقبول لوقوع النسبة أولا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله معيار التصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم في البعض يكون كفرة باعتبار وجوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفرون بما صدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر في تحصيل

شعبة فافضلها قول لاله الا الله (قوله وبان النبي عليه السلام كان بأمرها ويكتفي) لا يخفى ان هذا بمجرد لا يدل على ان الاقرار جزء من الايمان بل على انه نفس الايمان كيف وهو بعينه دليل الكرامة على مدطاهم وهو انه مجرد الاقرار كما قلنا في المواضع فلا بد معه من ملاحظة أمر آخر بنى الاستقلال وهو اجماع كقر المناق (قوله فسيجيء بجوابه) حيث قال في مباحث الاحكام فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عقوا فاعتبر المركب موجودا وقوله لم لا كتحكم الكل من هذا القبيل (قوله وبعض معاصريه) قيل أراد به نظام الدين الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعنى في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معناه كردن نهادن وكرديدن وحق دانستن هر انرا كه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم بل أمر وراه لكونه فعلا اختاريا او كون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للامة الذين من الكفار (قوله وجعله معيار الخ) قال القاضل الشريف هذا وهم كيف والتصديق المنطقي يقبل لوقوع النسبة أولا

الحاصل بامر الندب وتقرير الجواب ظاهر قال (فسيجيء بجوابه) أقول يعني في مباحث الاحكام قال المصنف هناك فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عقوا فاعتبر المركب موجودا وكقولهم لم لا كتحكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان فان رأس ركن لا يثنى الانسان بانتفاؤه ولكن بنقص وسجيى زيادة تحقيق له ان شاء الله تعالى قال (ولقد طال النزاع بين المصنف وبعض معاصريه الخ) أقول أراد به نظام الدين الغوري فانه ذهب الى ان التصديق المعنى في الايمان هو التسليم وهو فعل اختياري معناه كردن نهادن وكرديدن وحق داشتن مرادا آنكه حق دانسته باشي وليس من جنس العلم أصلا بل أمر وراه لكونه فعلا اختياري او كون العلم كيفية أو انفعالا ولان التصديق المنطقي حاصل للكفار وذهب المصنف الى ان المعنى في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة التصديق الى المتكلم اختياري وهذا القيد يختار عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار وينقله الخبر بقوله وذكر المصنف الخ قال (ويجب أن يعلم ان معناه الى قوله صرح به ابن سينا) أقول يعني ان ابن سينا وهو الفسدة في المنطق

أودلالة المطابقة المستندة الى الوضع السوي المعنى في الجازات واعتبارهم الملزوم والسكبية في مطلق الدلالة اللغوية لا ينافي ذلك لانه أعم مما هو مجرد الوضع ومما هو مع القرينة (قوله لانه لم يفهم أحد منهم البعض دون البعض) يعني ان لم يفهمه

المفرد ولا المجتهد أو فهمه المجتهد دون المفرد فلا دلالة للفظ عليه من حيث الوضع بل ربما يكون من قبيل المعنى القياسي الذي لا يفهمه

غامضاً بحيث لا يفهمه كثير من الأذكياء العالمين بالوضع كأنه -راد الأب باتفاق الولد واستغناء أجزال رضاع عن التقدير ونحو ذلك ألا ترى ان قوله تعالى وحده وفصاله ثلاثون شهراً سبق لبيان ما تكابد الأم في تربيته الولد مباغته في التوصية بها وقد دلت بطريق الإشارة على ان أقل مدة الحمل ستة أشهر فإنه لما ذهب العامان للفصال بقوله وفصاله في عامين لم يبق للعمل الا ذلك المضدار وقد خشي ذلك على كثير من العصاة مع معاصهم الاصل وعلمهم بالوضع وذلك لان المراد من كل احد استغراق الأنواع دون الافراد ومن الفهم التمكن منه ولو بعد الامعان في التأمل على انك قد علمت ان عدم الفهم غير مسلم مع ان المصنف انما اعترفهم على احد في دلالة النص لاني مطلق الدلالة (قوله لا يفهم الا المجتهد) قيل عليه المعنى القياسي وبما يفهمه غير المجتهد آجيب عنه بأنه لا يفهمه بحيث يكون مناط الحكم لعدم احاطته بالشروط

تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم واليقين ونحو ذلك وكذا المصنف ان التصديق امر اختياري هو نسبة الصدق الى الخبر اختياراً حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان ينسب اليه اختياراً بل ذلك تصديقاً ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا يفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له وبالجملة المعنى الذي يعبر عنه في القارسة بكونه بدن من غير ان يكون للقلب اختيار في نفس ذلك المعنى فان قيل لم يجعل الاقرار الذي هو عمل اللسان داخل في الايمان بخلاف أعمال - ازالا كان تجاوبه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شيء من الجسد ايضاً داخل فيه تحقيقاً لكمال انصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما في الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذي هو فعل

وقوعها والتصديق المعترف في الايمان قبول انبوة محمد عليه السلام والزام على نفسه متابعتها في جميع ما أنبره محمد عليه السلام وبينه ما يكون بعيد وقد يجاب عنه بان المغايرة التي ذكرها مغايرة باعتبار المتعلق فان متعلق أحدهما أخص من متعلق الآخر وغرض الشارح في المغايرة باعتبار نفسه وفيه بعد التسليم ان الالزام المذكور عين التصديق وغرض الشارح في جعل الحكم بالمغايرة بحملها على المغايرة في الجملة وذلك لان الخاص مغاير للعام منهم من قال من جعله غير التصديق المنطقي حمل التصديق المنطقي على مذهب الامام وهو المجموع المركب وانت خبير بان حمل النزاع في هذا المقام على المقتضى بعيد كل البعد (قوله وذكر المصنف الخ) جواباً عن اعتراض بعض معاصريه على كون التصديق المعترف في الايمان تصديقاً منطقياً بحصوله للكفار المعاندين كما أشار اليه سابقاً بقوله وحصوله للكفار ممنوع وحاصل هذا الجواب ان التصديق المعترف في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو أحد قسمي العلم لكونه مقيداً بالاختيار وكون التصديق العلمي أعم فلا يتجه بالدليل المذكور المصير الى انه من مقولة أخرى (قوله ونحن اذا قطعنا) رد لجواب المصنف وقد يجاب عنه بان مراد المصنف من جعل التصديق امر الاختيار بأنه يشترط في التصديق المعترف في الايمان أن يكون تخصيصه بالكسب والاختيار عينا مشروفاً لاسباب من القاء الاذهن وصرف النظر وقد يقال من حصل له تصديق بلا اختيار أو التزام العمل بموجبه يكون ايمانياً اتفاقاً ولو صدق النبي عليه السلام بان نظري في مجزائه اختياراً ولو يلزم العمل بموجبه بل عانده فهو كافراً اتفاقاً فاعلم ان المعترف في الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجب التصديق لاني نفسه لكن هذا مبني على ما ذكره بعض الفضلاء من ان التسليم أمر زائد على التصديق

والنقطة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه الاحوي المعبر عنه بالفارسية بكرديدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش نامه علائي دانستن دكونه بوديكبي وريافتن ودر رسيدن وآنرا بنارزي تصديق خوانند و هذا نص يرجح ان ثاني قسم العلم هو الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وكرديدن في لغة الفرس وثاني لما ذهب عيسى اليه معانداً من ان كرديدن في المنطق غير في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك اليباض عرض هو ان يحصل في الذهن شبه صورة هذا التأليف ان الاشياء أنفسها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه البعض بل حصول ان ينسب الذهن الثبوت أو الاتقاف الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصدق أعني صادق دانستن وكرديدن ويثني بان ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى التكذب أعني كاذب

اللسان وقد أجاد في ذلك وعلمت ان دفاع الشكوك الواردة عليها (قوله فيه إشارة الى زوال الخ) وقد يقال ان اطلاق الفقرة عليهم مع تخليقهم دياراً وأملاً كما يمكنه بكون

اشارة الى عدم ملكهم
لها لو لم يكن على الاستعارة
تشبها لهم بالفقراء
لاحتياجهم وانقطاع
اطعامهم بالكلية عن
أموالهم بقرينة ان الله
تعالى لم يجعل للكافرين
على المؤمنين سبيلا بقرينة
اضافة الديار والاموال
اليهم وهي نفيد الملك
وأجيب عنه بان الاصل
الحقيقة ومعنى الآية

نفي السبل على أنفسهم
حتى لا يملكوا أنفسهم
بالاستيلاء أو في الآخرة
والاضافة مجازا باعتبار
ما كان لان في حملها على
الحقيقة وجعل الفقراء
على المجاز مصدرا الى
الخلق قبل تعذر الاصل
وقيل ولا ضرورة في حمل
الاضافة على المجاز لان
المعتبر فيه عدم كون
المعنى من افراد الموضوع
له حالة اعتبار الحكم
الذي تعلق به لفظ المجاز
منلا حالة الاخراج مثلا
لا حالة الحكم وهو
الاستحقاق ألا ترى ان
قولك أكرم الرجل الذي
خلقته أبوه ينجم كونه
طفلا حال اعتبار الخلق
حقيقته وان كان مجازا
حال الحكم بالاكرام
والتكلم بالخلق وقوله

اللسان رأس الشكر وفي التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن أعم من أن يتوقف ادراك العقل
حسنة على ورود الامر به أو لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه (قوله
كافة) يريد ان أعلى درجات الحسن في التصديق الذي لا يسهط مجال ثم في الاقرار الذي هو ركن في
الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم في الصلاة التي تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث
لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره
والصلاة حسنة لعينها كونها تعظيما للباري وشكرا للمؤمن وعبادة لمن يستحقها الايقال حسنها بواسطة
التحقق المعبود ولهذا لا تحسن لغيره لانا نقول هذا بنافي الحسن لعينها بل يؤكد ان الايمان
بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه وبالجهت والطاغوت حسن لعينه
فالمتصف بالحسن هو الافعال المضاعفة التي ورد الامر بها الا ان منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل
المضاد كالايمان والصلاة المأمور بها مما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصل بالامر هو ذلك
الغير لا نفس الفعل المضاد كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن بعينه في نفسه

لا توضع على ما ذكره الشارح فتأمل (قوله وفي التمثيل بالايمان الخ) هذا انما يتقيد على رأى من يقول
ان الحسن والتفج من مدلولات الامر لا من موجباته وهو مذهب من يقول لا جبر ولا تفويض ولكن
أمر بين أمرين وهو مذهب المعتزلة أيضا وأما على مذهب الجبرية فلا (قوله لكنها حسنة لعينها) اعترض
عليه بان الصلاة حسنة صارت قربة بواسطة الكعبة فصارت حسنة بواسطة الغير وأجيب بان المراد
بالواسطة المنفية ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمأمور به عليه والوسائل المذكورة كذلك بخلاف الكعبة
فان الصلاة حسنة لذاتها من غير نظر الى جهة الكعبة ولهذا كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
وهي الا ان حسنة الى أي جهة كانت عند اشتباه القبلة أو التنقل على اديها (قوله وبالجهت والطاغوت)
الجهت في الاصل اعم صنم فاستعمل في كل ما عبد من دون الله وقيل أصله الجلس وهو الذي لا خريفه
فقلبت سينه تا والطاغوت كل ما عبد من دون الله تعالى أو سد عن عبادة تعالى من الطغيان وأصله

دانس والتحقق ان الصدق كما يكون صفة للكلام فيقال كلام صادق أى حكمه مطابق للواقع
والتصديق اذا كان بمعنى النسبة الى الصدق وهي بمعنى العلم انه صادق جازا اعتباره في كل من الكلام
والمستكلم فمن فسر الايمان بالصدق اعتبر المعنى الاعم الشامل للكلام والمستكلم لانه المناسب لما هو
بصدده اذ نارة بصدق حكم الكلام النفسى مثل انه تعالى موجود واحد ونحو ذلك وأخرى الشارع في جميع
أقواله فيكون بمعنى نسبة الكلام والمستكلم الى الصدق بمعنى العلم بانها صادقان وهو معنى كوردين ومن
فسر التصديق المذكور في كتب المنطق بادرال ان النسبة واقعة أو ليست واقعة اعتبر المعنى الاول
لانه المناسب لما هو بصدده وكونه قسما للتصديق يكون بمعنى نسبة مضمون الكلام وان كان نفسيا
الى الصدق بمعنى العلم بانها مطابق للواقع وهو معنى كوردين بمعنى الايمان بالله تعالى التصديق بانه موجود
وواحد منصف بالصفات الكسالية بمعنى ادراكه كذلك والاذعان والقبول له وكذا الايمان بالرسول
التصديق بانه نبي واجب الاتباع والانتقاد وان ما جابه من عند الله تعالى حتى بمعنى ادراكه انه كذلك
والاذعان والقبول ولذا قال ونسبته تسليم زيادة توضيح للمقصود فقطه ران التصديقين متصدا في انهما
من قبيل العلم دون الفعل وان اشترط في التصديق بمعنى الايمان تعلقه بامور مخصوصة ولم يشترط في
المنطق ذلك بل اعتبر متعلقه أعم حتى يشمل الجهل المركب فاضمعل ما نقل عن الفاضل الشريف ان

صلى الله عليه وسلم من قتل قبل اقله سلبه مجازا وان كان حقيقة حال استحقاق السلب فيكون اطلاق الفقراء عليهم وضافة الديار اليهم
حقيقة لانها كانت ملكا لهم حال انجرامهم وان لم تكن كذلك حال استحقاقهم السهم من انجرامهم وورد بان المراد من الاخراج تمامه وهو

لا يكون الا بزواله وانما ثبوت الملائكة لهم حال تلبس الكفار بالجر اجهم لا بعد تحققه فان في الآية ريب استحقاقهم الغنمة على الموصول
هي تمام زوال الملائكة من الديار والاموال وما كانت ملكا لهم في تلك الحال

فاضافتها اليهم في حالة
تحقق الانحراج ونظام
زوال الملائكة لا يكون الا
على الجواز باعتبار ما كان
في حالة الانحراج وقبلها
فالقول باستقامة
الاضافة على الحقيقة
سقيم (قوله يكون ثابتا
بالاشارة) لان الآية
سبققت لا يجاب أرزاق
الوالدان اللذان يرضعن
أولادهن فان أراد
استجار الوالدة المطلقة
لارضاع ولدها يكون
استغنائه أجزها عن
التقدير ثابتا بالاشارة اذ
النظم ما سبق لذلك وانما
خص الحكم المطلقة لان
استجار المنكوحه
لارضاع ولدها لا يجوز
(قوله لان الاطعام جعل
الغير طاعما) على مفسر
قوله تعالى عن طاعم
يطعمه باكل بأكله فلما
أدخلت همزة التعديبه
الى المفعول الثاني صار
المعنى جعله آكل قال
المصنف فيما نقل عنه
وانما كان دلالة الآية
على الاباحه بطريق
الاشارة دون العبارة لان
سياق الكلام للتصيير
بين الامور الثلاثة
فيكون عبارة فيه وأما
الاباحه وهي تمكين الغير

ليكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك انه حسن بالغير الا انه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى انه في حكم
العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر فجعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن للمعنى في نفسه فهما
مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها
المطلوبة بالامر والمنصقة بالحسن وثانيها انه لا عبرة لهذه الوسائط وانها في حكم العدم حتى كان
المقصود بالامر هو نفس الافعال السنية ورد الأمر بها أما الاول فلان الزكاة في نفسه انقباض للمعامل
وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم في نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها

طبيعت قلبت عينه ولا مة قلب ممكن فصار طبيعت ثم قلبت ياؤه ألفها (قوله وتحقيق الخ) قال الفاضل
الشريف لا يخفى ان هذا التعقيب يقتضى أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا للمعنى في نفسه ولا للمعنى
في غيره أما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما فسره الشارح وأما الثاني فلان حسن
الوسائط اذ لم يعتبر وجعل حسنها كالعدم في الاول أن لا يحسن الغير بسببها فيكون قوله فصار كل منها كأنه
حسن لا بواسطة أمر في غاية الكاكة وكلام المصنف عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل الامور حسنة
بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت تعبد المحض بالله تعالى وحينئذ يتوجه
عليه ما أورده بقوله عليه وجوابه ما أجابه المصنف لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته انتهى وأجيب
عنه بأنه انما يقتضى عدم حسن هذا القسم اذ كان حسن الوسائط ساقطاً من محل وجهه وليس كذلك يدل على
هذا قوله في النظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها الخ وأنت خير بان هذا الجواب انما يدفع لزوم عدم تحقق
أصل الحسن لهذا القسم ولا يدفع مخالفة التعقيب المذكور لكلام المصنف حيث دل على ان ثبوت الحسن
له في نفس الامر بالغير وكونه حسناً للمعنى في نفسه على سبيل الشبهه وكلام المصنف على العكس والبعض
كلام الشريف وقد يجاب ايضا بان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذ نظر الى خصوص ذلك
الفعل وقطع النظر عن كونه عباداً ما مورابها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له بالنظر الى
كونه عباداً ما مورابها كما أشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله
كالعدم جعل حسنها مضمحل في جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر
نفس تلك الافعال التي ورد الامر بها ولهذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن للمعنى في نفسه مشابهاً للحسن
لغيره ولم يعكس وأنت خير بان هذا الجواب لا يلائم كلام الشارح سيما قوله فيما سبأني وجعلت من قبيل

قوله وجعله مغايراً للتصديق المنطقي وهم كيف والتصديق المنطقي قبول وقوع النسبة أو لأوقوعها
والتصديق المعترف في الايمان قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام على نفسه متابعتها في جميع ما أخبر
به محمد صلى الله عليه وسلم وبين ما يوجب عيباً وذلك لان نبوته صلى الله عليه وسلم مخصوصة متضمنة للزام
المكلف اتباعه في جميع ما جاء به قبولها قبول تلك النسبة فكيف يكون بينهما يوجب عيباً بل يكونان متصديقين
بالذات غاية أنه ان يكون متعلق أحدهما أخص من متعلق الآخر فان قيل التصديق المنطقي يتناول الظن
فهو هذا التصديق أيضاً كذلك فلنا نعم لما قال في شرح المقاصد المعترف في التصديق هو اليقين أعني
الاعتقاد الخ لازم المطابق بل يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغائب الذي لا يخطر معه النقيض بالبالي في
حكم اليقين (قوله وحصوله للكفار ممنوع) جواب عما قاله الخالف لار التصديق المنطقي حاصل للكفار
(قوله وذكر المصنف) أي في جواب السؤال المذكور (قوله ونحن اذا قطعنا النظر الخ) رد لجواب المصنف
قال (وتحقيق ذلك انه حسن الخ) أقول نقل عن الفاضل الشريف انه قال لا يخفى ان هذا التعقيب يقتضى

من الاكل في ملكه بحيث أفضى الى الاكل فهي ثابتة بطريق الاشارة لان معنى الاطعام ليس
الا التمكن المذكور لكن سوق الكلام ليس لهذا المعنى فيكون ثابتا بالاشارة وأما التعليل الذي لم يفض الى الاكل بخروج به عن عهده

ما لكها

الكفارة انما قامع انه ليس اطعاما بدلالة النص لان العلة قضاء الحوائج وهو في التعليل ابلغ (قوله والحق به الخ) اعترض عليه بان المذكور في كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو اعم من أن يكون

الغير طامع ليس في وسع العبد فان ثابت به لا يكون الا التعليل فاستدلال الحنفية بهذه الآية على جواز الاباحية بطريق الاشارة وجواز التعليل بطريق الدلالة وقرهه في طريق الثبوت غير مستقيم ولا يثبت جواز الاباحية بها وهو مطلوبهم ورد بان لو سلم ان المذكور في كتب اللغة هو معناه الحقيقي فانها مشعونة بتفسير الالفاظ بما هو اعم من مفهومها فلا نسلم ان حقيقة الاطعام بمعنى جعل الغير آكل لا ليس في وسعها فان المعنى تمكينه من الطعام كافي قوله تعالى واطعموا البائس الفقير وقوله اطعموا عشرة مساكين من اوسط ما اطعمتمون الآية فان المراد ليس التعليل قطعا ولو سلم معارض بان التعليل بمعنى جعل الغير مالكاً ليس في وسع العبد ايضا لتوقفه على أمور غير مقدورة عليه وأقلها القبول من جهة المجهل ومهما تعذر الحقيقة يصار الى أقرب المجازات وذا قبحنا لان التمكين

مالكهما من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التي هي أعدي أعداء الانسان زجرها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج في نفسه قطع للمداخلة الى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت الشريف المذكور بذكره الله تعالى اياه وادخله اليه فقبضه فعتبه له وأما الثاني فلان الفقير والبيت وان كانا مستحقين الاسان والزيارة نظر الى الفقير والشرف لكتبهما لا يستحقان هذه العبادة أعني الزكاة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير وانما يحسن الاسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لامن

الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به (قوله والاحسن أن يقال الخ) قيل وجه الاحسن ان في الوجه الاول ملاحظة شرف الوسائط وحسنها وفي الوجه الثاني لا يلاحظ وعدم الملاحظة أنسب بالغرض وهو بيان كون هذه الاشياء كأنها حسنة في نفسها والوسائط في حكم العدم وقيل وجه الاحسنية

أن لا يكون لهذا القسم حسن أصلا لمعنى في نفسه ولا لمعنى في غيره أما الاول فظاهر اذ ليس له حسن بالنظر الى نفسه على ما قهر الشارح وأما الثاني فلان حسن الوسائط اذ لم يعتبر وجعل حسنها كعدم فأولى أن لا يحسن الغير سببها فيكون قوله فصارت كل منها كأنه حسن بلا واسطة أمر في غاية الركاكة والمصنف عنه في غاية البراءة حيث لم يجعل تلك الامور حسنة بالغير بل قال يشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارتفع الوسائط فصارت نجسا لله وحينئذ يتوجه عليه ما أورد عليه بقوله ورد عليه وجوابه ما أجاب به المصنف لا ما ذكره الشارح لعدم استقامته وليس بشئ لان منشأ عدم التأمل في جوانب الكلام ووزن التصريح لا قول المشايخ العظام وذلك لان معنى عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونه عبادة مأمورا بها كما ذكر في كتب القوم فلا ينافي ثبوت الحسن له نظر الى كونه عبادة مأمورا بها كما أشار اليه بقوله المطلوبة بالامر ومعنى عدم اعتبار حسن الوسائط وجعله كعدم جعل حسنهما مضمعا في جنب حسن هذه الافعال كما أشار اليه بقوله حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها ولذا جعل هذا القسم من قبيل الحسن لمعنى في نفسه مشابها يحسن لغيره ولم يعكس يؤيد ما ذكرنا قول الامام أبي زيد في القوم ولما حسنت هذه الافعال بهذه الوسائط والوسائط تثبت وسائط خلق الله تعالى كانت مضافة اليه ولم يبق للواسطة عبادة حكا فصارت كاتصال الصلاة التي حسنت لانها في نفسها تعظيم للمفعول له وواقفه بغير الاسلام وشمس الائمة بعد ذلك الوسائط غير ان هذه الوسائط لا تخربها من أن تكون حسنة لعينها فعرفتنا في المعنى من النوع الذي هو حسن لعينها ولهذا جعلناها عبارة محضة تظهر ان ما في غاية الركاكة ليس كلام الشارح وأما قوله والمصنف عنه في غاية البراءة ففاسداً أيضاً لان المصنف ان أراد بقوله يشبه أن يكون حسنها بالغير ان حسنها بغيره يوجب الظاهر كونه بالغير لكن اذا توهم ظهر ان حسن الغير غير معتبر بل العبرة بحسنها كما يشعر به قوله لكن ارتفع الوسائط فحرجها بالوفاء وان أراد به كاذ كرهه المعترض كان مخالفا للجمهور وقصده في غاية الظهور قال (وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء الخ) أقول فان قيل أليس هذا مخالفاً لما سبأني ان النفس كما هي مجبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فلنا لان اعتبار الحسن في قهر النفس الامارة بالسوء الى زجرها ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات واعتبار عدم الحسن في قهرها بالنظر الى أمر آخر كما بينه فلا منافاة قال (والاحسن أن يقال التفسير الخ) أقول انما كان حسنا لان المقصود ههنا بيان عدم العبرة بالوسائط وحسنها

من الاصل بشرط اتصال كل أقرب الى الحقيقة من التعليل فلا ضرورة في اشتراط التعليل زيادة (قوله فوجب أن نصير العبد كقارة) بحيث يزول ذلك المكفر بتعليله انفسه فان اصابه الكفارة الى العين وان قدر الفعل المناسب كالابتداء في معنى بالغة في اختصاصها

بالجواب كما قالوا في اضافة التحريم الى العين في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم الآية فان قلت قد جعل صاحب الكشاف ومن تابعه قوله تعالى أو كسوتهم عطف على

شغل من أوسط ما تطعمون لاعلى اطعام ولا يستقيم ذلك الا بكونه بدلا فيلزم

اشترط التمثيل في الطعام لان البدل هو المقصود بالنسبة قلنا البدل وان ترجع عنده نظر الى مراعاة الملازمة بين ما يتعلق بالمساكين من الكفارات يجعلها عينين وبين التعرير فانه جنس آخر فربما يترجح عند غيره كونه صفة لصدوق أى طعاما من أوسط الآية بكون اطعام عشرة مساكين هو المقصود بالبيان وأما كون المطعم من أوسط ما ترعى يفهم من الاطلاق بقرينة العرف على انه ان جعلت ما مصدره بوجه عمل الكسوة مصدرا أو قدر مثل الابتاء بكون الكفارات كلها على نهج واحد قوله ونهى غوى الخطاب والحن القول ومفهوم الموافقة لتوافق مدلولي المنطوق حكم المنطوق والمسكوت اثباتا ونفيا بخلاف مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة بالوقاع في صيام الخ) اعترض عليه بان دلالة النص كما مر كون المعنى بحيث يعلم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجله

جهة العباد والبيت لا يستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محللا للغير والشرا الا انه للمعاصي اقبل والى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جلي لها وكأنها محبولة على المعاصي بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا للمعنى في نفسه من غير واسطة وعبادةخالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لا يدخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هي دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهي باختيار العبد لا نفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لا يدخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف يكون وسائط حسنها وانما الوسائط هي الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظراذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها وظاهر ان نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلها هذا صرح

ان الفقير والبيت ليسا بمحققين بالنظر الى الفقر وشرف البيت في نفسه بل بالنظر الى انه تعالى لعوم كرمه ووفور نعمه جعل الفقير مستحقا لهذا الاحسان وانه لا اختصاص العزة والشرف به بعز من يشاء جعل البيت محرما ومشرقا ومستحقا لشرف الزيارة وفي هذا الوجه ايدان به ذابخلاف الوجه السابق فصار أحسن وأنت خبير بان الانسب للمقام هو الاول (قوله فبالنظر الى هذا المعنى لا يحسن قهرها) اذ ليس ميلها الى الشرا اختياريا حتى يحسن قهرها وفي تقديم قوله فبالنظر الى هذا المعنى بما الى حسن قهرها بالنظر الى معنى آخر وهو زجرها عن ارتكاب المعاصي واتباع الشهوات وهذا يظهر ان لا مخالفة بين ما ذكره ههنا وبين قوله فيما سبق وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء (قوله وقد يقال الخ) أى في بيان المقام الثاني (قوله فكيف يكون وسائط حسنها) قيل لوسلم النسبية بحسب الخارج فكيفي الثغاب الذهني في كونها وسائط الحسن ولا شرف فيه (قوله وفيه نظراذ الوسائط الخ) أجيب عنه بمنع لزوم حسن واسطة الحسن وهذا كما ان الكلام متصف بالبلاغة والفصاحة بواسطة المعنى الاول ولا يكون المعنى الاول متصفا بهما كما تقر في موضعه ويؤيده انهم اعتبروا في حسن الجهاد المأمور به كفر الكافر واطعام البيت

وجعل الحسن راجعا الى أفعال ورد الامر بها وهذا التفرير أنسب اليه من الاول لان قوله انكتهما لا يستحقان هذه العبادة لا يلائم قوله قبل الملائم ان يقال لان الفقير انما يستحق الاحسان من مولاه لانه الذي كفل برزقه لا من العباد لانهم أيضا محتاجون اليه تعالى ضمن أرزاق عبادته فجعل بعضهم أغنياء فأوجب الزكاة في أموالهم وأمرهم بصرفها الى الفقراء فصر فهم اليهم لما كان بامر تعالى ويجابه عليهم كان المصروف ما أعطاه الصارفين كان الاحسان مستندا اليه تعالى لاي العباد وكذا البيت انما يستحق الزيارة والتشريف والتعظيم الله سبحانه اياه على سائر البيوت فتعظيمه تعظيم الله تعالى في الحقيقة وكذا النفس انما تستحق التفهولتجزع عن مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيها حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من المذكورات حسنا للمعنى في نفسه بلا واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة فان قيل الصلاة صارت ثروية بواسطة الكعبة أيضا فينبغي أن تكون من هذا القسم كالحج أجيب بان تعظيم الله تعالى ابتدأ بلا توقف على الكعبة فانها قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس ووجه الشرف فتدبرني حسنة عند قواف هذه الجهة حالة اشتباه القبلة فلما لم يتوقف حسنها على

ولان لم ان هذا ما يعرفه كل أحد فان الشافعي مع علو كعبه في اللغة لم يفهم ذلك بل فهم ان الكفارة لاجل افساد الصوم بالجوع التام ولهذا لم يجعلها راجعة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شيء من الحشفة في فرجها

المصنف

رد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل أو بجزئه لا تكون الذكاة أمثالها من هذا القسم اذ ينتم ان جهة حسن المعنى في نفسها كونها تعبدًا بحضرة الله تعالى فيكون عينها حسنة

لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورًا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورًا به وعندنا لا بل انما أمر به لانه كان حسنة قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

فهو لا يعلم ان السبب هو الجنابة الكاملة المشتركة بينهما بل الجنابة الواقعة التامة المختصة به ولهذا سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن بيان وجوبها عليها في حديث الاعرابي ورد بما سبق ان المراد يمكن المجتهد وغيره من الفهم ولو بعد التأمل والامعان فيه فان الثابت بدلالة النص ربما يكون نظريًا كما هو فيما نحن فيه ولا يضر ذلك عدم الفهم بالفعل أصلاً وعدم فهم الشافعي ذلك غير مسلم

المصنف بان الوسائط هي الدفع والقهور والزيارة المخصوصة ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفي عبارة نغرا الاسلام ان الوسائط هي قهر النفس وحاجة النفس وشرف المكان والمقصود ما صرح به المصنف (قوله برد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة وان كان بغيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها حسنة لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورًا به كما هو رأي الاشعرى وأما المصنف فقد أجاب بوجهين حاصل الاول انما لا يجعل جهة حسنها كونها مأمورًا به بل يستدل بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم تذكر جهة حسنها كان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى في نفسه وحاصل الثاني ان كل ما أمر به الشارع فالإتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن

واسطة صرح بنغرا الاسلام (قوله ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة الخ) فان الزكاة اتيان جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس به ثمن ولا مولا ودفع الحاجة بعد صرف الفقير المال الى حوائجه وكذا الحج ليس زيارة البيت بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزبارة وكذا الصوم امساك مع النية ولو ساعة فلا يوجب قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتميز التكرار (قوله والمقصود ما صرح به المصنف) أي مقصود نغرا الاسلام ما صرح به المصنف من ان الوسائط دفع حاجة الفقير وزيارة المكان الشريف فالمضاني محذوف في الموضوعين وشرف المكان بمعنى المكان الشريف والدليل على حذف المضاني انه اعتبر الوسائط في الاول أمر الاختيار بأعنى قهر النفس (قوله هذه العبادات الثلاثة) الخاق التامة بالثلاثة بتأويل العبادات بالافعال ويقرب منه تأويل الشريف لفظ المذاهب بالطرق في قول صاحب المواظف وهي بمعنى ذلك المذاهب أربع (قوله فالحقت بما هو حسن لعينه الخ) لا يخفى ضعفه لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالعدم ولم يعتبر كونه مأمورًا به فبأي شيء يكون - سناختي بلحق بالحسن لمعنى في نفسه وبالجملة الاشكال انما هو في تقسيم الحسن لمعنى في نفسه الى هذه الاقسام الثلاثة ومن البين ان الجواب المذكور لا يدفع هذا الاشكال (قوله كان الامر المطلق) أي الخالي عن

الواسطة كانت من الاول قطعاً بلا مشبهة لما حسن لغيره قال (ولا يخفاء في انها ليست نفس الزكاة الخ) أقول فان قيل مراد المجيب انها لا تكون أموراً أخرى الخارج مما تزا عن المذكورات قلنا هو ممنوع فان الزكاة ايتنا جزء مقدر عن النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس به ثمن ولا مولا ودفع الحاجة لا يكون الا بعد صرف الفقير ذلك المال الى حوائجه وكذا الحج ليس بزيارة البيت فقط في الخارج بل هو الاحرام والوقوف بعرفة وطواف الزبارة فتكون الزبارة جزءاً خارجياً للعج ممتازاً عنه في الخارج وكذا الصوم يطلق على الامساك ساعة مع النية فلا يوجب قهر النفس بل في الاستمرار عليه والتميز التكرار ولو سلم فلا ينافي كونها وسائط فان الوسائط لا يجب كونها مغايرة للاصل في الخارج كما في الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وسلاة الجنان لقضاء حق الميت على ما سبأني تحقيقه ان شاء الله تعالى قال (والمقصود ما صرح به المصنف) أقول أي مقصود نغرا الاسلام ما صرح به المصنف من كون الوسائط قهر النفس ودفع حاجة الفقير وزيارة المكان لشرفه بقربينه ذكر القهر في الاول وهو ان حسن هذه العبادات الثلاثة قال (هكذا وقعت العبارة في النسخ التي رأيناها والاصواب الثلاث) أقول كالوضوء للتبريد فيحسن لغيره لا لعينه فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتبريد ينبغي أن لا يحسن أصلاً لا يستحق فاعله حينئذ المدح عاجلاً

(٢٢ - تلويح ناني) فله عدل عنه لدليل لاح له وخصه للرجل بدليل أقوى منه ولا نسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم سكت عن بيان وجوب الكفارة عليها بل بينها بطريق الدلالة والقول بان السبب افساد الصوم بالجماع التام فاستدل

باقدام ما هو مطبوع
 لا تدعى وعلى شرف
 الوقوع وهو شوشهونا
 البطن والجماع بل شهوة
 البطن اقوى والرغبة
 فيها اكثر والصبر عنها اقل
 لاعتياد النفس لها
 والفهاها وفرط الاحتياج
 اليها لا سيما بالنهار
 بخلاف الجماع ولا دخل
 في ذلك لكون الجنابة
 اقوى ولاغيرها من
 الاعتبارات (قوله فان
 المعنى الذي يفهم فيه)
 قيل عليه فهم كل من
 يعرف اللغة ان ذلك
 المعنى هو السبب لوجوب
 الخدمة كسبب وهو
 قد خفي على كثير من
 المهتمين العارفين باللغة
 كما في حنيفة رحمه الله
 ووجب بان المعنى عدم
 توقف فهم مناطه على
 مقدمة شرعية كتوقف
 صلة القياس عليها وهو
 ربما يكون غامضا (قوله
 لكننا نقول) قد عرفت
 ان وضع الزاجر لمنع عن
 الاقدام على ما هو مطبوع
 للبشر وعلى شرف الوقوع
 منه والوطء في القبيل
 كذلك بخلاف المواطة
 فان قدارة محلها توجب
 التفرقة عنها ولا يكون
 الميل اليها الا انحراف

الانبياء بالزكاة والصوم والحج لكونه انبيا بالمأمور به وعند الاشعري لا يحسن ذلك عقلا بل الشرع هو
 الذي يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى في نفسه فوعان نوع يكون حسنة لعينه أو لجزئه مع قطع
 النظر عن كونه انبيا بالمأمور به كالإيمان والصلاة ونوع يكون حسنة لكونه انبيا بالمأمور به كالزكاة
 ونحوها ويشترط في حسن هذا النوع أن يكون الانبياء به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن
 حسنا لمعنى في نفسه وهم لذات يدفع لزوم حسن جميع ما أمر به ولو أذن أن يؤتى به لأعلى قصد الامتثال
 كالوضوء للتباعد فيحسن لغيره لآلئنه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه انبيا بالمأمور به صار النوع
 الثاني مغاير للنوع الاول والا فالانبياء بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وان انبيائنا بحسب
 المفهوم والاعتبار فلان بيننا وبينهم ما في الحصول لامر واحد كالإيمان بحسن لذاته ولكونه انبيا بالمأمور به
 والاول يثبت قبل الشرع دون الثاني وعلى هذا لا يمنع اجتماع الحسن لذاته وبعينه في شيء واحد كالوضوء
 المنوي حسن لذاته باعتبار كونه انبيا بالمأمور به وبعينه باعتبار كونه شرطاً للصلاة فان قيل المأمور به في
 الصلاة والزكاة ونحوهما هو الانبياء وهذه الاشياء اذا العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداً في معنى
 الانبياء بالمأمور به والانبياء هو نفس المأمور به فلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدر يا ومعنى حاصل
 بالمصدر والاول هو الايقاع والثاني هو الهيئة الواقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة
 بمعنى الحالة المخصوصة والانبياء به ايقاعه واحداً فان قيل فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور به مع
 ان الكلام فيه فلنا المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنة حسن المأمور به فان قيل كل
 من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسناً لجزئه فيكون
 حسناً لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما ذكرنا من التكاليف فلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون
 العبادة جزءاً منه لجزءه ان يكون خارجاً عنه صادقاً عليه والامر كذلك اذ ليست جزءاً من مفهوم شيء منها
 بخلاف الصلاة (قوله يقضى كونه عدلا واحسانا) لانزاع للاشعري في كون العدل عدلا واحسانا

القربة الدالة على ان المأمور به حسن لمعنى في نفسه أو لغيره (قوله كالوضوء للتباعد فيحسن لغيره
 لآلئنه قيل) فيه اشكال وهو ان الوضوء اذا كان للتباعد ينبغي أن لا يحسن أصلاً اذ لا يستحق فاعله المدح
 عاجلاً والثواب آجلاً وقد يجاب بان الوضوء للتباعد من حيث ان فعله وسيلة الى صحة الصلاة يستحق فاعله
 المدح عاجلاً والثواب آجلاً نعم الثواب آجلاً نعم الثواب واجب شرطاً يقضى الوعدا وهو بالنية وقبه تأمل (قوله فلنا
 قد سبق الخ) قيل لو قال في الجواب انهم تسامحوا في اطلاق المأمور به على الحاصل بالمصدر بناء على انه
 أثر للايقاع المأمور به وان كان المأمور به في التحقيق هو الايقاع والاحداث لم يتوجه السؤال الثاني ولم
 يتوجه الى الاعتذار في المال بالنساع ويكون قد مر المسافة (قوله فحينئذ لا يكون الحسن هو المأمور
 به الخ) اذ لا شأن ان الحسن هو نفس الانبياء وقوله مع ان الكلام فيه اشارة الى ما قل في صدر البعث
 والمأمور به في صفة الحسن (قوله ليست جزءاً من مفهوم شيء منها بخلاف الصلاة) قيل السرفي انهم جعلوا
 العبادة جزءاً من الصلاة دون غيرها من الزكاة والصوم والحج ان ذات الشيء لا يكون بالاضافة الى شيء آخر

والثواب آجلاً قد يراد (لجزءه ان يكون خارجاً عنه صادقاً عليه) أقول كما ناسى بالنسبة الى الانسان
 فانه خارج عنه صادق عليه وان كان داخل في الحاصل الخاص في الانسان قال (لانزاع للاشعري الخ)
 أقول فيه بحث لان الاشعري اذ لم ينزاع في ذلك ثبت مدعا بالانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع
 بحيث يستحق فاعله المدح أو الذم في نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لانه يحكم به كما ذهب اليه

في الطبيعة وانزاع عن أصل الفطرة والجبلة السليمة فطرة الله التي فطر الناس عليها
 (قوله لان فيه هلاله البشر) سبب تعالى وجوب المدعى الزادون المواطة لانفس سبب وجوب الجبلة فانه نفس الزنا (قوله في غلب

فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها على ما يأتي في هذا الفصل ان الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول فيكون حسنا المعنى في نفسها لكننا لانعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لان طاعة الله تعالى ورتك مخالفتها مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكاة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه وعند الاشعري انما يحسن اداء الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى ١٧١ فهذا بيان ان الحسن لمعنى في

نفسه فوان أحدهما أن يكون حسنا المعنى واما الجزئه والثاني أن يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالإيمان بالله تعالى فانه حسن لمعنى واتيان بالمأمور به وقد يوجد الأول بدون الثاني اذا أتى به لكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضا على العكس في الحسن لالجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات بشرط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على

احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالأمر بالزكاة وأمثالها دال على حسن المعنى في نفسها) لقائل أن يقول لان سلم انه امر مطلق بل العقل قرينه على انه انما أمر به الدفع حاجه الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة نغرا الاسلام فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصودا لا يتأدى بالذي قبله بحال أي بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى في غيره لكنه أي ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يقتضي اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه مالا يقتضي في التخيير والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان

وكون هذه الاشياء عبادة بالاضافة الى ما ذكره من الوسائط وما يكون للشيء بالاضافة الى غيره عرض له وفي فصول البدائع الفارق في ان العبادة جزء الصلاة دونها مفهوماً (قوله وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا) وكون كل من العدل والاحسان مناطا للثواب آجلا قل وورد الأمر به غير مسلم عنده وان سلم كونه مناطا للمدح عاجلا ولو في نظر الشارع فلا يرد الاعتراض بان الاشعري اذا لم يتنازع فيما ذكره من المدح لانه عبارة عن كون الفعل قبل ورود الشرع بحيث استحق فاعله المدح أو الذم في نظر الشارع بمعنى ان العقل يدرك انه كذلك لانه يحكم به كاذب البه المعترضة (قال المصنف ان الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول) هو الحسن لمعنى في نفسه والضرب الأول منه هو الذي لا يقبل سقوط التكليف فان قلت سياتي كلامه يشعر بان الزكاة من الضرب الأول مع ان مثله شبهه بالحسن لمعنى في غيره وقد صرح الشارح بان كل هذا القسم يحتمل السقوط قلت سيبي ان الأمر المطلق يتناول الضرب الأول من القسم الأول وبصرف عنه ان دل الدليل وقد صرف الدليل ههنا عن عدم احتمال السقوط فيبي الحسن لمعنى في نفسه وهو مراد المصنف (قوله ولقائل أن يقول

المعترضة قال في حواشي شرح المختصر يعني ان ادرك بالعقل قبل ورود الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء أو الذم في نظر الشارع وظاهر ان العدل والاحسان كذلك فان العقل يدرك حسنهما قبل ورود الشرع وان لم يجزهم به بعد خطاب الشارع اما لكم وكذا قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى فان الشارع اذا أخبر عن كون الشيء فحشا ومنكرا وبغيا قبل خطاب كان فاعله مما يستحق الذم في نظر الشارع بلا مريه وبالجملة الحسن والقبح من مدلولات الأمر والنهي عندنا ومن موجباتهما عندنا الاشعري وهذه الابهة تدل ما ذكرنا فتدبر قال (لقائل أن يقول الخ) أقول ليس لقائل أن يقول ذلك لان مراد المصنف بالأمر المطلق الخالي عن القرينة الدالة على كونه لمعنى في نفسه أو غيره وههنا كذلك لان العقل وان لاحظ ابتداء كون الأمر به الدفع حاجه الفقير لكنه بعد ان علم ان الوساطة ملغاة كما سبق تحقيقه فان أراد بكون العقل قرينه كونه قرينه على الملاحظة الابتدائية فسلم لكنه لا يقيد وان أراد به كونه قرينة على احسانه لمعنى في غيره فممنوع دللنا على ذلك (فيكون مغنيا عن ذكره) أقول أي

الصحي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (وأما الثاني) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به) كاداء الجمعة فانه منفصل عن السمي وفي هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فلذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولنا اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها والمراد به ان لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا) كاسمى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء حسن للصلاة وليس قرينه مقصودة حيث يسقط بسقوطها

فلا يحتاج في كونه وسيلة اليها الى النية واما قائم هذا المأور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاح الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان أسلم

بعين المأور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأور به (لا الضرب الاول) وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأور به (شبه بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى في نفسه وجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وامنالهـما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء

مثل اداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يشول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم هذا المأور به فتبينها على ان المراد بالقائم بنفسه والمأور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أي الوضوء في كونه وسيلة للصلاة الى النية لان الصلاة انما تقتصر ان الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمقتصر الى النية هو وصفه لاذاته (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة الغير الذي هو اعلاء كلمة الله وصلاح الجنازة تحسن بواسطة الغير الذي هو قضاء حق الميت فالغير ان أمران حسنان حاصلان بنفس المأور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة نغرا لا لام انها مما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأور به أعنى الجهاد والصلاة ان لا معنى لبيان الانفصال في هذا المقام بل ينبغي أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديته بنفس المأور به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالانفصال التغاير والتباين تخفيفا ليكون حسن الجهاد وصلاح الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعني ان المأور به الحسن لغيره لاشك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغاير الله بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغاير الله بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه

كلمة الله تعالى كما أن السعي في المفهوم غير الاداء وكما ان الجبوان في الحقيقة والمفهوم غير الساطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهي القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى في نفسه فتشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء الجمعة في المفهوم وفي الخارج

الخ) أوجب عنه بان العقل انما يكون فريضة على ذلك في الملاحظة الابتدائية وبعد التأمل يعلم ان حسن الوساطة ساقط عن درجة الاعتبار كما سبق تخفيفه فلا قرينة في التحقيق وفيه نظر لان حاصل اعتراض الشارح ان المراد من الامر المطلق الخالي عن القرائن مطلقا والعقل فيما نحن فيه قرينته على ما ذكر ولو بحسب الملاحظة الابتدائية فلا يكون التفريق المذكور في محزه فتأمل (قوله انما تقتصر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة) فيه تسامح لان كونه طهارة ليس ذات الوضوء بل هو باضارصف من أوصافه ولو قال انما تقتصر اليه لكونه طهارة لانه لكونه عبادة لا صاب (قوله الذي هو اعلاء كلمة الله تعالى) قال في فصول البدائع معترض على المصنف عدواسطة نحو الصوم خارجا محمولا كقهر النفس لا النفس ونحو الوضوء خارجا غير محمول كالصلاة لا كونه ممكنا منها ونحو الجهاد خارجا محمولا أيضا كالاعلاء الدين لا كفر الكافر مع مخالفتها لكلام المشايخ فتحكم ظاهر (قوله الا انه أراد بالانفصال الخ) هذا إشارة الى الجواب عن مالى وجهى الاعتراض قيل وبه يخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرض له الشارح بان يقال لما جاز أن يراد بالانفصال التغاير والتباين لتحقيق كون حسن الجهاد وصلاح الجنازة بالغير جاز أن يذكر الوساطة البعيدة مكان القرينة لتحقيق ذلك أيضا (قوله كاداء الجمعة والسعي) المراد بالسعي هو المشى بلا سرعة اذا انفقها أجوعا على انه يمشى على هبته في الجمعة وروى عن ابن عمر وابن مسعود وابن الزبير رضى الله عنهم ان معنى قوله تعالى وسعوا قبلوا على العمل الذى أمرتم به وامضوا فيه (قوله

مكون قوله قائم بنفسه غنيا عن ذكر المنفصل وهو قول المصنف فقوله منفصل يكون مكررا (قوله أن يشول) أي المصنف رحمه الله قال (ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر الخ) أقول هذا اعتراض على نغرا الاسلام بوجهين الاول ان الوساطة في هذا القسم من الحسن لمعنى في غيره يجب أن يتأدى بنفس المأور به وكفر الكافر واسلام الميت لسا كذلك فلا معنى لقوله انما صار احسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت والثاني ان المقصود ههنا بيان عدم انفصال الوساطة عن المأور به لا بيان انفصالها عنه فلا معنى لقوله وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة وقوله الا انه أراد بالانفصال الخ جواب عن الثاني

بالحسن انه أشد حرمة من الجرد وام ثبوت حرمة بخلاف الجرد مع انه يحتمل زوال الحرمة عنها بالتفصيل وسأحرمت في الشرائع السابقة وفي صدر الاسلام (قوله أجد ههنا ان القصاص لا يقام الخ) رحمه القاضى أبو زيد واختاره

(والامر المطلق) أي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه أو غيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل) أي الذي لا يقبل سقوط التكليف من الحسن لمعنى في نفسه (لان كمال الامر يقتضي

كإل سفة المأمور به) لما علم ان المطلق يتصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون أمرا كاملا بان يكون للإيجاب فالامر الذي للإباحة أو التمدد ناقص في كونه أمرا اذا ثبت هذا فقد علم ان الحسن مقتضى الامر أي لو لم يكن الشيء حسنا لما أمر الله تعالى به (فيكون الامر الكامل) أي الامر الذي هو للإيجاب مقتضيا للحسن الكامل) لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله فيكون الإيجاب محصلا لفعله وما نفع من تركه فلا يجب بدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكال الحسن أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة هو جب ذلك أيضا) وقوله ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه أتبان بالمأمور به وانما اخترت في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والفرق بينهما ما لا يخفى على أهل التصويل صاحب الهداية لان القودام قبل الجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب من مجاز به ولا به يتعلق به قوله بالسيف بدين يجوز وتفسد وعلى

بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى في نفسه فان قلت لم يجعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى في نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط وصورتهما في حكم العدم بخلافها عمة وقد يقال لان الوسائط ههنا كفر الكافر واداء الميث وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة نغرا لاسلام ان الامر المطلق في اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضي هذا المعنى ويحتمل الضرب الثاني بتدليل يحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى في نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثاني الى قوله ويصرف عنه ليشتمل الحسن لمعنى في غيره كالجهد وما يحتمل السقوط أو شبه الحسن لمعنى في نفسه كالصلاة والزكاة في الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفي الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفي الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثاني وهو ان كون المأمور به لطلق الامر عبادة هو جب ذلك لا يدل الاعلى كونه حسنا لمعنى في نفسه من غير دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك إشارة الى الحسن لمعنى في نفسه الا ان المذكور في سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وقد كفي في شرح أصول نغرا لاسلام ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو مطلق بعينه حقيقة لا ما الحق به حكمه والشبه بالحسن لمعنى في غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثاني ما يقابل القسم الاول أعني ما يكون حسنا لمعنى في غيره ومثل هذا غير عزيز في كلام نغرا لاسلام (قوله والفرق بينهما) هو ان مقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر هو جب حسنه من جهة كونه أتبان بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من

قلت لانه لاجهة ههنا لارتفاع الوسائط) قبل فيه نظر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون اعلاء كلمة الله تعالى مندورا في الجهاد حيث هو جديو جوده فيكون من قبيل الحسن لمعنى في نفسه اذ لا يتعين جعل الوسائط في حكم العدم طر يقا الى ارتفاعها فتأمل (قوله وقد يقال) أي في جواب السؤال (قوله وقد عرفت ما فيه) من ان الوسائط في صورة العكس أيضا باختيار العبد فلا فرق ومن ان كفر الكافر واداء الميث مما لا يتأتى بنفس المأمور به ومن ان الوسائط ينبغي أن تكون حسنة والكفر ليس كذلك وقد عرفت أنت ما في الاخير من المنع والله أعلم (قوله ولا يخفى ان استدلاله الثاني) في عدم دلالة الاعلى ما ذكره بحيث يؤيده ان نغرا لاسلام جعله مقتضيا لكامل صفة المأمور به وهو ما لا يقبل السقوط والحق انه لا يدل الاعلى ذلك وان المراد بكامل صفة المأمور به في كلام نغرا لاسلام الحسن العيني (قوله الا ان المذكور في سائر الكتب الخ) يعني ان ما حمل المصنف كلام نغرا لاسلام عليه مخالف لسائر الكتب وما حمله عليه شراره (قوله ما يتأخر من القسم الاول) مع ان انظاره من السابق ان يراد به ما يكون

ويخرج الجواب عن الاول وان لم يتعرب به الضرر بان يقال ما جاز ان يراد بالاقتسام التغيرات والسيان لتعريف كون حسن الجهاد وصلاة الجازاة بان يجرى ان يذكر الوسائط البعيدة مكان القرية لتعريف ذلك أيضا قال (وقد عرفت ما فيه) أقول إشارة الى قوله وفيه نظر اذ الوسائط ما يكون حسن الفعل لاجل حسنها الخ قال (ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن) أقول يدل عليه الآية السابقة في الاول لفظ يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والفرق بينهما ما لا يخفى على أهل التصويل صاحب الهداية لان القودام قبل الجازاة فلا بد في تخصصه بالواجب من مجاز به ولا به يتعلق به قوله بالسيف بدين يجوز وتفسد وعلى

(فقال الشافعي رحمه الله الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع الا هي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تنقض الجمعة ولما لم

لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهور لكننا امرنا باقامة الجمعة مقامه في الوقت فصارت مقررة له لانما صفة ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانقض الظهور هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضي ما ذكره والخلاف هنا في امرين أحدهما ان غير المعذور اذا أدى الظهور في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناه على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة عنده والظهور عندنا ودليلنا في المتن مذكور وثابتها ان المعذور اذا أدى الظهور هل ينقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينقض لان الامر بالجمعة بالمعذور وغيره المعذور فالعزيمة في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهور الذي هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانقض الظهور

مدلولات الامر وعندنا اشعري من موجبانه (قوله ولما لم يخطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينابل له الخبار بينها وبين الظهور فاذا أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر نحر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا لحسن شرطه بعد ما كان حسنا للمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من اداها ما لم يكن وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة يتوقف على القدرة وتوقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم اورد مباحث القدرة ونفاذها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من أقسام الحسن لغيره

فهما منه (قال المصنف وان لا يكون المشروع الا هي) أي في حق من يتناول الامر وذلك لان عقاد الاجماع على انه لا يلزم الا أحدهما وقد تعينت الجمعة في حقه فلا يكون الظهور مشروطا له (قوله يسمى الجامع) وجه التسمية انه يجمع التسمين أعني ما حسن لعينه وبقدره وقد مر انه يجمع الحسن بالاعتبارين في شئ واحد كالمرأة الجميلة اذا تزينت بزينة اكتسبت حسنا اذا دعا على حسنها بثقل الزينة ونظيره الظهور المحلوف بادائه فان اداءه صار حسنا لغيره احتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى بعد ان كان حسنا في نفسه (قوله وهي القدرة) الضمير راجع الى الشرط والتأنيث باعتبار الخبر (قوله فصار) أي اداء العبادة أو الضرب الثالث (قوله ان فيه نوع تكلف) أي في جعل المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كالا يخفى بل لا وجه له لان القدرة ليست من الافعال الاختيارية فلا تنصف بالحسن على ما مر من الشارح على ان القاء في ذكر في شرح المعنى ان القدرة ليست مشروطا بحسن المأمور به الذي نحن بصدد

أعني قوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان الآية قال (ذكره في الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا الخ) أقول عبارة فخر الاسلام هكذا وضرب منه ما حسن لحسن في شرطه بعد ما كان حسنا للمعنى في نفسه أو ملحقا به وهذا القسم يسمى جامعا أي ضرب من الذي حسن للمعنى في نفسه كإذ فان الصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيم الله تعالى قولها وفعالها وان كاهة ملحقه بها وقد ازدادت كل واحدة منهما حسنا باعتبار حسن شرطها وهو القدرة على الاداء وهذا التقسيم يسمى جامعا لاشتماله على ما حسن لعينه وبقدره وقد يجمع الحسن بالاعتبارين كما مر وقوله وهي القدرة أي الشرط ان شاء باعتبار الخبر قال (وحاصل كلامه ان وجوب اداء العبادة الخ) أقول قال فخر الاسلام وأما الضرب الثالث فمختص بالاداء دون الوجوب وذلك عبارة عن القدرة التي بها يتمكن العبد من اداها ما لم يكن وذلك شرط الاداء دون الوجوب (قوله وذلك عبارة) إشارة الى الغير المفهوم من قوله الضرب الثالث (قوله وذلك شرط الاداء) إشارة الى القدرة ذكره باعتبار الخبر وأردب شرط الاداء وجوب الاداء (قوله دون الوجوب) أي دون نفس الوجوب لوجوب الصلاة على التام والمعنى عليه مع امتناع الاداء كإسباني تخفيفه ان شاء الله تعالى فظهر ان الحاصل الذي ذكره ليس حاصلا لما تنه فقط بل له ولما ذكره فخر الاسلام بعده قال (فصار حسنا لغيره) أقول ضمير صار راجع الى اداء العبادة ويجوز ان يرجع الى الضرب الثالث المسمى الجامع قال (ولا يخفى ان فيه نوع تكلف) أقول أي في جعل هذا المجموع قسما مستقلا نوع تكلف كالا يخفى بل لا وجه له بناه على ما ذكره في النظر السابق ان اواسطه ما يكون حسن الفعل لا حصل حسنها فان نفس القدرة لا تنصف بالحسن لانها ليست من الافعال الاختيارية قال (وان جعله من أقسام الحسن لغيره الخ) أقول لان جهتي الحسن للمعنى في نفسه ولمعنى في غيره لما اجتمعنا ولم يترجح الثانية على الاولى لم يكن اعتبارها أولى من اعتبار الاولى بل اعتبار الاولى أولى من الثانية لان ما يبادل مقدم على ما بالغير وكان الاولى جعله من

وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) أي واقع عند الأشعري في غير الممتنع لذاته (كإيمان أبي جهل وعند ناليس هذا تكليف فإطلاق بناء على أن القدرة العبدية تأثير في أفعاله توسط بين الجبر

والقدر) وقد سبق تقريره في

الفصل المتقدم فإن قيل التكليف بالهال لازم على تقدير التوسط أيضا لان العبد غير قادر على إيجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفًا بالهال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختيارى فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله الحركة أي الحالة المسد كورة باجرا. عادته والتكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل إليها غالبا وهو القصد على ان علمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان هذا جواب عن دليل الأشعري وهو ان الله تعالى علم في الأزل ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن بنقلب علم الله جهلا وهو محال فإيمانه محال فالامر بالإيمان يكون تكليفًا بالهال فتجب بان الله علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه تعالى بأنه لا يؤمن باختياره لا يخرج عنه عن حيز الامكان أي عن أن يكون مقدورا ومختاراه

ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف لتلك المساحة فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الأول ان التكليف بالشيء استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفيه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقيح العقليين والثاني انه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والالزام كذبه وهو محال وامكان الهال محال فهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والافتراض هو منها الدلالة على عدم الوقوع ولم يثبت نصريح الأشعري بتكليف الهال الا انه نسب اليه لاسلين أحدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداءً وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما يجبى، والتكليف قبل الفعل لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) بما لا يطاق اما ان يكون ممتنعاً لذاته كما عدم القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستفراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما أن يكون ممتنعاً لغيره بان يكون ممكنًا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لاتقاء شرطه أو وجود مانع فالجهد على ان التكليف به غير واقع خلافاً للأشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع أو أخبر بذلك

بل شرط الحسن التكليف به فالخفق أن لا يجعل هذا قسم من النوع الثاني للمأمور به بل يذكر ابتداءً كما فعله القاضي أبو زيد (قوله ليس أولى) بل عكسه أولى لان ما بالذات مقدم على ما بالغير (قوله والالزام امكان كذبه تعالى وهو محال) أشار في شرح المقاصد وغيره الى جوابه بان لزوم الهال ليس لذات الملزوم بل لعارض وهو الخبر فلا ينافي امكان الملزوم في نفسه وهو المدعى (قوله نسب اليه لاسلين) فيه بحث وهو ان الأشعري يجوز التكليف بالهال ولا يقول بكون جميع التكليف من قبيل التكليف بالهال فليس منشأ مذهبه الاصلين المذكورين والالتمال بان جميع التكليف من قبيل التكليف بالهال بل منشأ عدم القول بالحسن والقيح العقليين وأنه لا يقع من الله شيء ولهذا ناسب ذكر هذه المسئلة ههنا قال في فصول البدائع نسبة تكليف الهال الى الشيوخ واسطة هذين الاصلين ضعيفة لانها لا يقتضيها فان مناط التكليف الامكان بمعنى صحة تعلق قدرته الكاسية بواقعها عادة وهي القدرة المقسرة بجهة الآلات والاسباب اجماعا لا الاستطاعة الحقيقية والالتمال كل تكليف تكليفًا بالهال لان الفعل معها واجب فطلبه طلب إيجاد الموجود وهو تكليف محال لان الطلب يقتضي مطلوبًا غير حاصل لانه تكليف بالهال كاطن وبدونها ممتنع والتعميم باطل اجماعا لان من جوز لم يعمم ويلزم أن لا يعصى أحد لانه اذا لم يأت بالمأمور به لم يكلف به حيثئذ به يندفع أيضا ان الفعل بدون علمه التامة ممتنع ومعهما واجب فلا تكليف الا بالهال ولان قوله بان الافعال مخلوقة لله تعالى مبني على ان ترجيح الاختيار من جانبه لا كإقال الجهمية من ان أفعال الحيوانات كحركة الجمادات فيكون امتناع أحد الطرفين بالغير ونحن مساعدون على التكليف بمثله (قوله لاتقاء شرط) أي شرط وقوعه وهو تعلق القدرة به اما بان لا يكون الفعل من جنس ما تعلق به القدرة كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تعلق بالجوهر أصلا أو يكون من جنسه لكن يكون من نوع أو صنف لا يعلق به كعمل الجبل والطيران الى السماء (قوله أو وجود مانع الخ) كعلم الله تعالى بعدم وقوعه أو ارادته أو اختياره سبحانه بعدم وقوعه (قوله خلافا للأشعري) فان عنده التكليف ببعض منه واقع وهو صورة وجود المانع المذكور وان لم يشل بوقوع

الثاني لا بد ان يراد بالقدور وجوبه أو تحذره ولان القدور يجب بالرمح وامثاله بالمثل اذا جرح بالانفاق فعل هذا المعنى لا يبق الحديث حقه له ماني وجوب القصاص في القتل بالمثل (قوله الثاني) انه لا فؤد الا بسبب القتل بالمثل) فيه كمن أن يرد حجة له هذا المدعى بطريق

الدلالة ورد عليه ان النص يمنع القود في غير المنصوص ومن جملة القتل بالمشقة والتعليل لهذا الوجه يكون مضاد للنص وهو باطل البتة ولا يمكن أن يكون المعنى

يكون علة الحكم معنى
لاعبارة واهذا ذهب
أبو حنيفة رحمه الله الى
انما جرح ينقض البنية
الانسانية ظاهرا بالجرح
وتخريب الجنة وباطنا
بازهاق الزوج وافساد
الطباع الاربع وبالجملة
انما يقوم الحديث صحة
الشافعي ومن وافقه اذا
تعين المعنى الثاني مرادا
من الحديث ثم ثبت صحة
التعليل بما ذكره بل
لزومه ونحوه في كل ذلك
من وراء المنع (قوله
الضرب الخ) وما في التلويح
من قوله كون المسوجب
هو هذا المعنى مما لا يفهم
كل من يعرف اللغة ولهذا
ذهب أبو حنيفة رحمه
الله الى ان المعنى الموجب
هو الجرح الذي ينقض
البنية الانسانية الخ
وان أبرزه في معرض الرد
على الشافعي ومن وافقه
في ايجاب القصاص في
القتل بالمشقة لكن
مقصوده بالذات هو
الاعتراض على المصنف
وتوهين أصول الحنفية
وتزييف مذاهبهم والجواب
ما مر غير مرة من ان
المعنى أن لا يتوقف على
ملكه الاجتهاد ومن
يضلل الله فانه من هاد

كبحسب تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل التزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختباره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق النوسط بين الجبر والقدرة وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انفسا علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في أخباره فإيمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقف وأجيب بان علم الله تعالى بعدم إيمانه لا يخرج عنه عن الامكان أي عن كونه مقدر ولا يبي جهل ومختار له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدته عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محتمل التزاع وقوله العلم تبع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى امانته تعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فمتنع ولا شيء من الواجب والممتنع بمسطةطع ومفسدور ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعاقب به الابد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شيء انه يكون أولا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا وعدم وقوعه ويكفي في الجواب ان الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدر للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أولا يؤمن باختباره وقدرته فنعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحقيقته به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في أن لا يصدق وهو محال فلزم وقوع

سورة انتقام الشرط الذي ذكرنا (قوله ولقائل أن يمنع كون العلم الخ) فيه بحث اذ ليس في كلام المصنف ما يدل على انه أراد بنبعية العلم للمعلوم المعنى الذي ذكره الشارح حتى يرد عليه اعتراضه بل مراده ما هو المشهور من ان العلم بوقوع شيء في وقت معين بصفة معينة تابع لكونه بحيث يقع فيه كذلك لانه صفة وحكاية عنه (قوله ويكفي في الجواب الخ) الظاهر انه أراد به هذا الكلام عدم الاحتياج الى ذكر نبعية العلم للمعلوم في الجواب ففيه بحث لان الجواب الذي ذكره نفسه لا يتم الا بهذه المقدمة فان قوله ان الله تعالى يعلم انه يؤمن أولا يؤمن باختباره وقدرته انما يتم باعتبار نبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سببا مؤثرا وموجبا للوقوع أو اللاد وقوعه لزم وقوع الفعل أو عدمه بسبب كون علم الله تعالى متعلقا به فمن أين يستلزمه الاختيار حتى يتم الجواب فتأمل (قوله وكذا في الاخبار) كقوله تعالى سوا عليهم أن نذرتهم أم لم ننذرهم لا يؤمنون (قوله وقد يقال في تقرير الخ) هذا التفسير لا يوافق الايمان في الارشاد ولا يخفى انه يبدل على ان التكليف بالممتنع لانه جائز بل واقع كما صرح به في شرح المقاصد فلا يطاق ما ذكره المصنف من دعوى الانفاق على عدم وقوع التكليف بالممتنع لانه الا بتكليف بعبد فلذا قال وقد يقال (قوله وهو محال) لان التصديق في الاخبار يانه لا يصدق في شيء يستلزم عدم تصديقه في ذلك ضرورة انه صدقه في شيء وما يكون وجوده مستلزما لعدمه يكون محالا وهذا هو الذي أشار الى اختياره في حواشي العنود وعلى هذا الاحتياج في بيان الاستعانة التي توسط علم المصدق بالتصديق كقول تصديقه حتى يرد منع لزومه لجواز أن يخلق الله تعالى علمه بذلك التصديق وان كان أقسام الحسن لانه قال (ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم الخ) أقول فان قيل قد تقررت ان العلم

(قوله ظاهرا) يتفرق في الاجزاء المتصلة وتخريب الجنة وباطنا بازهاق الروح وافساد الطباع الاربع التي عليها مدار الحياة والحس والجرم (قوله النفس الحيوانية) وهي بخار لطيف يشكون من أظف اجزاء الاغذية لان للقلب

(وعنده لا تأبير لها) أي لقدرة العبد في أفعاله بل هو مجبور (ثم عندنا عدم جوازه) أي عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الاصح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على أنه لا يليق بحكمته وفضله

تجاويف يفسد بها لطيف الدم فينضج بحرارته المنسرفة يتعلق البخار أولا بالدماغ ثم ينبت بواسطة إلى جميع البدن ويسرى فيه سرابة الماء في الورد بدليل أنه لو شدا الأعصاب يبطل قسوة الحسى والحركة مما وراه الشد بخلاف ما يلي جهة الدماغ فالقتل بالهسد يكون جنابة على الروح الحيواني الذي بطراً عليه الفناء قصدا بخلاف الروح الانساني والنفس الناطقة والجواهر القدسي الذي لا يقنى بقناء البدن (قوله فتكون أكل) مما هو بدون القصد كالخطا وما يختص بالظاهر كالجرح فقط وبالباطن كالقتل بالمشغل فيترتب على أكل الجنائيات التي هو القتل بالهدوء أكل الجزاء وهو القصاص الذي هو الغاية في العقوبة ويختص بها (قوله فيجب أن يكون سبها) أي الكفارة لان أدنى مراتب السب أن يكون ملائماً للمسيب والصور التي أوجبنا فيها الكفارة كذلك ادنى

التكليف بالمتنع بالذات فضلاً عما لا يطاق وما ذكرنا لا يصلح جواباً عن ذلك ولا يخلص الإجماع قبل أن تكليفه بجميع ما أنزل انما كان قبل الاختيار بأنه لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بأنه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفاً بما لا يطاق على مذهب الاشعري لكان جميع التكليفات تكليفاً بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في ان العبد مجبور في أفعاله لا تأبير لقدرة أصلاً وهذا باطل بالاجماع اذا اشعري وان قال بالوقوع لم يقبل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعني ان عدم جواز التكليف بما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو أصح لعباده ولا يخفى في ان عدم تكليفه بما لا يطاق أصح فيكون واجبا فيكون التكليف ممثلاً وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل أن يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلاً فيلزم الترك بالضرورة وبسحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وزك احسان الى من يخففه وهو قبيح لا يجوز صدور عن الله تعالى ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق

مخالفة العادة بخلاف ما اذا عمل الاستحالة بكونه اذعان ما وجد من نفسه بخلافه (قوله ولا يخلص الإجماع قبل الخ) قال جدي فصول البسائر لقائل أن يقول ان الإيمان ان كان التصديق في الجملة لم يلزم من التكليف بالإيمان التصديق بكل وبهذا النص وان كان التصديق بكل كان نفسه في لا يؤمنون رفع الإيجاب الكافي لا السبب الكافي فلا ينافيه التصديق بشئ وهو هذا النص فليس هذا الدليل باطلا كما ظن (قوله ولا يخفى ما فيه) قال الفاضل الشريف فان الإيمان حقيقة واحدة لا يختص باختلاف الانخاص والازمان يعني ان التكليف نارة بالتصديق بجميع ما علم مجبته به عليه السلام وأخرى بما عدا التصديق بأنه لا يصدق مستبعد جدا والأظهر في الجواب ان الإيمان في حق كل مكلف التصديق في الجميع اجمالاً وفي كل معلوم له تفصيلاً ما و ذلك ممكن في نفسه منصور من أبي جهل وقوعه لجواز أن لا يكون محيى الاخبار بعدم التصديق معلومته على التفصيل وعلم الله تعالى واخباره للرسول عليه السلام لا ينافي ذلك فهو كقوله تعالى لنوح عليه السلام لن يؤمن من قومك الا من قدامن (قوله أي لو كان التكليف الخ) في هذا التفسير إشارة الى ان مقصود المصنف من قوله عنده الخ تزييف الاشعري لا مجرد نقل مذهبه فقط (قوله ولقائل أن يقول الخ) قال بعض الفضلاء التصديق انه لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب ترك التكليف بما لا يطاق بمعنى لزوم العقلي وعدم جواز التكليف لكنهم يقولون لو

تعلقين قد بما وجدنا فلم لا يجوز أن يكون التعلق الحادث بعد وقوع المعلوم قلنا هو معه لا بعده كافي احساس المحسوسات غايته أن يعتبر المطابقة من جانب التعلق قدر يقال (ولا يخفى ما فيه) أقول وهو استلزامه كون الإيمان عبارة عن التصديق ببعض ما أنزل و بطلانه ظاهر في الصواب في المخلص أفاده المحقق في شرح المحتمة حيث قال والجواب انهم لم يشكفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه منصور وقوعه الا انه مما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه لعله بالعاسين واخباره لرسوله كاخباره لنوح بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قدامن لانه أخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم أو خبرهم لو كانوا بالإيمان بعد علمهم باخباره انهم لا يؤمنون لكان من قبيل ما علم المكلف امتناع وقوعه منه ومثل ذلك غير واقع لانه يوجب انتفاء فائدة التكليف وهو الابتلاء لاستحالة منه لما ذكرتم فذلك لو علموا اليقظ عنهم التكليف قال (ولقائل أن يقول ليس معنى الوجوب الخ) أقول فيه بحث لانه بعد ما قال في توجيه كلام الحنفية وهو قبيح لا يجوز صدور عن الله تعالى لا يتوجه الاعتراض لان المراد ان هذا

(٢٣ - تلويح ثانی) القتل الخطأ جهة الخطر المساهلة وترك التثبت وجهة الإباحة الرمي الى صيد أو حري وفي البين المعقودة جهة الخطر الجنث والكذب وجهه الإباحة مشروعه البين لفصل الخصومات وتعظيم اسم الله تعالى (قوله وأما

الكفارة قلنا نفس الافطار تضمن جهتين الجنابة على الصوم وقضاء الشهوة بخلاف عین الغموس لانها مهيأ لم تنعقد عين غموس ايس فيها جهة حظرومتي انعقدت كانت كبيرة محضة والكفارة فيها لكونها افطارا لا لكونها

زنا او شرب خمر فيندفع ما يقال انه يقتضى ان لا يكون الزنا وشرب الخمر من الكبائر (قوله وهي تلامم العبادة) لما انها لا تعمها وتعمو الصغائر فقولوه قال الله تعالى وما بعده دليل على نحو الصغائر بالعبادات دون الكبائر فان قيل دلالة الآية على عدم محو الكبائر على طريق مفهوم المخالفة والمخفية لا يقولون به قلت المراد انه لا دليل على محو الكبائر بالعبادات فلا معنى لا يجامها لذلك من غير دليل فان قيل عام الكتاب لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد قلنا انما ذلك ابتداء وبعد التخصيص بدليل قطعي من الكتاب والاجماع يجوز تخصيصه بالقياس فضلا عن خبر

العقاب على الترك بل المزموم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والنضال قول بان يجب عليه ترك التكليف ما لا يطاق فضلا على العبادة واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يتركه تفضلا واحسانا فانا لا نغنيك لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة اوجب وجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من ان نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف الا يرى ان صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهم او كذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف

كف بما لا يطاق لا يستحق الذم تعالى عن ذلك ونحن لا نقول به فان له عز شأنه ان يتصرف في ملكه كيف يشاء وبالجملة معنى الوجوب عندهم ان للعبد حقا على الله تعالى بحيث لو لم يفعل في حقه لكان جائزا تعالى عن ذلك وعندنا ان الله تعالى لطفنا وفضلنا لو فعل كان متفضلا منعا لا مؤذيا حقا عليه ثم من الاشياء غير الاصلح ما يلزم عدم صدوره عن الله تعالى كالكذب واخلاف الوعد والظلم ومنه التكليف بما لا يطاق وكل ما هو منافي للحكمة وهو المراد بالوجوب عند المعتزلة ايضا الا ان المدرك عندهم هو القبح العقلي وعندنا مدرك آخر وقد يجاب ايضا بان المعنى عندنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح وفعله ان يبيح لا يجوز الا ان تركه حسن فيجب حتى يرجع الى وجوب الاصلح وفرق بين وجوب الحسن وامتناع القبيح والاول هو الاعتزال بخلاف الثاني وقد يجاب عن اصل الاعتراض بوجه آخر وهو ان معنى كلام أهل السنة ان تكليف ما لا يطاق غير جائز الوقوع في نفس الامر من الله تعالى لانه لا يليق بالحكمة وكل ما لا يليق بالحكمة لا يجوز ان يقع في نفس الامر من الله ولا يلزم من هذا وجوبه عليه سبحانه بل يلزم وجوبه في نفس الامر فلا يكون قولنا بان الاصلح واجب على الله تعالى اذ الفرق بين وجوب شيء في نفس الامر ووجوبه عليه تعالى ظاهر الا يرى ان وجوب كونه تعالى حيا طالما يريد افاذ راق في نفس الامر واجب ولا يلزم منه ان يكون واجبا عليه تعالى فتأمل (قوله اوجب وجهين) حاصل الاول منع قوله ان نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف وبيان انه قد ينفك عنه وحاصل الثاني في المناقشة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة بان ليس معنى اشتراطها بان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وهي حال تعلق الارادة وقد يقال الجواب الثاني بعيد عن الصواب اذ

التكليف قبيح بمعنى ان فاعله يستحق الذم في نظر الشارع ولا شيء من القبيح جائز الصدور عنه تعالى اما الاولى فظاهرة واما الثانية فلانه تعالى حكيم جميع افعاله متفقة على مسج الحكمة فلا يجوز ان يصدر عنه عبث فضلا عن القبيح فلو صدر عنه مما من شأنه ان يستحق فاعله الذم كان منافيا للحكمة وان كان قادرا عليه لانه ليس بممتنع بالذات فعنى عدم جواز صدوره عدم تجوز العقل صدوره عنه كافي للتنزيهات لا المزموم وعدم جواز الترك يلزم الوجوب عليه فيكون هذا القول بين مذهب الاشاعرة انقائين بالجواز اذ لا عبرة لعقل عندهم سوى فهم الخطاب وبين مذهب المعتزلة القائلين بالوجوب يعنى عدم قدرته على تركه تعالى عن ذلك علوا كبيرا قال (أوجب وجهين الاول ان التكليف الخ) أقول حاصل الجواب الاول المناقشة في قوله نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف بانها قد تنفك عنه وحاصل الثاني

بالقدرة الواحد وما نحن فيه كذلك فان السيات تخص منها الشرك بقوله تعالى ان الله لا يعفران يشرك به وياجاع الامة فان قيل المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا لاشئ ان الا تبيين ليستنا كذلك وكذا الاجماع فان وجوب

لانه قد ينقل عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر (بل هو ثبت) أي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتي) أي في فصل الاهلية (والقدرة نوعان

أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به) أي من غير حرج (غالباً) وإنما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط لاداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنياً كان أو مالياً) فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعدة أو مومياً معه) أي مع العجز (ونسقط الزكاة إذا هلك المال بعد الحول قبيل التمكن اتفاقاً فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلاً للصلاة في الجزء الأخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا إنما يشترط حقيقته القدرة لاداء اذا كان هو الفرض وأما هنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كافي لوجوب القضاء

بالقدرة هو ان لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدوراً عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب هو ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد يتفق) أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التي منشا الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا أن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالباً) قيد بذلك لانه قد يتمكن من اداء الحج بدون الزاد والراحلة نادراً وبدون الراحلة كثيراً لا يتمكن منه بدونها الا بخرج عظيم في الغالب وقرئ بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادراً وليس كل ما ليس بغالب نادراً بل قد يكون كثيراً واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب اداء كل واجب فضلاً من الله لان القدرة التي يمنع التكليف بدونها هي ما يكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والالات قبيل الفعل يكون فضلاً من الله ومنه (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كافي للقضاء ولم يعتبر بامكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة نفس الوجوب حاصل بالسبب والاهلية سواء كان قادراً عند تعلق الارادة أم لا (قوله وهو مصادرة على المطلوب) قال الفاضل الشريفي يمكن أن يقال كون وجوب الاداء مشروطاً بالقدرة قد علم مما سبق من اتصال التكليف بالقدرة عليه والمقصود دفع توهم كون نفس الوجوب مشروطاً بالقدرة بناء على انه نفس وجوب الاداء ومستلزم له وتنبه به بنقله عن وجوب الاداء الذي هو التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفاً ولا مستلزماً له فلا يكون مشروطاً بالقدرة (قوله من غير حرج غالباً) الاول قيد للتمكن والثاني أيضاً قبله بعد تقيده بالاول (قوله فرق بين الغالب والكثير الخ) حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر وهذا بحسب الاصطلاح ولا مشاحة فيه (قوله لوجوب اداء كل واجب الخ) اشارة الى حذف المضاف في عبارة المصنف (قال المصنف فلهذا يجب التيمم مع العجز) أي لكون القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الاداء لم يجب الوضوء على العاجز عنه كالمفلوج وليس له معين وقيل اعانة الحرة والمرأة كعدمها وفي العبد روايتان لا تتفاء تلك القدرة بل وجب التيمم وكذا لم يجب الصلاة قائماً بل وجب قاعداً ويماد كرفه سرانه لو صرح بالتميز بين جباب النبي لكان أرواح (قال المصنف ونسقط الزكاة الخ) توضيحه ان ابن السبيل اذا كان له مال في بيته وحال عليه الحول وجب عليه اداء الزكاة واذ هلك النصاب قبل البلوغ اليه سقط الواجب اجساماً (قوله فامكان القدرة على الاداء) قال القاتني وفيه نظر اذ لا حاجة في استخراج الخلافة الزفرية الى التزام اعتبار القدرة المتوهمة والحق ان توهم القدرة غير كاف لعدم التكليف ولكن العلماء استحسنوا ولو بالوجوب في هذه المسئلة احتياطاً فلان باني شئ ليس عليه أولى من أن يترك ما عليه ولهذا لم يؤثروا بترك الشروع في الجزء الأخير اتفاقاً (قوله ولم يعتبر بامكان القدرة الخ) جواب سؤال مقدور هو ان يقال اذا اعتبر بامكان القدرة

المنافسة في قوله والتكليف مشروط بالقدرة بان ليس معناه ان القدرة شرط حال التكليف بل حال ايقاع الفعل وسيأتي تمام تحقيقه ان شاء الله تعالى (قوله لان هذا المذهب) أي مذهب أهل السنة خلافاً لمعتزلة فان الاستطاعة عندهم قبل الفعل كالتكليف قال (من غير حرج) أقول هو متعلق بقوله يمكن وقوله غالباً متعلق به أيضاً لكن بعد تعلق قوله من غير حرج قال (و فرق بين الكثير والنادر) أقول حاصله ان الغالب اشمل من الكثير والكثير من النادر ولا مشاحة في الاصطلاح قال (ولم يعتبر بامكان القدرة الخ) أقول هذا اشارة الى سؤال تقريره انكم اذا اعتبرتم امتداد الوقت في حق القضاء مع الجمع بينهما بحسب الامكان يجعل أحدهما على بعض محتمل لانه تضمن هذا الجمع الحكم متباين في نفس الامر فخصصنا مقارناته لم يتقبل البتة الا يقال انها منسبة الى تخصيص الشرك من السبب اذا لم يتناول الحسنات لايمان ولا عسيرة طهوس السبب لانا نقول

فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل (أي ولوئنا سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كافي لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التي تشترط لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الالات والاسباب فقط وهي حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة

الحاجة ماسة بعد لان مدلول الآية اذهاب كل فرد من الحسنات كل فرد من السيئات وليس مجرد قطعاً قوله كفارات لما يبين الخ لا يثبت فاذا كانت الصغائر تمحوها تلك الفرائض بحكم الحديث فلم وجب الكفارة في قتل الخطا والخت في البيمين المنعقدة لان الكفارة ليست متممصة في العبادة بل فيها حصة العقوبة وكونها جزءا لما ارتكب المبتلي به فذلك لوجوب الكفارة (قوله تجب شبهة السبب)

الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال العمى الاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضا متعذر في هذه الصور (قوله كافي مسئلة الخلف بسم السماء) هذا بخلاف عين الغموس لانه قد يمنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق الخلف عليه بحال اذ اعادة الزمان الماضي لا يصير الفعل الذي لم يوجد من الخلف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا في ان القدرة مع الفعل اوقبله والمحققون على انه ان اريد بالقدرة القوة التي تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهي توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان

يا يمكن امتداد الوقت في حق وجوب اداء الصلاة ينبغي ان يعتبر امكان القدرة في الحج بالزاد وراحلة وكذا الكلام في اخوانه (قوله مع ان هذا اقرب) أي الى الوقوع (قوله متعذر في هذه الصور) يعني ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور امان في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب فلا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء. واما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والقديبة لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا واما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت ما يفسد القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا (قوله بخلاف عين الغموس) هي الخلف على امر ما يصير متعذبه الكذب وحكمها انه اثم فيها صاحبها لقوله عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله تعالى النار ولا كفارة فيها الا التوبة والاستغفار ومميت غموسا لانها قمس صاحبها في الاثم ثم في التارقيل قولهم يمين الغموس بالاضافة خطأ لغية ومعناها ان الموصوف لا يضاف الى الصفة والصواب اليمين الغموس وليس هذا كعلم الطب كما توهم لان الطب ليس بصفة ولا من قبيل مسجد الجامع لان قدره مسجد الوقت الجامع وقد يقال وهو مدفوع بان هذا من اضافة الجنس الى نوعه لغرض البيان والتوضيح كما في خاتم فضة واطراف العام الى الخاص يجوز اتفاقا للحصول التخصيص في ذلك العام من ذلك الخاص (قوله بدون ان يفعله) وقوله بعد الاعادة وان أمكن لا يصير ما ضيا (قوله قبل) الظاهر انه مبني على جواز بقاء الاعراض (قوله وبعده) قيل عليه المراد بالقدرة ههنا القدرة

بعده كان ينبغي ان يعتبر وافي حقه امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وفي اخوانه أيضا لان هذا اقرب الى الوقوع من ذلك وقوله لان القضاء أيضا متعذر اشارة الى الجواب وتفسيره ان الغرض من اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء والقضاء متعذر في هذه الصور امان في الحج فلان جميع سني العمر وقت الاداء بعد الوجوب ولا يكون بالتأخير عن السنة الاولى قضاء كما سيأتي واما في الشيخ الفاني فلانه ان قدر على القضاء بعد الاكل والقديبة لم يكن فانيا بل مريضا وقد فرضناه فانيا واما في المقعد فلانه اذا صلى في الوقت بالعدرس سقط القضاء بعد الوقت فلا وجه لاعتبار امكان زواله للقضاء وكذا الاعمى ان خلق الله تعالى فيه البصر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقا (قوله بخلاف عين الغموس الخ) أقول هذا اشارة الى جواب سؤال تقريره ان امكان البري الجملة اذا كان كافي في الخلف بسم السماء لزم ان يكون في بعض صور عين الغموس أيضا وهو ان يقول والله فعلت كذا مع انه لم يفعل لامكان اعادة الزمان الماضي وابتعاد الفعل فيه وتقرير الجواب ظاهر من الشرح قال (المصنف ترجمه الله على ان القدرة التي شرطناها مقدمة هي سلامة الالات فقط وقد وجدت ههنا) أقول فيه بحث لان الوقت سبب بالامرية والسلامة ههنا وسيأتي في أول الفصل الاتي ما يخالف هذا فتدبر قال (فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده) أقول فيه بحث وهو ان الظاهر ان المراد بالقدرة بالنظر الى

اريد

المراد بالقدرة بالنظر الى

بهدار واية الخصال والطحاوي رحمه الله والمذكور في المبسوط وقال أبو الفضل الكرماني رحمه الله وجدت في كتب أصحابنا انه

لا تكفارة في شبه العمل على قول أبي حنيفة رحمه الله فان الائم قيمة كامل مشاء وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب الخطيئة
(قوله فانه مقابل بالمثل من وجهه) حاصل الجملة ان الكفارة جزاء الفعل ١٨١ وفيها جهتان والقصاص جزاء الفعل

من وجه والمثل من وجه
آخر والعبيدات مما
يحتاج في اثباتها والعقوبات
في اسقاطها اذا تمكنت
في مقابلتها والشبهة تكفي
في اثبات العبيدات
ودره العقوبات والقصاص
لما لم يتحقق في كونه جزاء
الحل فيسقط بالشبهة في
الفعل ايضا وتجب
الكفارة كافي القتل
بالمقتل لافي الحل كافي
قتل المستامن (قوله الا
عند التعارض) فتقدم
العبارة على الاشارة كافي
قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى عبارة
في الوجوب وقوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا
متعمدا جزاءه جهنم
اشارة في نفيه حيث
جعل على جزائه جهنم وفي
نفي الكفارة في القتل
العمد وهي راجحة على
دلالة النص الوارد في
الخطا على وجوبه في
العبد و ارادهم في مثال
تعارض العبارة والاشارة
قوله عليه الصلاة
والسلام اقل الحيف
ثلاثة ايام واكثره عشرة
وهو عبارة وما يعارضه
مما روى انه عليه
السلام قال تمكت
احداهن شطر عمرها

أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الثرائف فهي مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى
احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لا امتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعني جملة
ما يتوقف عليه الامر في فصل الحسن والقبح فلهذا قال ان القدرة التي شرط تقدمها على وجوب اداء
العبادات هي سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل
يجب أن يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط ضرورة ان
الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع فلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب
لا امتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكّن من الترتك وبانه لو كان التكليف
مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الاحال المباشرة ويلزم أن لا يعصى بترك المأمور به لعدم
التكليف بدون المباشرة والتعريف انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع
الفعل في هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق
قدرته وارادته وقصدته الى ايقاعه وانما الممتنع تكليفه بالاطلاق بمعنى أن يكون الفعل مما لا يصح
تعلق قدرة العبد به وقصدته الى ايقاعه وهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها
واجب فلا تكليف الاحال لان في الاول تكليفها بالمشروط عند عدم الشرط وفي الثاني تكليفها بتفصيل

بالنظر الى الفعل فعلى هذا لا يصح قوله وبعده لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا
بمعنى ما يصلح أن تعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة ويمكن أن يجاب بان المراد
بالعبودية بقاء القدرة بعد اعدام الفعل وصلاحيه التعلق ثابتة نظرا الى صحة الاعادة ولا يقدح فيه
قبليتها بالنظر اليها لان المراد بالقبليته التي ذكرها أولا القبليته نظرا الى ابتداء وجوده فيتحقق التقابل لنا
ان تمنع عدم الصلاحيه المسد كورة حال بقاء الفعل نظرا الى الاعادة (قوله هي سلامة الآلات
والاسباب) فيه بحث لان الوقت من جملة أسباب الاداء بالامرية ولا سلم سلامته في محل النزاع (قوله
وهذا يندفع) أي بالتعريف المذكور ووجه الاندفاع ان التكليف بالممتنع انما يلزم اذا كان بايقاع
الفعل قبل وجود علته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة

الفعل فعلى هذا قوله وبعده غير صحيح لان الفعل بعد ما تعلق به القدرة يوجد فلا يكون مقدورا بمعنى
ما يصلح أن تعلق به القدرة وان كان مقدورا بمعنى ما تعلق به القدرة قال الصوري في شرح الكشاف في
تفسير قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فان قيل لو كان الشيء هو الموجود كما تزعمون لما كان متعلقا بالقدرة
انها عبارة عن الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها هو اليجاد واليجاد الموجود محال فلنا المحال ايجاد
لوجود وجود سابق وهو غير لازم والملازم ايجاد موجود وجود هو ان ذلك اليجاد وهو ليس بعمل واما
المقدور فان أريد به ما تعلق به القدرة فهو لا يكون الاموجود وان أريد ما يصلح أن تعلق به القدرة
يكون معدوما وهو المعنى بقولهم ان الله تعالى قادر على جميع الممكنات وان مقدوراته غير متناهية أقول
قوله وتأثيره هو اليجاد ممنوع لجواز أن يكون الاعدام والتعريف ان الفعل وعدمه في قولهم القادر هو
الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل أعم من اليجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء اليجاد والاعدام
فعله وان لم يشأ اليجاد أو الاعدام لم يفعله بمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه
عدمه وان لم يشأ عدمه لم يفعله ومعنى كونه قادرا على الاعدام حال عدمه انه ان شاء وجوده وان لم
يشأ وجوده لم يفعله ويمكن هذا على د كرم من فاه نافع في كثير من المواضع قال (وهذا يندفع ما يقال

لا تصلى ولا تصوم سبق لبيان نقصان دينين وفيه اشارة الى ان أكثر مدة الحيف خمسة عشر يوما كما هو مذهب الشافعي رحمه الله وغير
الصحيح لان ركن المعارضه لا يقوم الا بعبارة الحد يشين في أصل الثبوت وهو هنا منتف فان الحديث الاول ثابت عن النبي صلى الله عليه

(أقول نقول القضاء يبنى على نفس الوجوب لاعلى وجوب الاداء كفى قضاء المسافر والمرضى الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى
الممكنة (لبقاء الواجب اذا تمكن ١٨٢ على الاداء يستغنى عن بقائها) أى عن استمرارها (فلهذا لا يشترط للقضاء

فلهذا اذا ملك الزاد
والراحلة فلم ينجح فهل
المال لا يسقط عنه لان
النجح واجب بالقدرة
الممكنة فقط

الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطلوبة القائلة بان ما لا يجب
ادؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء الصوم المسافر والمرضى مع عدم وجوب الاداء (قوله ولا
يشترط) يحتمل أن يكون جوابا لآخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلامه بمعنى ان القضاء انما يجب
لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة
وبقائها هو حقيقة الاداء. وأما التمكن من الاداء فتستغن عن بقائها بل يكفي مجرد امكانها ونوعها
واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل
للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف
الاول على ما هو المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص
هذه القدرة بالاداء بأنه يلزمه في النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروقات من الصلاة والصوم مع

وسلم بطرق متعددة
وان كان في آحاد روايته من
لا يتخلو عن التكلم فيه
بالجرح ثم هو قول عمر
وعلى وابن مسعود وابن
عباس وغيرهم رضى
الله عنهم والمقدورات
الشرعية لا تدرك بالرأى
فالموقوف فيها حكمه
الرفع بل تسكن النفس
بكثرة ما روى فيه عن
الصحابة والتابعين الى ان
المرفوع مما أجاد فيه
ذلك الراوى الضعيف
اذ ليس مسن ضرورة
الضعف انكذب البتة
الثانى فانه راء على
النهاية بل موضوع
لا أصل له على ما صرح به
النقاد وأتمه الشأن من
الشافعية قال ابن منده
لا يثبت بوجه من الوجوه

(قوله منع المقدمة المطروحة الخ) يريدان في دليل زفر رحمه الله مقدمة مطروحة هي الكبرى والمذكور في
المتن أعنى قوله لانه لا يجب الاداء صغرى الدليل ولا حاجة الى تأويله بشوكل ادائه غير واجب بناء على انه
لا بد في الشكل الاول من إيجاب الصغرى كما هو المشهور لان السلب ههنا في جانب المحمول فالقضية
موجبة معدولة المحمول والدليل هكذا الصلاة في آخر الوقت لا يجب ادائه وكل ما لا يجب ادائه
لا يجب قضاؤه وحاصل الجواب ان اشتراط القدرة لوجوب الاداء فلو سلم عدمها فالقضاء ليس مبنيا
عليه بل على نفس الوجوب كفى الصوم المريض والمسافر وفيه بحث فان وجوب القضاء للتكليف فلو
بنى على مجرد نفس الوجوب وليس القدرة شرطه لوقع التكليف بدون الشرط (قوله جوابا لآخر
عن دليل زفر) فيه بحث لان دليله مبني على انه لا يجب الاداء لعدم القدرة وكونها غير مشروط
لبقاء الواجب مبنى على وجود الوجوب والقدرة وزفر ينفيه ما فكيف يكون جوابا عنه (قوله بل يكفي
بجسردامكانها) ونوعها وذا ثابتا ما كان امتداد الوقت على ما مر (قوله بل بقاء التكليف الاول)
وقدمر بنا في فصل قصر العام لان البقاء أسهل من الابتداء فكيف من شئ لا يجوز ابتداءه بجوز بقاء
كالبيع في الحصة وتطائره (قوله لا بنص جديد) ولو كان بنص جديد لم يكن بدمن اشتراط القدرة في
القضاء أيضا لانه تكليف آخر (قوله وقد يستدل على اختصاص الخ) هذا الاستدلال لا تعلق له
بكلام زفر لان قوله بعدم وجوب القضاء على من سار أهلا للصلاة في آخر الوقت لعدم القدرة الممكنة
على الاداء لعدم القدرة على القضاء ثم حاصل الدليل المذكور ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء
ولو بالتوهم ليظهر أثره في خلفه وهو القضاء ولا تناف للقضاء فلم يعتبر في حقه أصلا وقد يعارض بان من
فاته صلاة في الجمعة فقضاها في حالة المرض فاعدا أو مضطربا أو موبيا يخرج عن العهدة ولو لم يشترط

وقال البيهقي لم يجده وقال
ابن الجوزى لا يعرف
وأقره عليه صاحب
التنقيح وقال النورى
موضوع لا أصل له ثم لو
فرض ثبوته فلا معارضة
بينهما لان المراد بالشرط
البعض كفى شرط المسبب

الخ) أقول أى بالتعقيب المذكور يندفع هذا القول ووجه اندفاعه ان التكليف بالمتنع انما يلزم اذا
كان بايقاع الفعل قبل وجود علمته التامة التى من جعلها المباشرة وبالواجب انما يلزم اذا كلف بايقاعه
مع وجود علمته التامة وليس كذلك بل هو قبل المباشرة مكلف بايقاعه في المستقبل بالمباشرة قال (حاصله
منع المقدمة المطلوبة) أقول يعنى ان ما ذكر في المتن من قوله لانه يجب الاداء اشارة الى الصغرى بتأويل
ادائه غير واجب اذ لا بد في الشكل الاول من إيجاب الصغرى والكبرى محذوف تقديره وكل ما لا يجب
ادؤه لا يجب قضاؤه ينتج انه لا يجب قضاؤه قال (وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء) أقول
حاصل الاستدلال ان اعتبار هذه القدرة في حق الاداء ولو بالتوهم ليظهر أثره في خلفه وهو القضاء ولا

الحرام ولو لم انه حقيقة في النصف وانما اذا كثر أعماله ما بين ستين وسبعين كفى
الحديث فاذا كان حبص المراد عشرة من كل شهر يكون مكتهانى كل سنة لا تصلى ولا تصوم مائة وعشرين يوما السنة القمرية هي
عدم

لان الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالباً اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التي شرطناها مقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء كالتما في الزكاة ويشترط بقاؤها بالبقاء

الواجب لئلا ينقلب الى العسر

المسرادة من اطلاق

الشرع وهي ثلاث مائة

وأربعة وخمسون يوماً

وذلك العبد معسر في

العنين وفي ضرب المدة

لمن بلغت مستحاضة بل

في غيرها أيضاً الباقي من

العدد المذكور ما يتاوم

وأربعة وثلاثون يوماً

فيكون أن تلد في السنة

ويكون نفاسها أربعين

يوماً فيصح اطلاق شطر

العسر على التقريب ولو

اعتبر أيام الصبا فلا نشأ

في صحته والقول بان مدة

الصبا مشتركة بين الرجال

والنساء لا تصلح سبباً

لنقصان دينهن ليس

بشيء لان المراد ان أيام

الصبا اذا انضم الى أيام

الحيض والنفاس يصح

القول بالمدك المذكور

وليس المراد انه سبب

لنقصان الدين وانما

السبب له مكتهما شطر

عمرها لا تصلح ولا تصوم

ومن البين ان هذا الحكم

غير مقصود العموم في

كل امرأة بل يكفي في

سدقها مكث بعضهن

كذلك ممن لم يتجاوز سنها

الحسين أو الاربعين مثلاً

فيصدق من غير اعتبار

عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره في الخلف كأي الجزء الاخير من الوقت اذا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره في المؤاخذة في الآخرة كالميت يسبق عليه الواجبات في حق بقائه الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلي يسقط معه الفعل قطعاً ومن ههنا قيل لافرق بين الاداء والقضاء في ان كلا منهما ان كان مطلوباً بنفس الفعل فلا بد من قيام القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوباً بغيره آخره يكفي توهم القدرة ففي النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره في المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى في الذمة اتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انها من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤها بالبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الاثلاث التي هي وسائل حصول المطلوب فعملهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الاثلاث والاسباب على ما زعم المصنف (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء) أي يسر قدرة العبد على أداء الواجب والظاهر ان يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة الممكنة فهي كرامة من الله تعالى في الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت في أكثر الواجبات المالية التي ادؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالتما في الزكاة فان الاداء ممكن بدونها الا انه يصير به أسير حيث لا يتنقص أصل المال وانما يقوت بعض التما ثم القدرة الممكنة لما كانت

القدرة في القضاء المخرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت واجبة ولم تأت بها (قوله وجوابه ان ذلك الخ) حاصل الجواب ان للقضاء أيضاً خلفاً وهو المؤاخذة الاخرى فيمكن توهم القدرة في النفس الاخير بناء على توهم الامتداد ليظهر في المؤاخذة وقد يدفع هذا الجواب بان الحكم بكفاية توهم القدرة عند طلب الخلف لا يجابه مقام الاصل وبأقامة صحة اسباب الخلف مقام صحة اسباب الاصل للاحتياط في الامتثال بقدر الامكان والمؤاخذة في الآخرة لا يتعلق بها الاطلب ولا الايجاب ولا رعاية صحة الاسباب فليتامل (قوله ليظهر أثره في المؤاخذة) وجوب الايصاء (قوله يلزم في النفس الاخير الخ) قيل فيه شبهة وهي ان شرط وجوب الاداء في الجزء الاخير من الوقت توهم القدرة ليظهر أثره في الخلف ونحوه فلم قلتم ان توهم القدرة غير بان في الجزء الاخير من العمر وأجيب بان اعتبار القدرة المتوهمه باعتبار الضرورة ولا ضرورة في اعتبار البقاء شرطاً كذا في التلخيص (قوله ثم الظاهر انهما من قبيل الاثلاث الخ) انما قال الظاهر لانه يمكن جعلهما من قبيل الاسباب لانهما متماهاتان السبب للحج هو البيت فلا يتم سببته في حق الوجوب بالزاد والراحلة (قوله أي يسر قدرة العبد على ادائه الخ) لما كان ظاهراً عبارة المصنف محتاجاً الى توجيهاً لان لفظة على لا يجوز تعلقها بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر على العبد على الاداء أشار الى توجيهاً يجعل لام اليسر عوضاً عن المضاعف اليه المقدر أعني القدرة وجعل لفظة على متعلقة بذلك المقدر ولما كان في تعلقها بالقدرة المقدر نوع خفاء قال والظاهر ان يقال والاقرب عندي في توجيهاً عبارة المصنف أن يجعل على لان لفظة بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل على بين غفلة وقوله عز من قائل واتبعوا ما اتلو الشياطين على ملائكة سليمان أي في زمن ملكه صرح به في معنى اللبيب وغيره (قوله يصير به أسير) الظاهر ان أسير مجرد عن معنى التفضيل لان الاعتبار باليسر لانه يكونه أسير (قوله ثم القدرة الممكنة الخ) حاصله ان القدرة الممكنة لا يشترط بقاؤها بالبقاء الواجب لانها

خلف للقضاء فلم يعتبر في حقه وحاصل الجواب ان للقضاء أيضاً خلفاً وهو المؤاخذة الاخرى قال (أي يسر قدرة العبد على الاداء الواجب) أتول لما كان ظاهراً العبارة غير مستقيم احتاج الى تأويلها وذلك

أيام الصبا مع انه منقوض في الصوم فما ذهب اليه الشافعية ان أكثر مدة الحيض لأصله في الشرع أصلاً بل الشرع ناطق بخلافه وأما ما أشار اليه في التلخيص من رجحه على الحديث الاول من حيث الثبوت فمن تعصبته المستحرة على الحق المبين وتصفاته في اقتفاء اليهودي

فلا تجب الزكاة في هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرط بقاء النصاب بالوجوب
يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاكه بعضه في الباقي (توجيه السؤال) فكيف شرط بقاء

القدرة الميسرة لبقاء
الواجب والنصاب شرط
ليس فيجب أن يشترط
بقاء النصاب للوجوب في
البعض فينبغي ان لا تجب
الزكاة في الباقي اذا هلك
بعض النصاب فوجب ان
النصاب مشروط ليس
بل للتمكن

المهين وتفصيل هذا
المجهول في هذا المقام انه
قد ماطنه دليلا المدعا
ويجزم في نسبته الى النبي
صلى الله عليه وسلم
بخلاف ما صح عنده
ليتمكن من الجدل
والتشكيك وايضا
الشبهة بان وان كان
اشارة لكنه راجح من
حيث الثبوت وسكت
عن ذكرانه دليل
للاشافية ولادليل لهم
سواه في الباب فرار من
تهمه انه ينتصر لهم فيه
لكونه مذهبه ورأيا
ما خوذ عنده ثم انه
تكلف وتصدى لدفع
ما رد على دليله كانه
بعض المثال ويقسم
المعارضة فانه لو ابرره في
صورة الجواب مما رد
على دليل مذهبه لربما
تحركت دواعي الناظرين
وانبعثت اشواقهم الى
طلب رجسه لبقائه

شرط التمكن من الفعل واحداً كانت شرطاً محضاً ليس فيه معنى العلة فلم يشترط بقاءها لبقاء الواجب
اذا بقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم أن يكون شرطاً لبقاء كالتشهاد في النكاح شرط لان انعقاد دون
البقاء بخلاف الميسرة فانها مشروط في معنى العلة لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان
يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فانثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط
دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون
القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء
القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضي أن يكون الامر بالعكس اذا الفعل لا يتصور
بدون الامكان ويتصور بدون اليسر (قوله فلا تجب) يعني بعدم تمكن من اداء الزكاة بعد الحول ولم
يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة بخلاف المشافعي رحمه الله وما اذا لم يتمكن بان
هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالانفاق فان قيل في صورة الاستهلاك بان ينفق المال في حاجته أو
ببقية في البصر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغي أن لا يجب الضمان بخوابه ان اشترط بقاء القدرة

شرط محض ليس فيها معنى العلة بدليل انه لم يغير صفة الواجب من أصل الامكان والقدرة الميسرة مشروط
بقاؤها لبقاء الواجب لانها مشروط في معنى العلة بدليل تغيرها بصفة الواجب من العسر الى اليسر وفيه
يبحث لان القدرتين سببان في تغيير صفة الواجب فالقدرة الممكنة مغير من الامكان وهو عدم لزوم الحال
من فرض وقوعه الى التمكن وهو جواز بقاءه بلا اضطرار وفاق والقدرة الميسرة من التمكن الى اليسر
فالسر في اشتراط بقاء الثانية لبقاء الواجب دون الاولى ان الثابت بالقدرة الممكنة لوحظ فيه شدة
الاهتمام لوجوده حتى لم يلاحظ فيه أن يكون على صفة اليسر بعد ان وجب لا يسقط ولو كان في اداء
عسر بقوت القدرة الممكنة والثابت بالقدرة الميسرة لوحظ فيه صفة اليسر للبعد فيشترط بقاءها لبقاء
الوجوب والا انقلب اليسر الملاحظ في أصل الوجوب عسرا (قوله غيرت صفة الواجب) ليس معنى التغيير
ان الواجب كان أو لا بالقدرة الممكنة بصفة العسر ثم باشتراط الميسرة تغير الى صفة اليسر بل معناه انه
لو كان واجبا بشده بالثبوت الممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على القدرة الميسرة صار كان
الواجب تغير من العسر الى اليسر هذا ثم قوله صفة الواجب اما باعتبار تحقق الوجوب بعد وجود القدرة
الميسرة أو باعتبار انه كان له صلاحية أن يكون واجبا قبيل وجودها كافي الواجبات بالقدرة الممكنة
فسمى لتلك الصلاحية صفة الواجب (قوله لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الخ) جواب سؤال مقدر
وهو ان بقاء الحكم قد يفتى عن بقاء العلة استغناء المشروط عن بقاء الشرط كل من في الملح فينبغي أن
لا يشترط دوام القدرة الميسرة لدوام الواجب ونقر بالجواب ظاهر (قوله كما تم الحول) هذه الكافي
تسمى كافي المفاجأة ومعناها المبادرة وذلك اذا اتصلت بما نحو سلم كالتدبير الداروسل كما يدخل الوقت

لان على الداخلة على الاداء لا يجوز ان تتعلق بتوجب وهو ظاهر ولا باليسر لان اليسر ليس على الاداء بل
على العبد فجعل لام اليسر عوضا عن المضاف اليه وهو قدرة العبد ولما كان في تعلق على بالقدرة المقدره
نوع خفاء قال والاطهر أن يقال الخ قال (لانها غيرت صفة الواجب عن العسر الى اليسر) أقول قال
صاحب الكشاف ليس معنى التغيير ان الحق كان واجبا بصفة العسر بالقدرة الممكنة ثم تغير باشتراط
هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه أنه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب
على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطة ما كانت ميسرة

الميسرة
فينكشف حقيقة الامر والالكان من الممكن له ايراد مثال آخر لمعارضة أو بيان عدم
انطباق المثال لهذه الوجوه وهذا حاله في كل خلافية وفصلنا في هذا المقام ليكون اقوى بما أتى به في سائر المقاصد (قوله مدرك رأيا

وفي هذا الكلام ما فيه (قلنا النصاب ما شرط للسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقدير سواء بل يبصر غنيا فيصير أهلا
للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى

الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو تقول
لن تجعل القدرة الميسرة باقية تقدر اذ جرح على المتعدي ورد لما قصد من اسقاط الحق الواجب عن نفسه
ونظر للفقير (قوله وفي هذا الكلام ما فيه) يعني ان التمكن من اداء الزكاة لا يتوقف على ملك
النصاب بل يكفي ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة
الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والالات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على
كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان
يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لان شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العمر الى اليسر لان
ابتداء الخمسة من المائتين وابتداء الدرهم من الاربعين سواء في اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر
الى كل المقدير سواء بل ربما يكون ابتداء الدرهم من الاربعين ليس من ابتداء الخمسة من المائتين واذا كان
النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك
البعض لان الوجوب في واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغي أن لا تسقط
الزكاة لاجتماع جميع النصاب قلنا انما تسقط لقوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء لا لقوات
الشرط الذي هو النصاب ولهذا لا تسقط لاجتماع بعض النصاب مع ان الكل ينتفي بانتفاء البعض وهذا
يتدفق ما قيل ان ربع قوله فلا يجب لزكاة في هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب شعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفرع (قوله لا صدقة الا عن
ظهر غنى) أي الا صادرة عن غنى والظاهر من معناه كافي لظهور الغيب وظهور القلب وهو كتابة عن القوة
اذ المال للغنى بمنزلة الظهور الذي عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية
وجوب الزكاة نارة بهذا الحديث فانه لئني الوجوب لا لئني الوجود اذ كثيرا ما تجد الصدقة عن الفقير
ونارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يبصر المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يبصر أهلا للتعليم

لا لغة) اشارة الى انها
لا تقدم على القياس
المنصوص العلة كافي
قوله صلى الله عليه وسلم
في سورة الهرة انها ليست
بنسبة انهم من الطوائف
عليكم والطوائف أخرجه
أصحاب السنن الاربعة
وقال الترمذي حديث
حسن صحيح وورد عليه
ان الشبهة في القياس في
أمور ستة حكم الاصل
وتعليله في الجملة وتعيين
الوصف الذي به التعليل
ووجوده في الفرع ونفي
المعارض فهما ومن
البيان ان التنصيص على
العلة لا يرفع الثلاثة
الاخيرة فكيف يثبت
بمنصوص العلة ما يدرأ
بالشبهات والى انها معقولة
للقياس الفقهي ولهذا
تمسك بها نقاة القياس
من أصحاب الطوائف
وغيرهم وذلك مذهب
الجمهور من الحنفية
والشافعية وذهب
شريعة قليلة منهم ابن
الخطيب الرازي الى انها
قياس جلي (قوله في ثبت
بها الخ) تفرع على
التفرع بينهما وفي ثبوت
بخبر الواحد خلاف في
رواية الامالي عن أبي
يوسف يثبت به وهو قول

ذكره ابن الجباز في النهاية وأبو سعيد السيرافي وغيرهما (قوله أو تقول نجعل الخ) لا يخفى ما في هذا
الجواب من التعسف فان مراد المعترض بيان ثبوت الحكم من غير وجود القدرة الميسرة حقيقة نقضا
لاشتراط بقائها فلا يدفعه جعل القدرة المعدومة حقيقة موجودة تقديرا ولا وجه له كما لا يخفى (قوله
والنصاب ليس منها) يرد عليه ان سبب الزكاة ملك النصاب التام فكيف لا يكون ملك النصاب من
الاسباب (قوله بل يكفي ملك قدر المؤدى) هذا الغمراؤ اذا لم يكن فرق بين الامكان والتمكن وأما اذا
فرق بينهما بما ذكرنا فلا بد لا يخفى ان التمكن بمعنى جواز الابقاع بلا اضطراب وقلق لا يتحقق بملك قدر
المؤدى غالبا (قوله بل ربما يكون الخ) قد تناقش فيه بان ابقاء الواحد من الاربعين يبقى في يد
المالك تسعا وثلاثين والخمسة من المائتين يبقى في يده مائة وخمسة وتسعين فكيف يكونان في القلق
وعدمه سواء والاول جهد المقل والثاني صدقة الغنى والشارع اعرف بحقيقة الحال فجعل النصاب
شرطا للقدرة الممكنة المانعة للقلق والاضطراب والنماء لانبات صدقة اليسر (قوله فان قيل الخ)
منشأ السؤال نصريحه بعدم اشتراط بقاء النصاب لبقاء الوجوب لكونه شرط الوجوب لا شرط اليسر
(قوله وبهذا يتدفق) أي بما قلنا من أن الزكاة انما تسقط لقوات القدرة الميسرة التي هي وصف النماء
(قوله فانه لئني الوجوب) لان حقيقة لئني الوجود وهو غير مراد فيجعل على ما هو أقرب الى المعنى
الحقيقي من الجاهز ونفي الوجوب (قوله ولا يبصر المرء أهلا للاغناء الا بالغنى) وهذا لا يجب لزكاة

(٢٤ - تلويح نائي) أبي بكر الرازي ان الحصص ربعه من الحنفية ولا يثبت به عددا كثيرا الحنفية رحمة الله
وهو قول الشيخ الامام أبي الحسن الكرخي وأبي عبد الله البصري وشمس الأعمى رحمة الله لان الحدود تندري بالشبهات يحكم الحديث

(ولا حمله فقدرة الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت به هذه القدرة دلالة التعبير واقوله تعالى فن لم يجد فصيام ثلاثة ايام

الصحيح وأي دليل فارق بين الشبهة في الدلالة والتسبيه في النبوت بحيث تعتبر الاولى دون الثانية ودعوى الاجماع في ثبوت خبر الواحد كاذبة مردودة وثبوت الرجم بدلاله نص ورد في ما عزر وهو خبر واحد ممنوعة مرفوعة فانه باجماع العصابة أو الاحاديث الكثيرة المتواترة المعنى وقد أخرج البخاري عن عمر رضي الله عنه انه قال شئيت أن يطول بالناس زمان حتى يقول قائل لا نجد الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله تعالى الاوان الرجم حق على من زنى وقد أحصن اذا قامت البينة أو كان الحبيل أو الاعتراف وأخرج أبو داود أنه خطب وقال ان الله تعالى بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق وأنزل عليه الكتاب فكان فيما أنزل الله تعالى عليه آية الرجم فقرأناها ووعبناها ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجنا من بعده وان شئت أن يطول بالناس فيقول قائل لا نجد الرجم الحديث وقال لولا أن

الابالماء وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعنى في الزكاة ليس هو الاغناء الشرعي بل الاغناء عن السؤال يدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعي فلذا جمع المصنف بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعي لان الغالب من حال الفقير عدم الصبر على شدة الفقر والجزع على مكابد الحاجة فضلا في أهلية الاغناء المأمور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاغم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث وبين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب قطا هراذلا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الاعلى الغنى وبين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر نوابا منه باعتبار كونها أشق فان أفضل الاعمال أحزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر ويجزع لدى الحاجة على ما هو الاغم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اخضع بتأيد وتوفيق الهى في الصبر على شدة الحاجة وإيثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره وينبت عن النكف ان كان فقيرا ولا يبيح له تعلق قلبه بما تصدق به بحيث يقضى الى ابطاله بالمن والاسكتان ان كان غنيا وعلى هذا لا يبيح التمسك المذكور (قوله ولا حمله) أى للغنى لانه بكثرة المال وذلك بتفاوت متفاوت الاثناس والازمان والاحوال فقد دره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو أعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التعبير) يعنى ان التعبير الكامل وهو التعبير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور

على المدون لان الوجوب باعتبار الغنى واليسر والدين بنا فيه ما فان قيل فلم لا يمنع الدين وجوب التكفير بالمال مع كونه منافيا لليسر قلنا يمنع على قول البعض فيجوز التكفير بالصوم لغوات صفة اليسر فصار المال كالمعدوم والفرق لمن يقول بعدم المنع ان الزكاة بالاغناء شكر نعمة الغنى ويشترط الكمال في سببه لستحق شكره اذ لا يبيح من الكرم يحجب الشكر بمقابلة النعمة الناقصة والدين يسقط الكمال حتى حدث له الصدقة وهي لا تحمل للغنى وأما الكفارة فالاغناء ليس بامر أصلى فيها وانما تتأدى بالتصبر والصوم والاباحة ولكن المقصود به نيل الثواب ليكسب الزكاة الذى لحقه بان تكاب المحذور ونظرها الم يجب شكر النعمة الغنى يمل جزاء للفعل فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط أوفى ما يصلح لنيل الثواب وأصل المال كافي لذلك وقد وجد (قوله بين الامرين) أى الحديث والمعقول (قوله لان الغالب من حال الفقير الخ) اندفع بهذا التعليل ما قيل ان الاغناء بصفة الحسن لا يتوقف على الغنى الشرعي فانه تعالى مدح أقواما على الاثار مع مساس حاجتهم بقوله تعالى ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة (قوله جهد المقل بالضم والفتح) الاجتهاد والصبر والمقل المفتقر أو المطبق من أقل أى اقتصر أو أقل الجرة أى أطاق حمله فالغنى على الاول أفضل الصدقة عند الله تعالى درجة ونوابا صبر المقل على شدة الفقر ومكابد الاحتياج بإيثار غيره على نفسه بالتصدق عليه وعلى الثانى صبر المطبق حمله بحيث لا يخرج بإيثار مراد الغير على مراده (قوله عن النكف) أى ارسال النكف الى الغير (قوله التمسك المذكور الخ) أى التمسك على اشتراط الغنى لأهلية وجوب الزكاة (قوله بمعنى من له أدنى شئ) تفسير للفقير المقابل للمسكين (قوله لدلالة التعبير) قيل ما ذكر من ان التعبير في الكفارة يفيد اليسر انما يستقيم على قول

يقال ان عمر زاد في كتاب الله لكتبتها في حاشية المصحف وفي الصحاح من حديث ابن مسعود متقارنة رضي الله عنه لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الثيب الزانى والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة وفي جامع الترمذي

لان ذاب بطل أداء الصوم والمراد الجرح الحالى مع احتمال القدرة في المستقبل أى بشرط القدرة المقارنة للاداء كالاتي
 الفعل أى القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كاذكرنا آتيا فقدرته المشروطة في الكفارة قدرة كذلك أى مقارنة لا أداء
 الكفارة لاسبقه ولا لاحقه (وذا دليل اليسر) أى اشتراط القدرة المقارنة لدليل اليسر (فيشترط بقاءها لبقاء الواجب) أى بشرط
 بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحقق القدرة على الاعناق فوجب الاعناق ثم ان لم يتبق
 ١٨٧

القدرة يسقط الاعناق
 لانها لما لم تتصل بالاداء
 علم ان القدرة المقارنة
 للاداء لم توجد وهو
 الشرط لما ذكرنا ان
 وجوب الكفارة
 بالقدرة المبسرة فيشترط
 بقاءها (الا ان المال هنا
 غير عين فلا يكون
 الاستهلاك تعديبا
 فيكون كالهلاك)
 جواب سؤال مقدر وهو
 انه لما سوى بين الزكاة

متفاوتة بعضها أسهل من البعض كفضال الكفارة دليل التيسير بخلاف التغيير صورة فقط بان تكون
 الامور متماثلة في المالبية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر أو صاع من شعير أو غير فانه دليل التأكيد
 وانه لا بد من الاداء البتة (قوله لان ذا) أى كون المراد بعدم وجدان المال هو الجرح في العمر يبطل
 أداء الصوم لان هذا الجرح لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور أداء الصوم فلا يصح ترتيب
 الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به الجرح في الحال مع احتمال أن تحصل القدرة في
 المستقبل (قوله حتى ان تحقق القدرة) أرادهم ملك الرقبة أو غيرها لا القدرة الحقيقية المستجمعة
 لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعناق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعناق (قوله الا ان
 المال هنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك
 المال باصا به مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رجه
 الله على قولهم بشرط بقاء القدرة المبسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أو لانه يؤدي الى فوات
 أداء الزكاة فيما اذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا باننا لم نلزم من عدم اشتراط
 بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل اعلم ان ثبوت أحد اليسرين وهو التمام مثلا دون الآخر وهو

والكفارة في انهما
 واجبتان بالقدرة
 المبسرة ينبغي أن لا تسقط
 الكفارة بالمال اذا
 استهلك المال كما لا تسقط
 الزكاة فاجاب بان المال
 غير عين في الكفارة
 فلا يكون الاستهلاك
 تعديبا وهو في الزكاة معين
 لان الواجب جزء من
 النصاب فتعسين ان
 الواجب من هذا المال
 فاذا استهلك المال كله
 استهلك الواجب فيضمن
 واعلم ان في قولهم ان
 بقاء القدرة المبسرة
 شرط لبقاء الواجب والا

عامة الفقهاء والمتكلمين لان الواجب عندهم أحد الاشياء وأما على قول المعتزلة فلا يستقيم لان السكلى
 واجب عندهم لكنه مخير في أداء أحدهما وسقط الكل بآدائه وأجيب باننا لم نلزم ان وجوب السكلى على
 هذه الصفة لا يوجب اليسر (قوله بخلاف التغيير صورة فقط) اعترض عليه بمنع ان هذا التغيير ليس دليلا
 على التيسر غاية انه ان اليسر في الاول أكثر ونوع عدم التفاوت فان صاعا من تمر قد يكون قيمته مثل قيمة
 صاعين من رقيق بلادنا وفي بلاد الحجاز بالعكس (قوله وانه لا بد من الاداء البتة) يعنى انه ليس دليلا على
 التيسر كما في التغيير صورة ومعنى والفريق على ارادة هذا المعنى المقابلة بالتغيير الاول الذي صرح فيه بانه
 دليل التيسر فليس فيه اشعار بان ما ثبت بالقدرة المبسرة لا يجب اداؤه حتى يرد عليه ان القدرة أيضا
 توجب الاداء الا انه على صفة اليسر والقدرة الممكنة توجب على صفة التمكن (قوله أرادهم ملك الرقبة
 أو غيرها) فيه بحث اذ تعليل المصنف بقوله لانها لم تتصل بالاداء الخ لا يستقيم حينئذ لان عدم
 الاتصال بالاداء لا يدل على عدم ملك الرقبة أو غيرها بل الظاهر من كلام المصنف هو القدرة المستجمعة
 لجميع شرائط التأثير اللهم الا أن يقال لما لم تتصل بالاداء علم ان ليس له ملك الرقبة أو غيرها لان شأن
 المؤمن اذا حصل له ما يمكن به على دفع الواجب عن نفسه أن يصرفه البتة فعدم صرفه دليل عدمه
 تقريرا (قوله فيكون دون الزكاة) أى في اليسر وفيه بحث لان عوده دون عود الزكاة انما هو بسبب ان
 الكفارة في الغنم والزكاة في عين المال لان اليسر في الكفارة دون اليسر في الزكاة كيف والزكاة لا
 تخير فيها والكفارة فيها ترى من التغيير وتعلق حق العبد المولى بوجوب التشديد المخالف لليسر في الزكاة أكثر
 لتعينه حقا للعبد بخلاف خصصت الكفارة فليس فيها حق للفقراء والعقوان كان نفعه راجعا الى العبد

انقلب اليسر عسرا فوقع نظرا لانه ان يسر الله تعالى لنا أمر الا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا
 اليسر يؤدي الى فوات أداء الزكاة فانه ان أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وأيضا لا ينقلب اليسر
 عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لا ينقلب عسرا بل غاية انه أن لا يثبت يسر آخر انه اليسر للصواب

عن عثمان رضي الله عنه انه أمر ف عليهم يوم الدار وقال أشدكم بالله أعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يحمل دم امرئ
 يهمل إلا يهمل ثلاثا زنا بعد احصان وارتداء بعد اسلام وقتل نفس بغير حق قالوا اللهم نعم فان فعلام نقتل في الجسد يهمل قال الترمذي

في فصل المأمور به فوأن مطلق ومؤقت) هذا الفصل هو أصل الشرائع قد ناسس قلبه مبادئ الأصول والفروع وان طالعت هذا الموضوع في تنقيح هذه المباحث وتحقيقتها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

والندور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخي لانه أى الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب فى الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو آده فى الحال يخرج عن العهدة فالفـور يحتاج الى القرينة لا التراخي (وأما المؤقت فاما أن ينضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بما لا يطاق الا لفرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما أن يفضل كوقت الصلاة واما أن يساوى وحينئذ واما أن يكون الوقت سبباً للوجوب كصوم رمضان

حسن ورواه الشافعي والدارمي وأبو داود والبخاري والحاكم والبيهقي بلفظ آخر وقال الحاكم صحيح على شرط الشيخين وأخرجه البخاري عن فعله عليه السلام من قول أبي قلابة حيث قال والله ما قتل رسول الله

البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسرو بقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الجنس على أحد ملكا ولا بد بل المال حقه ملكا وبدا وانما حق الفقير في أن يعين محلا للصراف اليه واصحاب المال الخيار أى في اختيار محل الاداء فله عليه حسن عن هذا المحل ليؤدى من محل آخر فلا يضمن الأرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحر او منع المولى العبد المدبون عن البيع أو العبد الخاني عن أولياء الجنابة من غير اختيار الارض حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلا ب البسرا الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسر وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمن فيصير عسر وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فإنه محال عقلا وانما يصير اليسر عسرا وبالعكس فليتم امل انه المبسر لكل عسر (قوله فصل) في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ما سبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فإنه كان باعتبار حالة المأمور به في نفسه فلذا جعله نفرا للاسلام في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى أى لا بد من ذكر هذا التقسيم واردة عقب التقسيم الذى ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل أصل للحكام الشرعية يبنى عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية فى الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت وما يتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم أحكام الاسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت ما يتعلق بوقت محدد ويجب لا يكون الا ببيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أو لا يكون مشروطا أصلا كالصوم في غير النهار وبالطلق ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور واختار انه لا يبدل على الفور ولا على التراخي بل كل منهما بالقرينة وهو لا يعنون بالفور امتثال المأمور به عقب ورود الامر وبالتراخي الا ببيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية ان الملتزم الا ان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستعجال والتراخي عندهم أعم من

ولكن ليس حقه الواجب على المولى (قوله والجواب عن الاول الخ) قال صاحب التلخيص هذا الجواب فاسد اذ لا محذور رهنا أقوى من ابطال حق الفقير غايته ان الفقير غير معين بالشخص بل المعروف بجنس الفقير وعدم تقويت المالك واليد لا يستلزم عدم تقويت الحق وما ذكر من ان صور فلا تسلم خلوها عن جراه يلقه في دار الجزاء وانت خير بان الزكاة من المأمورات المطلقة كما يصرح به في الفصل الا ترى ان الامر المطلق لا يستلزم الفور حتى يأثم المكلف بالتأخير (قوله القواعد الكلية والجزئية) لعل المراد بالقواعد القضايا لا المعنى المصطلح لان الكلية معتبرة فيه ولو اعتبر الكلية صفة كاشفة لم يصح عطف الجزئية عليها اللهم الا أن يعطف على القواعد بتقدير المضاف أى والقضايا الجزئية (قوله بل عن صحاحا بالقرينة) قيل يلزم على هذا أن لا يثبت للامر حكم أسلا اذ لم تتحقق قرينته وفيه اشاعة الامر رأيت خير بان الملازم ملتزم والاشاعة أعم ان لم اذ وجد أمر بالقرينة (قوله و بالتراخي الا ببيان به متأخرا)

قال (في التقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به الخ) أقول قال نفرا للاسلام هذا الذى ذكرناه ونقسم فى صفة حكم الامر وصفة المأمور بهى نفسه واما ما يبدون صفة قائمه بغيره وهو الوقت فلا بد من ترتيبه على الدرجة الاولى وقال سراج أى ما يكون صفة للمأمور به قائمه بغير المأمور به وهو الوقت اذ المأمور به قد يوصف بانه مؤقت كما وصف بانه حسن ولما ورد عليه ان صفة المأمور به بمعنى المؤقت كيف يصح أن يقوم

صلى الله عليه وسلم أحد اقط الا فى ثلاث اتصال الحديث الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة فى الباب قال بعض المحققين وانكار الخوارج الرجم باطل لانهم ان أنكروا حجية اجماع الصحابة فجهل من كب بل هو اجماع قطعي وان

الفور

ولا يكون كفضاء رمضان وقسم آخره شكلي في أن يفضل أو يساوي كالحج أم وقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى ومتمم للأداء إذا الأداء
 بقوت بقوت الوقت لأن الأداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت

بالامر هو الصلاة في الوقت أما
 الصلاة خارج الوقت
 فتسليم مثل الثابت
 بالامر (وسبب للوجوب
 لقوله تعالى أقم الصلاة
 لدلوك الشمس ولاضافة
 الصلاة اليه) إذا الاضافة
 تدل على الاختصاص
 فطلقتها ينصرف الى
 الاختصاص الكامل إلا
 يرى ان قوله المال يزيد
 ينصرف الى الاختصاص
 بطريق المثل ولو لم يكن
 ينصرف الى مادونه أما
 الاضافة بادنى ملائمة
 فمجاز فالاختصاص
 الكامل في مثل قولنا
 صلاة الفجر انما هو
 بالسببية فالامور التي
 ذكرناها من الاضافة
 الى آخرها كل واحد منها
 يوجب غلبة الظن بالسببية
 لكن مجموعها يفيق
 القطع

أنكره واوقعه من
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم لانكارهم بحجة
 خبر الواحد فهو بعد
 بطلانه بالدليل ليس مما
 نحن فيه لان نبوت الرجم
 عنه صلى الله عليه وسلم
 متواتر المعنى كجماعة
 على وجود حاتم والا آحاد
 في نقصه سبيل سورة
 ونصوصه وانما سئل
 الرجم فلاشك فيه ولا

الغور وغيره وذلك لانه استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للغور وجاء للتراخي فلا
 يثبت الفور الا بالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي بضرورة عدم قرينة الفور
 لا بدلالة الامر كان لمعارض أن يقول جاء للفور والتراخي فلا يثبت التراخي الا بقرينة فعند عدمها يثبت
 الفور فدفعها المصنف بان الفور أمر زائد ثبت فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم أصلي
 فصار ما ذكره موافقا لما هو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولا على التراخي بالمعنى المشهور
 ولا بدلالة الامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أو لا يكون كفضاء رمضان) جعلوا أيام
 التكفارات والتذورات المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار والانه
 من قسم المطلق كاذب اليه صاحب الميزان لان التعليق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له ثم
 القضاء واجب بالسبب السابق وصوم التذورات والكفارة بالتذورات والحديث ونحوه فلا يكون النهار الذي يصام
 فيه سببا للوجوب (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم أن يقال المؤقت اما أن يتصدق وقته أولا والثاني
 اما أن يعلم فضله كالصلاة واما أن يعلم مساواته وحينئذ اما أن تكون مساواته سببا كصوم رمضان أولا
 كصوم القضاء واما أن لا يعلم فضله ولا مساواته كالحج أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا
 للأداء أولا وهذا ولا ذاك أو سببا لامعيارا أو بالعكس (قوله اما وقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي
 الهيئة اما صلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والأداء انما جهان من العدم الى الوجود

قبل يلزم على هذا أن لا يتحقق أمر للتراخي ولو بالقرينة اذ لم يأت أمر قط مشروط بالانتيان به شرط
 التأخير عن الوقت الذي هو عقيب الامر وأيضا يلزم أن يكون واسطة بين الفور والتراخي (قوله فانه
 عدم أصلي) فيه نظر لان التقييد عدم الجواز الا بالقيده فعدم الوجود فهو وجود الجواز في الحال
 وفيما بعده فكيف يكون عدما أصليا (قوله داخل في مفهوم الصوم لا يقيد له) فيه بحث وهو انه لا وجه
 لتخصيص الاعتراض على هذا بقضاء رمضان ضرورة وروده بادائه أيضا نعم يمكن أن يفسر بينهما بان
 التعلق بالوقت المحدود غير داخل في حقيقة الصوم وانما هو التعلق بوقت ما أعني نهار أي نهار كان
 فالقضاء مقتصر على المطلق وفي الأداء أمر زائد هذا والمفهوم من شرح البديع ومن التحقيق ان عدم
 الصيامات المدكورة من المؤقت ليس باعتبار ان الصوم لا يكون الا بالنهار بل باعتبار ان صوم التذورات
 مقدر ويسمى من المدكورة والكفارة بالشهرين وثلاثة أيام وصوم القضاء بجملة ما فات من الاداء ويؤيده
 ان عدمها باها من المؤقت لو كان لذلك الاعتبار لكان ينبغي أن يكون الصوم النفل أيضا من العبادات
 المؤقتة عندهم وليس كذلك (قوله حق التقسيم) أن يقال الخ) وذلك لان المشكل اما فاضل أو
 مساوي في الواقع فلا تكون الأقسام متباينة بل متداخلة فالوجه أن يتعرض للعلم ولك أن تقول لا حاجة
 الى توطئة العلم فان المراد بفضل الوقت فضله من كل وجه وبالمساواة مساواته من كل وجه فوقت الحج
 واسطة لانه فاضل من وجه وهو وجود فضل الوقت دون آخر اذ لا يسع فضله اداء آخر ففيه دليل الطرفين
 ودليل المعيارية وهو المقصود للاشكال الذي يدفع بان يكون له جهتان وليس المراد باشكاله عدم العلم

بغيره الذي هو الوقت عدل التعريرين تلك العبارة فقال في تقسيم المأمور به باعتبار أمر قائم به وهو
 الوقت فلم يرد عليه شيء قال (حق التقسيم) أن يقال الخ) أقول لانه حينئذ يكون مرددين النسبي
 والاثبات شيها بالمحصر العفني قال (أو يقال الوقت اما أن يكون سببا للوجوب معيارا للأداء أولا وهذا ولا
 ذاك أو سببا لامعيارا أو بالعكس الخ) أقول الاول كالصوم والثاني كالحج والثالث كالصلاة والرابع

شك في رجم عمره على رضى الله عنه فالحاصل ان انكاره انكاره دليل قطعي الاتفاق فان الجواز يوجب العمل بالمتواتر معنى أو لفظا
 كسائر المسلمين الا ان اشترافهم عن الاختلاط بالصحة بعلماء الامم وركبهم التردد الى أئمة المسلمين والرواية أو قههم في جهالات كثيرة

طابوا عليه القول بالرجم
 لكونه ليس في كتاب
 الله فقالوا ذلك لانه فعله
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم والمسلمون بعده
 فقال لهم وهذا أيضا
 فعله هو والمسلمون (قوله
 واعلم ان الخ) ولعل ذلك
 الكلام في وجوب الحد
 باللوامة والقصاص في
 القتل بالمتقل وذلك لانها
 ليست بزنا ولا في معناه
 لاختلاف العصابة وهم
 أهل اللسان في موجه
 في انه يحرق بالنار أو يدم
 عليه الجدار أو ينكس
 من مكان مرتفع بانباع
 الاجار وذلك أدل دليل
 على انه ليس من معنى
 لفظ الزالفة ولا معنى
 ولذلك قابلها أبو يونس
 في قوله
 من كف ذات حرف زى
 ذى ذكر
 لها محبان لوطى
 وزنا
 في قصيدته التي صدرها
 بقوله
 دع عنك لوى فان اللوم
 اضرا
 ودانى بالتي كانت هي
 الداء
 وهي قصيدة معروفة في
 ديوانه ونحو ذلك في القتل
 بالمتقل لقصور في الآلة

والوجوب لزوم وقوعه في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلاة ظرف للمؤدى أى زمان يحيط به بفضل
 عليه وهو ظاهر وشرط لادائه اذ لا يقتضى الاداء به ونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في
 وجوده وليس شرطاً للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء وانقضاء النفس الهيشة فان
 قلت ظرفية الوقت للمؤدى نستلزم شرطية الاداء فلا حاجة الى ذكرها قلت لو سلم فلان سلم انه لزوم بين
 حتى يستغنى عن ذكره وأيضاً المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت وامتيار الصلاة
 بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أى لزوم تلك الهيشة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر البنا
 يسير امن الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالمالك بالشراء مع ان النعم متردفة في
 الاوقات والعبادة شكر فاقم المحل مقام المال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف
 العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بسنة أوجه كل منها اشارة بقيد الظن
 لا القطع اقيام الاحتمال الا ان المجموع بقيد القطع لان رجحان المتظنون بتزايد كثرة الامارات
 الى أن يبلغ حد القطع كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله ولغيرها)
 أى لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير
 وقته والاصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف أو
 الشرط الا انه لا يقدح في كونه اشارة السببية نعم رد عليه ان المنغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببته

بجانه ويمكن أن يقال وجه الحقيقة ان يكون التقسيم الذى ذكره شارح مراد بين النفي والاثبات هذا
 ثم المتقسم في التقسيم الاول هو المؤقت والاقسام خمسة وفي الثانى هو الوقت والاقسام أربعة بعد دخول ما هو
 المتضيق وقته وما يعلم فضله فيما يكون سبباً لاميار امثال الاول الصوم ومثال الثانى الحج ومثال الثالث
 الصلاة ومثال الرابع قضاء رمضان (قوله ويفضل عليه وهو ظاهر) يعنى اذا اكتفى في الاداء على
 القدر المفروض ولم يطول الاركان (قوله غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده) القيد الاول
 لنفي الركنية والثانى لنفي العلية فان الشرطية تتوقف على انتفاءها ماعا (قوله قلت لو سلم) أى لا
 نسله أو لا على المدعى اثباته وقد يقال هذا المنع ظاهر الاندفاع اذ لا شئ في الواقع في غير طرفه لا يكون
 أداء بل ليس القضاء الا الايقاع في غير الطرف الذى أمر بالاداء فيه (قوله وأيضاً المقصود الخ) أى فلا بد
 من التعرض لكل مما به الاشتراك والامتيار لبيته المقصود (قوله مع ان النعم) دليل آخر على
 سببية الوقت للوجوب والدليل الاول قوله بتسيرا (قوله مناقشة لا تخفى) لان كثرة الامارات اعما
 تفيد القطع اذا بلغت حداً التواتر وذلك انما يكون في المحسوسات من المسعوطات وغيرها كالاخبار في باب
 شجاعة على ومحاورة حاتم كذا نقل من الشارح وقيل وجهها أن ما ذكره ترجيح بكثرة الأدلة وذال يجوز
 ورد بان كل واحدة خاصة اضافية أو علة ناقصة يجوز أن تكون موجبة للظن والمجموع خاصة حقيقية أو
 علة تامة اذ غير السبب ليس بهذه المثابة وليس هذا من الترجيح بكثرة الأدلة الغير المقبولة فتأمل (قوله
 وتفسد في غير وقته) أى قبله اذ لا فساد الا فيه وأما بعد الوقت فهو قضاء لا فساد ثم ان الفساد قبل
 الوقت أو لو حظ من حيث خصوصه فصدان كان دليلاً آخر واليه أشار بقوله ولبطالان التقدّم وان
 لوحظ في ضمن التغير بتغير الوقت كان من تنمة الدليل الاول فلا محذور (قوله نعم رد عليه ان المنغير
 الخ) وحل الكلام على حذف المضام أى لتغير وجودها بأباه قوله صحه وكراهة وفساد اللهم الآن

كقضاء رمضان قال (وفيه مناقشة لا تخفى الخ) أقول وجه المناقشة ان ذلك انما يبلغ حد القطع اذا

ونخفة الجناية وما في التلويح لان الموجب ليس مما يفهم لغة بل ربابه ومن قبيل القياس
 الا ان القياس لما لم يكن مثبتاً للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص فن تعصبنا له الصبيحة ومطاعنه في كبار الفقهاء المهتمدين بنسبتهم
 لنفس

فان التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كانه قبل الحول ويحتمل) أي يحتمل كون الوقت سبباً للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثراً في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه مرتب

الاحكام على أمور ظاهرة

تسيرا كالمك على الشراء الى غير ذلك فتكون الاحكام بالنسبة اليها مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام يجعل الله تعالى كالشارف في الاحراق عند أهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا لا يجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذواته وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله

لنفس الوجوب قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت هذا أيضا يفيد الظن لان دوران الشيء مع الشيء اشارة كون المدارعة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببته لجواز أن يكون شرطا له وتقدم الحكم على الشرط أيضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بوجه تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطية له لا بسببته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشيء على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح اشارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة

يجعل تغير الصلاة بتغير الوقت دليلا على تغير الوجوب والحق ان وصف الوجوب بالتغير بعيد (قوله وقد يقال تغير المؤدى بتغير الوقت) يجوز أن يكون أيضا اشارة سببية الوجوب (قوله يفيد الظن لان دوران الخ) قد يعترض عليه بان الدوران عندنا لا يفيد العلية أصلا ويجاب بان الدوران انما يفيد في الجزء الاخير والشرط المساري فاذا انقطع احتمال كونه أحدهما ينبغي أن يعتبر السببية (قوله ان بطلان تقديم وجوب الصلاة) قال الفاضل الشريف لفظ الوجوب يرتفع موقعه لان الكلام في تقديم الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت وكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه وقد يجاب عنه بان التقديم مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمة وذكر الوجوب وان كان تقديم الصلاة أيضا على الوقت باطلا لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة (قوله وفيه نظر) اجيب عنه بان حاصل الدليل ان فساد تقديم الصلاة على الوقت يدل على سببته لنفس الوجوب وذلك لان تقديم الاداء على شرط وجوبه صحيح فينبغي أن يجوز تقديمه على شرط نفس الوجوب لان صحة الاداء متوقفة على السبب لا على شرط وجوب الاداء أو نفس الوجوب فلما فسد التقديم علم انه لعدم السبب لا لانتهاء شرط الوجوب مع وجود السبب والحاصل ان ههنا اشكالين الاول ان بطلان التقديم لا يدل على سببية الوقت لجواز أن يكون بطلانه لكونه شرطا للوجوب وكلام المصنف يدفع هذا الاشكال وهو ظاهر والثاني انه لا يدل على السببية لجواز أن يكون البطلان لكون الوقت شرطا للاداء وجوابه ما نقله من صاحب الكشف بقوله وقد يقال ان احتمال الشرطية الخ فعلم ان مدعى المصنف ليس بجواز تقديم المشروط على شرطه كما توهم فليتأمل (قوله ولا يتصور تقدمه عليه) قيل نعم الا ان مرادهم بجوز تقديم وجوب الاداء على شرطه هو ان المكلف لو أتى بما يجب أداءه بعد تحقق الشرط أو قبله يخرج عن العهدة لان الوجوب ثابت قبل الشرط والا لا يكون شرطا وذلك الذي ذكرنا أنه لا يجوز في السبب (قوله لجواز أن يثبت باسباب شتى) فيه بحث لان السببية فيها على سبيل البدلية فالسبب في

بلغ حد التوازن ولو معني وههنا ليس كذلك قال (دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت الخ) أقول التقديم ههنا مصدر من المبني للمفعول بمعنى المقدمة وانما قال تقديم وجوب الصلاة أيضا على الوقت باطل لان الكلام في بطلان تقديم الحكم على السبب والحكم هو الوجوب لا الصلاة ما قيل لفظ الوجوب لم يقع موقعه لان الكلام في تقديم الصلاة على الوقت لا في تقديم الوجوب على الوقت

الى التلبس والتزوير في احكام الدين ودين أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين فان مقصوده الطعن الخفي في أبي يوسف ومحمد رجهما الله وغيرهما من أصحابنا في المذهب الحسن بن مذهبهم ان الحدود لا تنبأ بالقياس وقد أثبتوا به هناك ولكنهم تستروا عن ذلك بادعاء انه دلالة النص وليس بالقياس والنصرة لاشاعة في اثباتهم لها به مع اجماع ظاهر كلامه نشريل الشافعي في هذا الموضع نسترا منه

وتبينا لان الشافعي رجه الله وان واقفهما في وجوب الحد بالوطاة والنص في القتل بالقتل لكنه خالفهما في الطرفين وذهب الى ثبوتها بالقياس فيصع على مذهبه دون مذهبهما وقد علمت الفرق بين دلالة النص والقياس (قوله وأما المقتضى) على بناء اسم الفاعل

ثم هو (أى الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين ان المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء) سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو يرتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا (أى الشئ الظاهر وهو الوقت) سببها

أى لنفس الوجوب (بالنسبة اليها ثم لفظ الامر لمطالبته ماوجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ) وهو الوقت (فيكون) أى لفظ الامر (سبباً لوجوب الاداء)

ترجع جانب السببية كما اشترك يصلح دلالة على أحد مدلوليه بمعنى القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس لوجوب) يريد ان ههنا وجوباً ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وادائه وسببه الظاهري استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجبة لجميع شرائط التأثير فهى لان تكون الامع الفعل

الحقيقة أحد الامور المذكورة وحينئذ يمنع تقدم الحكم على سببه على انه يجوز أن يكون لشيئ شروط شئ أيضاً بان يكون واحداً من عدة أمور لا على التبعين شرط الوجود فالظاهر به ممنوعة فتأمل (قوله سببه الحقيقي هو الايجاب) فان قلت جعل سبب الوجوب الايجاب مخالفاً لما ذكره المتقدمون من ان السبب الحقيقي نعم الله تعالى المتناهي قلت لاضير في مخالفة على انه يمكن أن يلفق بين الكلامين بان تجعل التعمير بالايجاب والشكر والايجاب سبباً للوجوب فمن نظر الى السبب القريب جعل الايجاب سبباً للوجوب ومن نظر الى السبب البعيد جعله التعمير (قوله تعلق الطلب بالفعل) أى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم الى الوجود اما في وقت الشروع في الفعل أو وقت

وهو هذه الجهة ومقتضاه البيع والاقتضاء فيها دلالتها عليه وقد فسروه بدلالة المنطوق على ما يتوقف عليه صدقه شرعاً كما في رفع عن أمي الخطأ أو صحته عقلاً كما في واسئل القرية أو شرعاً كما في جميع المسافر ثلاثة أيام ولياليها في مدة السفر والمثال المذكور في المن فيعتبر مقدماً تماماً للكلام وهو المراد من اللزوم المتقدم ويقدر بقدر الضرورة فيسقط ما يحتمله ولا يعم ولا يخص ومن قولهم زيادة على المنصوص ثبت شرطاً لخصه وسيروته مفيداً في الخبر ومثبتاً للحكم في الانشاء وجماعة من الحنفية ان المصدوف ليس منه والفرق ان حكم المذكور يتقل اليه بعد الاعتبار بخلاف المقضي وبعضهم على

فكيف يقدم الوجوب وهو ليس في وسعه فتدبر قال (يريد ان ههنا وجوباً ووجوب اداء الخ) أقول قال نغز الاسلام ولما صار الحزب الاول سبباً لأداء الوجوب بنفسه وأفاد صحة الاداء لكنه لم يجب الاداء للعالم لان الوجوب جبر من الله تعالى بالاختيار من العدم ليس ضرورة الوجوب تعجيل الاداء بل الاداء يتراخي الى الطلب كتمن البيع ومهر النكاح يجبان بالعقد ووجوب الاداء يتأخر الى المطالبة وهو الخطاب وأما الوجوب في الايجاب لصحة سببه لا بالخطاب ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل هذا كلامه وقد اضطرب كلام الشراح في تقرير مرماه لاسيما في ربط قوله ولهذا كانت الاستطاعة مقارنة للفعل بما قبله كما يظهر من التنقيح والكشف والعجب ان صاحبه حمل الاستطاعة على سلامة الآلات ثم نقل ما ذكر الشخ في بعض أصانيفه تقوية لكلامه مع أنه غير ملائم له فضلاً عن التقوية فأراد التصريح بمراد المصنف على وجه يتبين به مراد نغز الاسلام وتوضيحه ان في الصلاة مثلاً وجوباً ووجوب أداء ولكل منهما سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم المفهوم من قوله أقم الصلاة مثلاً من غير اعتبار تعلقه بوقت معين وسببه الظاهري هو الوقت المفهوم من قوله تعالى لدولك الشمس مثلاً فان المراد به اما لزوال فيكون سبباً لوجوب الظهر أو الغروب فيكون سبباً لوجوب المغرب فانه تعالى لما أمر باقامة الصلاة في هذا الوقت جعل هذا الوقت سبباً للوجوب بمعنى انه جعل الوقت بحيث كلما وجد اشتغل ذمة المكلف بنوع عبادة كانت ذمته فازعة عنه قبل ذلك الوقت وهو المعنى بكونه جبرياً كما سيأتي ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل أى التعلق الحادث للطلب القديم المسمى بالكلام النفسى باخراج الفعل من العدم في الوقت المخصوص وهو امارقة الشروع في الفعل أو وقت التضييق على ما سيأتي وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك الطلب وهو أقم الصلاة مثلاً فانه يعتبر متوجهاً الى المكلف حين الشروع أو حين التضييق ولهذا يأتى بالنقض في الشروع والترك في التضييق ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وادائه كما هو شأن سائر الموجودات وسببه الظاهري استطاعة العبد لا بمعنى سلامة الاسباب والآلات لما عرفت في مباحث القدرة ان ذلك من القدرة لا يمكن في وجود الفعل بل بمعنى قدرته المؤثرة في كسبه المستجبة لجميع شرائط التأثير كما هو المقرر عند الماز بديته في

عدم الفرق بينهما ومنع عموم المخذوف هذا ولربعض أقوال أصحابنا في هذا المقام رسالة أهذا ما بالزمان
التي سالف الإقام بناسب إرادها في هذه التعاليق وهو ان المقترضى ثابت لتصح معنى النظم وسببانه حكمه عن القوية من غير تفسير

والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشيء والثاني هو لزوم نفي ربح الذمة عما يتعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيئا ثبت الثمن في الذمة (فتبوت الثمن في

الذمة نفس الوجوب) أما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المعنى عليه والنام والمرضى والمسافر

معناه ونحوه وبطل حكمه فكان مضافا الى النظم كما ان الدلالة لما كانت مؤدى معنى النظم لقسم كانت مضافة الى النظم كذلك فكانا حكمين مضافين الى النظم لكن لا يوجد فيهما اللفظ بل المعنى فقط ولهذا الفقه كانت الدلالة مرجوحة عند التعارض بالنسبة الى العبارة والاشارة اللتين يوجد فيهما اللفظ والمعنى معا فالدلالة والاقتضاء متساويا تقدم في هذا الشأن فلما كانا حكمين مضافين الى النظم ثبتت بهما الحدود والمقاربات التي لا تثبت بالقياس فلا يعارضها كما لا يعارض القسمين الاولين من العبارة والاشارة فلا يظهر التفاوت الا عند التعارض فيقدم العبارة ثم الاشارة ثم الدلالة وأما الاقتضاء فليس له في هذا الباب حكم استقلالي بل الحكم الكلي المنضبط فيه التبعية للمقتضى

بالزمان وهذا معنى قول نغرا الاسلام ولهذا أى وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنته للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان الاعتبار فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعني أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جزئي وجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الاجل فن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم

التضييق كما سيأتي (قوله وهذا معنى قول نغرا الاسلام الخ) في كلام نغرا الاسلام مناقشة وهي ان المفهوم منه معية الاستطاعة مع الفعل الواجب ولا يدل على معيته مع الفعل مطلقا مباحا أو مندوبا أو غيرهما والحال ان المذهب هو ان الاستطاعة مع الفعل مطلقا (قوله وليكون الوجوب جبرا الخ) الدليل على كون الوجوب جبرا ان الايجاب الذي يثبت به الوجوب غيب وما هو غيب غير معلوم لم يوجد فيه الاختيار أو عدمه (قوله لا بالخطاب) فانه بسبب وجوب الاداء لا لنفس الوجوب كما حققه المصنف

جميع أفعال العباد الاختيارية وان لم تكن مؤثرة في الخلق أصلا فله القدرة لا تكون الامع الفعل بالزمان وان كانت مقدمة عليه بالذات كما هو شأن العلة التامة وهذا هو مراد نغرا الاسلام بما نقلنا عنه معنى قوله ولهذا وليكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب القديم الذي مر ذكره لا بالخطاب أى تعلق الطلب بالفعل في وقت مخصوص لما عرفت انه سبب لوجوب الاداء لا الوجوب وباقي الكلام واضح قال (فن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل الخ) أقول فيه بحث لان تفسير الوجوب بما ذكره صحيح لا غير فيه وكذا ذهب جمهورهم من منعه الى انه لا معنى له الا لزوم الايمان بالفعل لكن قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء ليس كما ينبغي لان مرادهم بالترك المذكور في التعريف على ما صرحوا به الترتيب في جميع الوقت فيعده ما وجد الجزاء الاول من الصلاة لزم الايمان بها لا عقيب هذا الجزاء والا لم يكن وقتها موعا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في مجموعها استحق الذم والعقاب تظهر تبوت الوجوب بعد الجزاء الاول كان له أن يؤدي الفرض بعده لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء بل هو التاخير ولو وجب الاداء لاثم بالتاخير بل وجوب الاداء انما هو بالشروع وتضييق الوقت كما ذهب اليه الحنفية فان قيل قولهم لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء كلام صحيح لان الوجوب صفة اتفاقا بالفعل هو الاداء فكيف توجد الصفة بدون الموصوف فلذا لا نقول بوجود الصفة بدون الموصوف بل نقول بالفعل الذي يقع الوجوب صفة له لا يعتبر فيه التحقق الخارجي بخلاف الفعل الذي يقع الوجوب مضافا اليه في قوله وجوب الاداء فان الاعتبار فيه التحقق الخارجي وتوضيحه ان الوجوب عبارة عن كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب ففيما قبل أول جزء من وقت الصلاة لا يتحقق هذا المعنى بل فيما بعده وان كان الترك بالنظر الى جميع الوقت ولهذا يسمى واجبا موسعا اتفاقا فظهر تبوت وجوب الفعل في أول وقت الصلاة ولو بالتوسعة مع عدم الفعل فيه في الخارج وأما وجوب الاداء فلا يوجد في أوله بل بعدا لشروع أو حين التضييق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم الانحراج من عدم اي الوجود ولما لم يعتبر بالوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا

بالكسر لانه ثبت له صحته وهو بسيط الجهة ليس فيه جهة دون جهة بها صحة المقتضى بالكسر فانه معارض للمقتضى بالتفخ فهو معارض للمقتضى بالكسر البتة فمدار حكم التعارض بين المقتضى بالكسر وبين المعارض

الذي فرض انه معارض للمقتضى بالفتح على غط ما يدار بين الاقسام الثلاثة السابقة وما نفوه به بعض الشركاء في تقديم الدلالة على
بجلاف الاقتضاء فان فيه المعنى فقط دون النظم ذهول صرف وغفلة

محمضة عن معناها
وتقصص بل بياضها
المسطور في كتب اصول
الفقه وما عارض به على
قولنا كل ما هو معارض
للمقتضى بالفتح فهو معارض
للمقتضى بالكسر من
المثالات الفرضيات
لا ينبغي أن يضم
الاوراق النفيية
والصبيغة السنية
بصبره وتسويده لان
من تأمل في قولنا انه بسيط
الجهة ليس فيه جهة
دون جهة بها جهة
المقتضى بالكسر ليقدر
على الخلاص ويفوز
بالجواب وان أوردوا
آلاف الوف من المثالات
الفرضية فتم ما قال محمد
ابن حسن بن أحمد
الكواكبي رحمه الله في
شرح المنظومة حيث قال
قال في التحقيق ما حاسله
انه يجحد لهذا التعارض
مثلا انتهى وما وقع في
التوضيح في باب المعارضة
في فصل ما يقع به الترجيح
العبارة ثم الاشارة ثم
الدلالة ثم الاقتضاء فقوله
ثم الاقتضاء من المحققات
بانظنون القاصرة
والقياس الفاسد وليس
هو عوجود في النص
الكثيرة المعبرة المعصمة

الايان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاياد بالفعل الا اعم من الاداء والقضاء
والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه
القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيث أو نؤوم أو نحو ذلك فالوجوب متأخر الى زمان
ارتفاع المانع وحينئذ افتروا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان
المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لاسبق الوجوب على ذلك الشخص فعلى هذا يكون فعل
النائم والحائض ونحوهما قضاة وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما
قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد
السبب وصلاحيه المحل وتحقيق اللزوم لولا المانع ونسبته وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا التغيير
عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في العبادات البدنية حتى
ان الشيخ المحقق أبي المعين بالغ في رده وانكاره وادعى ان استقامته غيبته عن البيان فان الصوم مثلا انما

ايضا فيما سياتي (قوله وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء) رد عليهم بان المراد بالتارك المذكور
في تعريف الوجوب على ما صرح حوايه التارك في جميع الوقت فبعد ما وجد الجزء الاول من وقت الصلاة لزم
الايان بها لا عقير هذا الجزء الاول والالم يكن وقتها موهـ عا بل في هذا الوقت مطلقا حتى لو تركها في
مجموعه استحق الذم والعقاب فظهر ثبوت الوجوب بعد الجزء الاول وبهذا كان له أن يؤدي الفرض بعده
لا قبله لكن ليس فيه وجوب الاداء لجواز التأخير ولو فرض الاداء لا ثم بالتأخير فوجوب الاداء لا يوجد في
اول الوقت بل عند الشروع أو حين التصديق اذ حينئذ يتوجه الخطاب ويلزم اخراج الفعل من العدم الى
الوجود ولما لم يعتبر في الوجوب وجود الفعل وان كان نفسه معتبرا في مفهومه فهو نفس الوجوب ولما
اعتبر في الثاني ذلك فهو وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ الاداء الوجود الخارجي والله اعلم (قوله
وحيث افتروا) أي على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع (قوله في الجملة) أي
وان كان في فرد آخر قبل وجوب القضاء على شخص لوجوب الاداء على شخص آخر في البدنيات بخلاف
عهد الشرع وهو بالحقيقة تكليف بالفعل الواجب على الغير فلي تأمل (قوله الا تغيير عبارة) أي

في مفهومه سمينا نفس الوجوب ولما اعتبر في الثاني ذلك سمينا وجوب الاداء لان المتبادر من لفظ
الاداء الوجود الخارجي واذا تأملت في هذا التحقيق الفائض على من أثار التوفيق ظهر لك الفرق بين
نفس الوجوب وجوب الاداء من وجوه أحدها ان وجود الفعل في الخارج معتبر في وجوب الاداء دون
نفس الوجوب بل المعتبر فيها تصور مفهومه لا خذ في مفهوم الوجوب وثانها ان وجود الفعل في الخارج
لمالم يعتبر في نفس الوجوب كانت عبارة عن مجرد استفعال الذمة بالفعل ولزوم وقوعه منه في الجملة ولما
اعتبر ذلك في وجوب الاداء كان عبارة عن لزوم ايقاعه وتفريغ الذمة عنه وثالثها ان وقت الواجب في
الصلاة لما كان موهـ عالم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكتفى بزمان ما تحقق بالمعنى التوسعة
بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو بعد الشروع أو حين التصديق الاول مختار صاحب
الكشف والثاني مختار المصنف والثالث مختار التحرير والحمد لله على التوفيق بمثل هذا التوفيق والتحقيق
قال (وحيث افتروا ثلاث فرق الخ) أقول أي على تقدير القول بتأخر الوجوب الى زمان ارتفاع المانع
وليس هذا الا تغيير عبارة قال (فانه ليس الامذهب الحنفية) أقول لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق
لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون

العصية وما قال في المنظومة
الاولى تعارض فالنات * فيها هو الاولى فذا التفاوت
هو * ثبوته كثبات الدلالة
فهو قول على خلاف الجهة والبرهان وان طوالب بالدليل لن يتقدروا ومن

يعينه على اثباته هذه زبدة في هذا المقام ونبذة في هذا المرام تحفة للاجباب وذكورة لاولى الالباب والله اوفق والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وهذه التعريرات وان برز في سورة الافادة او اظهار الفضل
 ١٩٥ واتمدح لكن الفرض بالنسبة

الى جناب حضرة الاستاذ الحكيم الفقيه جندوة وشهاب الدين ليس الاستفتاء والاستفسار أهوال امر كذا في نفسه والاسـتيضاح عن حقيقتها والاستنباط عن كنهها ثم تختم التسويد بكلام الشيخ الرئيس رحمه الله في تفسير كلام رب العزة سبحانه وتعالى كما بدأناه بقول الشيخ الكريم المتعلق في على أسرار العزير الرحيم عسى أن ينظر ما بينهما بحذفة الاتفات ويتأمل بفهم الانصاف ويكون كالدعاء المحفوف بالمجد والصلاة أو لا وآخرها والحمد لله رب العالمين (قوله فصار كانه قال الخ) وبعضهم على انه كانه قال اشترينه منك فاعتقه عسى فكان قال المأمور به منك فاعتقه وما قدره المصنف أحسن اتحقق عدم القبول وهو انما يحتاج اليه اذا تلفظ به فيكون خارجا عما نحن فيه لا يقال كلمة عن لا يصح أن تكون صلة للبيع اذا يقال بعته عند بل بعته منسك لاننا نتول استعمال الحروف بعضهاتى مكان بعض

هو الامسالك عن قضاء الشهوتين نه االله تعالى والامسالك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامسالك واداء الامسالك وكذا سلكي فاعل كالا سلكي والشارب كان فاعلا فعلين أحدهما ذلك الفعل والاخر اذوه وهذه مكارمة عظيمة ثم قال ان جعل أصل الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البس في مبنى على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدر يقوه وان الصوم والصلاة والمج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها فتقارنهما فيالسبب تحب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداءها وتخصيلا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجب في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا باختياره الوقت تخفيفا ومرحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخره الى العدة والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالى فان الواجب هو المالى والاداء فعل في ذلك المالى فيجب على الولى أداء ما وضع في ذمته الصبي من المالى كالموضع في بيت الصبي مال معين وأما اذا هبوا الى الشرق فهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى ان نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذمى ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود الخارجى ولا شئ في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجى بالعدم بل يبقى على حاله وكذا في المالى أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود الخارجى الا انه المالى يمكن في وسعه ذلك اقيم مال آخر من جنسه مقاومه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة وجعل كانه ذلك المالى الواجب وهذا معنى قولهم للدين تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفسـل وأداء الفعل عسدا كلامه والظاهر ان اشتغال الذمة بوجود الفعل الذمى أو المالى المتصور مجرد عبارة اذ لا يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب بل هو أن يكون خافلا كالتام والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى لاشتغال ذمة التام أو الصبي بصلاة أو مال يوجب في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاشراج من العدم الى الوجود تسامح والموارد لزوم الاخراج

بالنسبة الى المذهب الثانى ويحتمل أن يكون مراده انه ليس الا تعبير عبارة بالنظر الى مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق لزوم الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع فيكون حين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى ارتفاع المانع (قوله عن قضاء الشهوتين) أى شهوة البطن وشهوة الوطء (قوله ثم قال) أى الشارح أوجب أى يجتنب مبتدأ (قوله بخلاف الواجب المالى) يعنى ان فيه شيتين (قوله في ذمة الصبي من المالى) أى عند تحقق السبب كما اذا اشترى له شيا (قوله بالتمثيل) فقال نفس وجوب انتمن بالبيع ووجوب الاداء بالمطالبة (قوله والظاهر ان اشتغال الخ) رد الكلام صاحب الكشف وقد يجاب عنه بان المراد بالفعل الذمى انه أمر عقلى لا وجود له في الخارج لانه مشروط في اشتغال الذمة به أن يتصوره من عليه الوجوب أو غيره يؤيده أنهم قالوا نفس الوجوب عبارة عن اشتغال الذمة بالواجب وهو أمر

عسب مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بأخر الوجوب الى ارتفاع المانع قال (واظهار ان اشتغال الذمة أى قوله مجرد عبارة) أقول ليس ذلك مجرد عبارة لان ما ذكره من الحصر

شائع على ان من لا ابتداء الغاية ولا تعلق بالبيع الا يتضمن ما يليق به من الرضا ونحوه (قوله فربيع لما مر الخ) فان قيل كيف يكون تقر بعاله وقد ذكر قوله لا يثبت شروطه بقوله لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط

أجيب بان ذلك انما هو بالنظر الى الجواب لابي يوسف (قوله أى فى الهبة) بخلاف البيع الفاسد لانه ملحق باصله وهو البيع الصحيح في سقوط اشتراط القبض (قوله ولا عموم للمقتضى) على بناء المفعول اذ الضرورة ترتفع بدونه (قوله اى ان كان

المعنى المقتضى الخ) وكذلك اذا وجد تقديرات به تنقيح الكلام بكل واحد منها مثلاً قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات تقدره وجود الاعمال اوجبتها أو ثوابها لا يقدر كها بل واحد منها بديل فلا عموم فيه عندنا فلا يجوز تخصيصه وطام عند الشافعي ان كان ممن صيغ العموم لان مدلول اللفظ لا ينفك عنه فيجوز عنده نية طعام مخصوص فيما قال والله لا آكل اوان أكلت فعبسدى حر ولا يجوز عندنا لعدم العموم لا يقال كيف لا عموم وقد وافقتهم فى شمول الحكم وشيوعه فى كل طعام لانا نقول الحنث بكل أكل لاله عموم المقتضى بل لان طبيعة الاكل لا يتصور انتفاؤها الا بانتفاء جميع افرادها كيف فان الموشوع للواحد الشخصى أو النوحى أو الجنسى من ألقاظ الحواس كاسبق (قوله لان طعاما ثابت) اقتضا، لانه اللزوم المقدم ولو اعتبر فيه التوقف شرطا لخصه

وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفرغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدرى وهو الايقاع ومعنى حاسلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم اى الوجود هو وجوب الاداء وكذا فى المالى لزوم المالى وثبوته فى الذمة ولزوم تسليمه الى من له الحق ووجوب أداء فالوجوب فى كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يترقان فى الوجود أما فى البدن فكما فى صلاة التائم والنامى وصوم المسافر والمرضى فان وقوع الحالة المخصوصة التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيئا بثمن غير مشارا به بالعين فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلائع ولا يجب أدائه الا بعد المطالبة هذا حاسل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمرضى مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بعشروع وبعدها كما يلزم الوقوع بلزوم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بدون سابقه الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص ايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكان بينهما ما فرقا بتعريف التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر ان يقع الفعل بعد زوال العذر ولو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدى الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المالى فى زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى

حكمى بصرف حكمه وهو انه لو أتى بما فى ذمته لوقع عن الواجب (قوله وفيه نظر لانه ان أريد الخ) أجيب باختيار الشافعية فى الاول وقوله فلزوم وقوع الفعل الخ مدفوع بانه انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به وسيصرح به نفسه أيضا عن قريب (قوله وبعدها كما يلزم الوقوع الخ) الكافي للقران فى الوجود ورد عليه بانه كثير اما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأتى بالتأخير فى الاول بل فى الثانى (قوله فلو قلنا) أى فى الفرق

بين الامر من ممنوع بل مراده بوجوب الفاعل الذى ما يقابل الفعل الخارجى على ما حققناه بما لا مزيد عليه قال (وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة الخ) أقول الجواب انما يختار الشافعية فى الاول قوله فلزوم وقوع الفعل الخ قلنا انما يكون غير معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به وسيصرح به نفسه أيضا عن قريب وايضا قوله كما يلزم الوقوع بلزوم الايقاع ممنوع اذ كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما اذا زال العذر فى وسط الوقت حيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت بدليل انه لا يأتى بالتأخير فى الاول بل فى الثانى قال (فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال الخ) أقول قيل هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذهب اليه ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بيان الوجوب هو وجوب الاداء وانما هو باعتبار الزمان مطلقا ومقيدا لان

الشريعة متوقفة على العلية وهى على المقتضى (قوله الا فى المقتضى) ولو قدر ما وبأ زمان ولا نسلم ان المقتضى مقدر منوى بل هو من قبيل المهدوف منسبا فلا يكون مثل المفلوظ فى افادة المعنى (قوله لانه لانه تضمينية) ممنوع

ولأداء عليهم لعدم الخطاب) أماني الأولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وأمانى الأخيرين فلان ما مخاطبان بالصوم في أيام آخر

وانما يكون كذلك إذا كان في معنى الفعل تركب وقد حقي أن معنى الفعل معنى

بسط يحمله العقل إلى عدة

أمور فقوله في الجواب
الثابت لغة على تقدير
التسليم (قوله هو الدال
على الماهية) بناء على
أن أسماء الاجناس
موضوعة للطبيعة
كاعلامها فلا يكون فيها
دلالة بنفسها على الافراد
أصلا بخلاف لا آكل
أكل فان له دلالة على
الفرد باعتبار التنوين
فما وقع في سياق التنق
وهو نكرة يكون لعموم
التنق وقيل عليه ان
المصدر ههنا لتأكيد
وهو تقوية مدلول الفعل
من غير زيادة عليه فهو
أيضا لا يدل الاعلى
الماهية ولهذا صرح جوابه

لا يتنى ولا يجمع بخلاف
ما يكون للتعريف والمرهانه
ذكر في الجامع انه ان قال
ان خرجت بعبدى حر
وقوى السفر خاصة
صدق ديانته بعد
تسليم انه لخص النأ كيد
بان دلالة على الفرد
باعتبار دخول التنوين
ولان لا آكل لنق نفس
الحقيقة لا يحتمل اثبات
بعض افرادها للمنافاة
الظاهرة فلو قوى ما كولا
دون ما كول فقد قوى
مالا يحتمله لفظه بخلاف
لا آكل أوشيا إذ

زمان مخصوص لم يكن بعدا (قوله ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم

(قوله لم يكن بعدا) قال الفاضل الشريف هذا بعيد عن قصد القوم لان ما ذكر ليس فرقا بين نفس
الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطلقا ومقيد بالان لزوم الايقاع هو وجوب
الاداء بلا فرق ولا كلام فيه لانه لا بد وقد يجاب بان خلاصة الفرق بينهما على هذا الوجه هي ان وقت
الواجب في الله سلا لما كان . وسعالم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل الكنى زمان ما تحققت المعنى
التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث يعتبر فيه زمان معين وهو عند الشروع أو حين التضييق ولا يخفى ان
هذا يفيد الفرق بينهما نعم يرد على ظاهره انه يلزم وجوب الاداء على مثل التام والمغنى عليه والمختار
خلافه فيتام (قوله فينبغي أن لا يكون الخ) اعترض على هذا السؤال بان لا يلزم من عدم الخطاب عدم
كون الصوم اداء للواجب نعم يلزم عدم كونه اداء تاما لمورد به وذلك لان الملازم من انتفاء الخطاب انتفاء
وجوب الاداء لان سببية الخطاب ليس الاله ولا يلزم من انتفائه انتفاء نفس الوجوب فلا يرد السؤال
يلزم عدم كون الصوم اداء للواجب أصلا وقد يجاب بان تقرير السؤال هكذا الخطاب بصوم رمضان اذا
عدم في حق المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب
عليهما أصلا لان سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين
في أيام آخر فبنتى السببان بالضرورة وليس شئ لان الوجوب ثابت في حقهما التصق السبب أعنى الوقت
وقوله تعالى فعدة من أيام أخر لترخيص تأخير الاداء بقى ههنا بحث وهو ان القول بانتفاء الخطاب في قههما
بخالف عدم انظار المسافر مثلا من ثانی قسمي الرخصة الحقيقية وهو ما استج مع قيام المحرم دون
الحرمة أعنى ما وجد السبب وزاخي الحكم كاسيبي في الاحكام فان الحكم المترسخ ليس نفس الوجوب
كما صرح به ههنا بل وجوب الاداء وسببه الخطاب فلا بد أن يتحقق في حقهما حتى يصح عدمه منه وسببي

لزوم الايقاع هو الوجوب وهو وجوب الاداء بلا فرق ولا كلام لاحد فيه وليس شئ لان قد عرفت أن
حاصل الاشكال الشافية ان الوجوب سفة للاداء فكيف توجد انصفة بدون الموصوف فأراد التصريح بان
يدفع هذا الاشكال فجعل الوجوب سفة للفعل وقرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء باعتبار تقييد
الزمان واطلافة وقد عرفت من التصيق السابق ان هذا أيضا صالح للفرقة قال (فان قيل فينبغي أن
لا يكون صوم المريض والمسافر الخ) أقول تقرير السؤال ان الخطاب بصوم رمضان اذا عدم في حق
المريض والمسافر بل كانا مخاطبين بالصوم في أيام آخر لم يكن صومهما في رمضان اداء للواجب عليهما لان
سبب وجوب الاداء الخطاب وسبب نفس الوجوب هو الوقت وقد انتفيا لكونهما مخاطبين بالصوم في أيام
آخر فبنتى السببان بالضرورة وتقرير الجواب انه ما اذا خلان تحت خطاب فن شهد منكم الشهر
فليصمه غايته أن يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام أخر على التغيير فبعد ان شروع في رمضان يتوجه
الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمر بواحد منهم من أمور معينة كتحصيل الكفارة فان الواجب واحد ما
لاعلى التعيين فاذا اختار المكفر واحدا منها تعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك
فانه جعل الاعتراض على السؤال بان كون الصوم غير اداء للواجب ليس على ما يبغي لوجود نفس
الوجوب على المريض والمسافر وعلى الجواب بان هذا ما ذهب اليه أبو المعين ونقل عنه الشارح في صورة
البحث وهو ههنا غير مستقيم ضرورة سيورة الواجب حينئذ على التعيين لا واحدا لا على التعيين كما هو
الرأى الاصح فان كلاهما ناتى عن عدم الاستفراج ونعم قال على الرأى الاصح احترازا عما قال بعض

يقصده عدم التعيين لما عومع عند المتكلم فانه اذا فسر بيان نيته فقد عيّن احد محتملا له وان المصدر ان كان موضوعا للجنس
لكنه يحتمل غيره ويصرف اليه بدليل كالاستثناء في قوله ان تظن الاطنار ونحوه فقد كر المصدر ههنا دليل على العموم وأما مسئلة

أولاد اجاع فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولقد در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما آمن حكمته وتحببتي ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه أنه لما حضر وقت صريفا كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة حقيبي السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب واجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما

المريض والمسافر اداء الواجب وانما بالتمام او به قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كافي الواجب الخبير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأتي بتركه وبقترالى ان القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه ثبوت القدرة في مثل النائم يصفق ووجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانبياء صرح بذلك نحر الاسلام في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا يثبى غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا يثبى غيرهما يصلح للسببية واما لانفقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا اتسقى تمام الكلام في بحث الاحكام (قوله قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب) الاولى ان يقال قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبذبا على الخطاب لكونه اتيان بالواجب قال الفاضل الشريفي هذا معنى ما ذكره الشارح في الجواب هو ما ذهب اليه أبو المعين ونفسه الشارح في صورة البحث وهو هنا غير مستقيم ضرورة صيرورة الواجب حينئذ واحدا معينا لا واحدا على التعيين كما هو الرأى الصحیح وانما ينادى بالمعين لكونه غير المعين في ضمن المعين وأجيب عنه بان تقرير الجواب هكذا انما ماد اخلان تحت خطاب من شهد منكم الشهر فليصمه فايته ان يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام أخر على التغيير في بعد الشروع في رمضان بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمر بواحد منهم من أمور عينته كتحصيل الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اخارا الكفر واحدا منهما فعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فليست امل (قوله على الرأى الاصح) اشارة الى مذهب آخر سيذكرها الشارح (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به) لا خفاء ان المقصود ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب الوجود فلما ذكر اوله لانه لا وجوب للاداء في الصور المذكورة مع ان القضاء واجب فيها كان الظاهر في العبارة ههنا ان يقال ولا بد للقضاء من الوجوب في وقت الاداء لانه اتيان لما وجب بالسبب السابق في غير وقت الاداء حتى يلزم أن يكون في تلك الصور نفس وجوب الاداء وجوب اداء أو اتماما ذكره من وجوب الاصل فاذا أراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله لانه اتيان بمثل المأمور به حيث يدل على تعلق الامر سابقا وهو الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء ورد عليه انه لا يناسب المقصود ولا قوله الا انه يكفي نفس الوجوب وبالجملة قوله وبعضهم على ان القضاء صريح في خلافه وان أراد به ما نشغل به الذممة في وقت الاداء لم يكن قوله لانه اتيان بمثل المأمور به مناسبه كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح ههنا هو المناسب لما سبق من ان القضاء هو نساجم مثل ما وجب بالامر قلت ذلك التفسير انما يناسب قول من يقول ما لا يجب أدائه لا يجب قضاؤه وان مثل المعنى عليه يجب عليه الاداء ليطهر أثره في الخلف الذي هو القضاء واما من يقول وجوب القضاء يتسقى على نفس الوجوب على ما عليه المساق ههنا فلا يفسره الا بمثل ما ذكرنا (قوله صرح بذلك نحر الاسلام في شرح المبسوط) ما صرح به في ذلك مناقض لما صرح به في البرزوي حيث قال فيه وهو كالنائم والمعنى عليه اذا امر عليه ما جتمع وقت الصلاة المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويستفاد بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما فعل فيختلف بالنسبة على المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه هو بالآخر ولان نية الشريعة أحد فوعي الجنس وهو الخروج أو يد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كافي المساكنة (قوله والدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء) قبل عليه عموم التكرار المنقبة انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع الافراد

المريض والمسافر اداء الواجب وانما بالتمام او به قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كافي الواجب الخبير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا انه يكفي نفس الوجوب على ما مر وبعضهم على ان القضاء مبني على وجوب الاداء الا ان المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأتي بتركه وبقترالى ان القدرة بمعنى سلامة الاسباب والالات وقد يكون ثبوت خلفه ويكفي فيه ثبوت القدرة في مثل النائم يصفق ووجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانبياء صرح بذلك نحر الاسلام في شرح المبسوط (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لتعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا يثبى غير الوقت والخطاب لتعليل لكونه هو الوقت يعنى ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا يثبى غيرهما يصلح للسببية واما لانفقاد الاجماع على ان السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا اتسقى تمام الكلام في بحث الاحكام (قوله قلنا بعد الشروع بتوجه الخطاب) الاولى ان يقال قبل الشروع او عند الشروع حتى يكون الشروع مبذبا على الخطاب لكونه اتيان بالواجب قال الفاضل الشريفي هذا معنى ما ذكره الشارح في الجواب هو ما ذهب اليه أبو المعين ونفسه الشارح في صورة البحث وهو هنا غير مستقيم ضرورة صيرورة الواجب حينئذ واحدا معينا لا واحدا على التعيين كما هو الرأى الصحیح وانما ينادى بالمعين لكونه غير المعين في ضمن المعين وأجيب عنه بان تقرير الجواب هكذا انما ماد اخلان تحت خطاب من شهد منكم الشهر فليصمه فايته ان يكونا مخاطبين أيضا بالصوم في أيام أخر على التغيير في بعد الشروع في رمضان بتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما اذا أمر بواحد منهم من أمور عينته كتحصيل الكفارة فان الواجب واحد منها لا على التعيين فاذا اخارا الكفر واحدا منهما فعين ذلك لان يكون واجبا وصوم رمضان ههنا كذلك فليست امل (قوله على الرأى الاصح) اشارة الى مذهب آخر سيذكرها الشارح (قوله ولا بد للقضاء من وجوب الاصل لانه اتيان بمثل المأمور به) لا خفاء ان المقصود ههنا بيان الافتراق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بحسب الوجود فلما ذكر اوله لانه لا وجوب للاداء في الصور المذكورة مع ان القضاء واجب فيها كان الظاهر في العبارة ههنا ان يقال ولا بد للقضاء من الوجوب في وقت الاداء لانه اتيان لما وجب بالسبب السابق في غير وقت الاداء حتى يلزم أن يكون في تلك الصور نفس وجوب الاداء وجوب اداء أو اتماما ذكره من وجوب الاصل فاذا أراد بالاصل الاداء كما يشعر به قوله لانه اتيان بمثل المأمور به حيث يدل على تعلق الامر سابقا وهو الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء ورد عليه انه لا يناسب المقصود ولا قوله الا انه يكفي نفس الوجوب وبالجملة قوله وبعضهم على ان القضاء صريح في خلافه وان أراد به ما نشغل به الذممة في وقت الاداء لم يكن قوله لانه اتيان بمثل المأمور به مناسبه كما عرفت فان قلت ما ذكره الشارح ههنا هو المناسب لما سبق من ان القضاء هو نساجم مثل ما وجب بالامر قلت ذلك التفسير انما يناسب قول من يقول ما لا يجب أدائه لا يجب قضاؤه وان مثل المعنى عليه يجب عليه الاداء ليطهر أثره في الخلف الذي هو القضاء واما من يقول وجوب القضاء يتسقى على نفس الوجوب على ما عليه المساق ههنا فلا يفسره الا بمثل ما ذكرنا (قوله صرح بذلك نحر الاسلام في شرح المبسوط) ما صرح به في ذلك مناقض لما صرح به في البرزوي حيث قال فيه وهو كالنائم والمعنى عليه اذا امر عليه ما جتمع وقت الصلاة المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويستفاد بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما فعل فيختلف بالنسبة على المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه هو بالآخر ولان نية الشريعة أحد فوعي الجنس وهو الخروج أو يد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كافي المساكنة (قوله والدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء) قبل عليه عموم التكرار المنقبة انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع الافراد

المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويستفاد بواحد البعض وبعضهم ان الواجب واحد معين عند الله تعالى وهو ما فعل فيختلف بالنسبة على المكلف وبعضهم ان الواجب واحد معين لا يختلف لكنه هو بالآخر ولان نية الشريعة أحد فوعي الجنس وهو الخروج أو يد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كافي المساكنة (قوله والدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء) قبل عليه عموم التكرار المنقبة انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع الافراد

الخطاب

فوعي الجنس وهو الخروج أو يد لان المفهوم من الاطلاق الكامل كافي المساكنة

(قوله والدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء) قبل عليه عموم التكرار المنقبة انما هو باعتبار ان نفي فرد منهم يقتضى نفي جميع الافراد

فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني باداؤها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور به العقل لازم الوقوع لا بدله من ايقاع فلزوم ايقاع الوجوب الاداء وقد يو حسد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المر يض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب اداع اليه والمهل وهو المكلف صالح لهذا فلزم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بشئ غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع ما لا على المشتري

الوجوب ثم لزوم أداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفوس الوجوب أراد أن يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس بكل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يتخلوا اما ان تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فالحال ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت في الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب

الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم للقول لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الايقاع والمر يض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام أخر كما في الواجب المخير والمجرب انهم جوزوا خطاب المعلوم بناء على ان المطلوب سدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا انه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح امره في حق من وجد بعده ويلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم ويتمكنوا من الاداء وقد يصرح بذلك كالمسرى يومئذ يقول المشركين اذا برى قال الله تعالى فاذا اطعنا فانتم فاقبوا الصلاة أي اذا أمتنتم من الخوف فوصلوا بلا إيمان (قوله فان المراد بالسبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (قوله حتى لو كان السبب بذاته) يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا أو غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب عما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت) لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت وانظر في هو مطلق

وجب الاصل وزاخرى وجوب الاداء والخطاب ففعل ما ذكره في أحد كتابيه نقل كلام البعض (قوله ولقائل الخ) أوجب عنه بانه اذا كان تعلق الخطاب بالذات بمعنى أن مخاطب بان يفعله بعد الايقاع في مسئلتنا وهي ما اذا انتبه بعد الوقت يكون اتيانا بعين ما هو واجب به لا بمثله والقرض انه قاض آت بعمل ما أمر به ولا بدله من وجوب الاصل لا يقال هو ما مور بالاداء بان يتنبه في الوقت ثم يفعل لان ذلك ليس في وسعه فلا يكلف به وتوهم حدوث الايقاع على ما نقل عن نحر الاسلام لا يكفي في توجه الخطاب لان الفهم بالفعل شرط التكليف وتعلق الامر بالمعدوم (يرد به تغيير التكليف بخلاف ما نحن فيه وبالجملة عدم الخطاب ليس لعدم امكان الفعل حتى يرد أنه يمكن اتيان الفعل بعد الايقاع بل لعدم الفهم وهو بان لان الخطاب بان يفعل بعد الايقاع خطاب في حال النوم (قوله لا خفاء في ان الشرط) أي شرط الوجوب هو الجزء الاول من

قال (ولقائل أن يمنع عدم الخطاب الخ) أقول جوابه ان المراد بالخطاب لفظ الامر الذي هو المطالبة ماوجب بالايجاب المرتب الحكم على الوقت وهو السبب لوجوب الاداء كما صرح به المصنف رحمه الله ولهذا حصر السببية فيه وفي الوقت الذي هو سبب لنفوس الوجوب ومنع عدم الخطاب بهذا المعنى في

ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الاخراجا عا ولا الاخراجا المصالح التقديم عليه فالجزء الذي انفصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتعلق الملازمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد أدى كما يجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه فطعا فوجب عليه كاملا فانفسر الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان الهيئة عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبادة الشمس بعد وقتها في هذه الاوقات فاعبادته في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النبي عنه وعبادة الشمس انما هي بعد طلوعه وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح

ضرورة فيكون بطريق الاقتضاء وأجيب بان عموم التكرار المنفية بالوضع النوعي فيكون دلالتها على جميع الافراد بطريق المنطوق
لا بطريق الاقتضاء (قوله وكامله ٣٠٠ هي هذه الخ) ولا بنا فيه اشتهار المسألة كنه عرفاني الساكنة في دار واحدة

(قوله وقد عبرت الخ) كان في نسخة الاصل بعد قوله فتوى السكامل قوله وبما يتصل بذلك ان قوله فيجربى فيه العموم والخصوص اتباعا لغرض الاسلام فتقدم قوله ولذلك قلنا ووسله لقوله فتوى (قوله ولذلك قلنا الخ) أي لما علمت ان مقتضى لا عموم له أصلا قلنا في أنت طالق وطلقتين فيما لم يصرح بالمصدر وأما اذا صرح به فلا خلاف في صحة ثبوت الثلاث لانه حينئذ لا يكون ثابتا بالاقتضاء (فائدة) عدم دخول التاء في مثل طالق وحائض ومريض واختصاصها بالنساء عند الكوفيين والاحتياج الى الفرق بالتاء انما هو في مظان الاشتباه ونقض بقوله هم ناقة ضامرة ورجل حاشق وامرأة غاشق وبتقدير موصوف مذكرا أي انسان طالق عند سبويه ومن قبيل النسبة بالصيغة عند الخليل رحمه الله كلابن وتأمير أي ذات طلاق ونحو ذلك وجعل ذلك هو الاقبيس والاول هو الاظهر والانساب لاسلوب كلام

الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أو وقع على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدي بنية الفرض والاداء ولا يعنى بالتأخير من أول الوقت وأما السبب فكل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقديم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم أحد الأمرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الأمر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقديم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع أجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحتاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فالتاني الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون أول الوقت على التعيين والما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسببها او اللزوم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والماصح الاداء في أول الوقت لا يمنع التقدم على السبب فان قيل هو سبب انفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في ان وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذالم يتعين الاول ولا الاخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالسبب فوجهه للعدول عن القرب القائم الى البعيد المنقضى فان قيل المسبب هنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مقض الى الوجود أعني الاداء فيصير الوقت اذ لو لم يكن هو الشرط بل ما بعده من الاجزاء لم يتحقق الوجوب بدخوله لانتهاء الشرط حينئذ (قوله على ما هو الصحيح من المذهب) وهو انه اذا كان وقت الوجوب موسعا أي زائدا على الفعل فالجمهور على ان جميعه وقت الاداء في أي جزء أو وقع الفعل فقد أرفعه في وقته وفيه مذاهب أخر سبب ذكرها الشارح (قوله منافاة) لا يقال السببية بالنسبة الى نفس الوجوب والظرفية بالنسبة الى الاداء فلا منافاة لاخلاف المنسوب اليه لانقول لما كان الاداء موقفا على الوجوب الموقوف على السبب اقتضى سببية الوجوب التقدم على الاداء فتتعلق المنافاة (قوله والماصح الاداء في أول الوقت) فيه بحث وهو ان المنقضي عن أول الوقت أو آخره تعذر السببية فيه لا أصلها كما سبب ذكره من ان الثابت بمقارنة الاداء تقر بالسببية لانفسها بل ثبت السببية بالجزء الاول حينئذ تنعم الملازمة المستفادة من قوله والماصح الخ اذ من المعلوم ان الصحة انما تتوفر على تحقق السببية لا على تقرير السببية فليتمأمل (قوله فان قيل الخ) الظاهر ان السؤال على قوله والماصح الاداء في أول الوقت لا يمنع التقدم على السبب لاعلى قوله وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها أي تقدم وجوب ادائها كما يدل عليه السابق فالظاهر في السؤال ان يقال للاداء وفي الجواب لاخلاف في ان الاداء اذا المراد بالاداء في قوله والماصح الاداء نفس الاداء لا وجوبه حتى يتعرض في السؤال والجواب لوجوبه وعوفا ظاهر بالتأمل اللهم الا أن يلاحظ في قوله والماصح الاداء في أول الوقت الخ ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه فتتعلقها في أول الوقت يقتضى تحقق وجوبه فيه فلو صح لزم تقدم المسبب على السبب فعلى هذا يظهر وجه تعرض في السؤال والجواب لوجوب الاداء لكنه يبقى المنع على ان صحة الاداء انما تكون بعد وجوبه ألا يرى ان وجوب اداء الزكاة انما يتحقق بعد الحلول مع صحة الاداء قبله كما مر فليتمأمل (قوله ويليه الشروع فيه) بان يقع أول الشروع بعد ذلك الجزء خلافا للشافعية فان المقارنة تعتبر عندهم فان فرضنا تقارن أول الصلاة باول جزء من الوقت صححت عندهم لا عندنا لوجوب تقدم السبب على المسبب فان قيل التقدم الداني كاف في السببية قلنا معنى سببية الوقت كون العبادة شكر النعمة الوجودية ومن لوازم الشكر سبق النعمة

العرب (قوله أمر شرعي) وذلك لان قوله أنت طالق بحسب أصل اللغة يدل على انصاف المرأة هو بالطلاق وقوله طلقته على صدور فعل ماض على هذا الكلام لاعلى حدوث الطلاق من الرجل الخ طريق الانشاء فان ثبت الشرع من قبل

المرأة بالطلاق يتوقف عليه

فيكون ثابتا بطريق
الاقضاء مقدر بقدرها
(قوله بخلاف طلبي
نفسه) فانه لا يتوقف
على مصدر مغاير لما ثبت
في ضمن الفعل لانه طلب
الطلاق في المستقبل
فيصح حمله على كل
ما يحتمله من الواحد
والثلاث (قوله على ما يأتي)

أى في فصل ان الامر
المطلق هل يوجب
العموم والتكرار أو
يحتمله أم لا (قوله وهو
ما يغير اثباته) قيل عليه
ان أريد وجود التغيير
وعدمه فلا تغيير في مثل
قوله تعالى فان تجرت أى
فضر به فان تجرت وقوله
فارسلون يوسف أيها
الصديق أى أرسلوه
وأناه فقال يوسف أيها
الصديق ومثل هذا كثير
في المحذوف وان أريد ان
عدم التغيير لازم في
المقتضى دون المحذوف
لم يفسر المحذوف الذى
لا تعبر فيه عن المقتضى
أجيب نارة بان الآية
من قبيل المقتضى لامن
قبيل المحذوف وأخرى
تنتج عدم التغيير فيها
ذكره من الامثلة لانه
على عدم التقدير يحتمل
أن يكون الانفعال بقوله
فقلنا اضرب وأن يكون الخطاب بآتيان يوسف عليه السلام أو غير ذلك (قوله أى لما
ذكرنا ان المقتضى لا عموم له) قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لانه لا ينافى صحة نية الثلاث لانه فسرهما سابق بقوله لا يجب

هو أيضا سببا واسطة في اعتبار الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والانتقال
السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي ينصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب
حيث هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من التقليل الى الكثير بلا دليل وأيضا
فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول
فقد تفررت عليه السببية من غير انتقال والافلا سببية له حتى يتقل عنه وأياما كان فلا انتقال قلنا
لاننا لم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المتعلق عنه تقرر السببية
وهذا لا ينافى الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية
موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب
الموقوف على السبب يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشترع لعدم تحقق سببه
ونساده بين (قوله ومدها) أى صلاة العصر الى أن غربت الشمس أى قبل فراغه منها على ما صرح

وهنا بحث وهو ان قول الشارح ههنا فهو الجزء الذي ينصل به الاداء ويليه الشروع فيه وقوله فيما بعد
فان اتصل الاداء بالجزء الاول الخ يشتر ان تقدم أصل سببية الجزء ما لم يتصل به الاداء وليس كذلك بل
الجزء الاول حال وجوده أولى بان يجعل سببا لعدم تراجمه فان المعدوم لا تراجم الموجود فصار سببا ولهذا
تجب الصلاة على من كان أهلا بالجزء منه لكن على سبيل التوسع سواء اتصل به الاداء أم لا نعم تقرر
سببته على وجه لا يحتمل للانتقال عنه أصلا موقوف على اتصال الاداء كما به عليه الشارح بقوله لكن
تقرر السببية موقوف على اتصال فينبغي أن يصرّف الكلام عن ظاهره لتتفقد (قوله نعم الا ان
الوجوب الخ) فيه بحث لان حاصل هذا الجواب ان الوقت سبب الوجوب والوجوب للاداء فيكون
الوقت سببا للاداء أيضا وبهذا التقرير لا يتم المقصود اذ لا شئ في تأخر الاداء عن الوجوب فكيف
يعتبر اتصال الوقت نعم اذا جعل الوجوب عبارة عن وجوب الاداء عند المطالب يتم الكلام لان
الوقت يكون سببا للوجوب الاداء واذا لم يكن جزء من الوقت متعينا للسببية من غير مرجح ولم يكن جميع
الاجزاء سببا تعين أن يكون السبب جزءا مرجح وذلك هو الجزء المتصل بالشروع لترجمه بانصاه
بما هو سبب لوجوبه فليتنامل (قوله والانتقال السببية الخ) اعترض عليه بان السببية انما تنتقل
من الجزء الاول لواجب بقاء الوجوب بعده الى سبب وليس كذلك اذا البقاء يستغنى عن السبب والابلزم
بشوات جميع الوقت قوات الوجوب وأجيب بان تغير الاحكام بعد قوات الجزء الاول بالسفر
والحيض والاسلام وغيره ايدل على الانتقال على ان قول الشارح لان الاصل في السبب الخ يصلح أيضا
جوابا عن هذا الاشكال فتأمل (قوله وأيضا فيه جعل الخ) الظاهر انه أراد به انه يلزم على تقدير جعل
السبب جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال أن يجعل الكل موجودا لوجود بعض أجزائه اذ الاصل أن
يتقارن السبب والسبب وعدم التقارن في القضاء للضرورة وأنت غيبه بان هذا انما يلائم أصول
الشافية لما عرفت من ان المقارنة انما تعتبر عندهم (قوله وبهذا يندفع الخ) أما اندفاع الاول فلان

المعنى عليه وأمثاله مكابرة محضه قال (وبهذا يندفع ما يقال الخ) أقول أما اندفاع الاول فلان
الموقوف على الاداء ليس السببية بل تقررها والوجوب الذى توقف الاداء عليه لا يتوقف على تقررهابل
على نفس السبب فلا دور وأما اندفاع الثانى فلان تحقق الوجوب لا يتوقف على الشروع بل الموقوف
عليه تقرر الوجوب وقوله لعدم تحقق سببه ممنوع فان سببه محقق لكنه غير مقرر ولا يلزم من عدم
التقرر عدم التحقق (قوله وفساده بين) من نعمة ما يقال أى فساد اللازم

(٢٦ - تلويح نائى)

فقلنا اضرب وأن يكون الخطاب بآتيان يوسف عليه السلام أو غير ذلك (قوله أى لما
ذكرنا ان المقتضى لا عموم له) قيل عليه عدم عموم المقتضى على تفسيره لانه لا ينافى صحة نية الثلاث لانه فسرهما سابق بقوله لا يجب

فلما كان الوقت منسعا جازله شغل كله الوقت فيعني الفساد الذي يتصل به بالبناء) البناء هنا ضد الابتداء والمراد به ابتداء الصلاة في
اعتراض في حالة البناء جعل عذرا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة

متعذر لكن هذا بشكل
بالفجر) يعني من شرع
في الفجر ومدتها الى ان
طلعت الشمس ينبغي
أن لا يفسد كافي العصر
اذا شرع في الوقت
الكامل ومدتها الى أن
غربت فان في صورتين
الشروع في الوقت الكامل
فالفساد المعترض في
العصر ان جعل عسوا
ينبغي أن يجعل في الفجر
عسوا بعين تلك العلة هذا
اشكال اختلف في خاطري
ولم أذكره جوابا في المتن
فيخطر بيالي عنه جواب
وهو ان في العصر لما كان
له شغل كل الوقت فلا بد
أن يؤدي البعض في
الوقت الكامل والبعض
في الوقت الناقص وهو
وقت الاجرار فاعتراض
الفساد بالغروب على
البعض الناقص فلا
يفسد وأما في الفجر فان
كل وقته كامل فيجب أداء
الكلي في الوقت الكامل
فان شغل كل الوقت
يجب أن يشغله على وجه
لا يعترض الفساد
بالتلوع على الكامل
اثبات جميع ما نتجته من
الافراد وأجاب عنه
السيد الشريف بان
ضرورة الصحة لما أدت

به فخر الاسلام رحمه الله ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله فلما
لما كان الوقت) كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام ان الشرع
جعل الوقت منسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما يجب
بسبب كامل كافي الفجر أو ناقص كافي العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الايمان بالعزيمة والاقبال على
الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف حيث صرح

الموقوف على الاداء تقرر السببية لانفسها والوجوب الذي توقف عليه الاداء لا يتوقف على تقررهابل
على نفس السبب فلا دور وأما اندفاع الثاني فلان الموقوف على الشروع ليس نفس السببية بل تقررهابل
فلا يلزم عدم تحقق السبب ما لم بشرع (قوله لم يكن فيه فساد) أي على ما ذهب اليه المصنف وفخر
الاسلام من ان الفساد وقوع بعض الاداء خارج الوقت وأما على ما ذهب اليه من انه وقوع بعضه في
وقت الكراهة ففيه فساد (قال المصنف فان اعتراض عليه الفساد بطولع الشمس يفسد) خلافا
للثاني قياسا على العصر وقد علم الفارق ويحدث أبي هريرة رضي الله عنه وهو من أدرك ركعة من
الصبح قبل أن تطلع الشمس فقد أدرك الصبح ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس فقد
أدرك العصر وأجيب بان الحديث مؤول بأنه لبيان الوجوب بأدراك جزء من الوقت وان قبل وبأباه
رواية فليتم صلاته والصحيح تأويل الطحاوي أنه كان قبل نسيه عن الصلاة في الاوقات الثلاثة وليس ذلك
نهيما عن التطوع كما بعد الفجر والعصر اذ قضاء الفوائت لا يجوز ولهذا انتظر عليه السلام ليلة التعرّيس
الى ارتفاع الشمس (قال المصنف لانه واجب ناقص وقد أدى كواجب) فيه نظر اذ انظر ان يقول
وقد أدى كاملا يؤيده قول صاحب الكشف اذا غربت الشمس في خلال العصر لا يفسد العصر لانه
وجب ناقصا لنقصان في سببه والغروب ينتفي النقصان فيتأدى كاملا (قوله كلمة لما ليست في موقعها)
قال الداخل الشريف قيل معنى السببية في ما وهم بل هو ظرف بمعنى اذا بدل على مقارنة امر الامر صرح
به اشرح في شرح التلخيص وقد يعترض عليه بان كونه بمعنى اذا في معنى الظرفية في الجملة بدون اعتبار
الشرطية لافي عدم السببية كيف وقد نقل عن سيبويه انها الوقوع ثم الوقوع غيره وهذا صريح في
السببية لان اللام تدل عليها بلا شبهة وأنت خير بانها جاءت في كازم البلاغ المحرد الظرفية كقوله

كأبرقت قوما عطاشي غمامة * فلما رأوها أقشعت ونجحت

فلا وجه للاعتراض على انه ان سلم لزوم السببية فالانحسار سبب لجواز شغل الوقت بالاداء والا فاما
واجب أو ممنوع لانه ان سارى الوقت فالاول والا لثاني فليفهم على ان الجواب لا يتعين أن يكون قوله
جاز بل يجوز أن يكون هو صفة لقوله منسعا ويكون الجواب قوله فيبني ووقوع الجواب بالفاء غير بعيد
(قوله مع الايمان بالعزيمة) اشارة الى ان شغل كل الوقت بالاداء عزيمة لان الاصل أن يكون العبد
مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات الا ان الله تعالى جعل للعبد ولاية تصرف بعض الاوقات الى حوائج
نفسه رخصة (قوله على مقتضى كلام المصنف حيث صرح الخ) وعلى مقتضى كلام فخر الاسلام أيضا
حيث ساق الكلام على ما صرح به المصنف بأن قال فان كان ذلك الجزء صحيحا كافي الفجر وجب كاملا فان
اعتراض الفساد بطلوع الشمس يطل انقراض وان كان ذلك الجزء فاسدا انتقض الواجب كالعصر

قال (كلمة لما ليست في موقعها) أقول جوابه ان لما هنا المحرد الظرفية كافي قول الشاعر
كأبرقت قوما عطاشي غمامة * فلما رأوها أقشعت ونجحت

الى اعتبار المقتضى قدره بشدة الضرورة واذا اندفعت الضرورة لقيام الموجب باعتبار
قدر من افراده لم يقدر واغتره لعدم المقتضى وهو المراد بعدم الوجوب وهو سارى عدم الجواز لا محالة فيتحقق المناقاة ولان الكلام في

باعتراض

ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في الاداء كان لضرورة وقد اتفقت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت في حق القضاء كل

على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققه في القضاء

المقتضى وثبوت ضروري فيلزم من عدم ثبوت ضرورة في الجواز قوله ولكن لا يدل على ثبوت الخ قبل هذا الا يصح في طلقته لانه صريح في الدلالة على ثبوت التطبيق من قبل الزوج لغته وأجيب بان دلالة مصدرا ما لا على مصدر حادث في الحال فثبت الشرع تصحيا لهذا الكلام وصرفه عن اللغوية مصدر رأى طلاقا من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء قوله فثبوتونه يكون متأخرا الخ بخلاف البيع في قوله اعترق عبدك عني بالف لانه يعتبر البيع من الاصر أو لا يصح الاعتناق عنه شرعا قوله لان مقتضى في اصطلاحهم تعميل المقدر (المفهوم من قوله

باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدئ في وقت الاحرار ووجه تعذرا لاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد أن يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بالامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه ما ذكر في طريقه الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فتم بعد خروج الوقت كان ذلك أداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد مجتمع في العصورون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجها عنها وأما جواب المصنف فقبه نظرا لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الايمان بالعزيمة أعنى شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزئية المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزئية الى آخر الصلاة بسبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا البراءة السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد)

بمتان في وقت الاحرار فاذا غربت الشمس وهو فيما كالم يتغير ولم يفسد وقد يوجه كلام المصنف بما وافق كلام القوم بحمل قوله فاذا اعترض الفساد بالغروب على حذف المضاف أي بمقارنة الغروب أي قبيل الغروب وهو وقت الاحرار بقرينة قوله في الوقت الناقص وهو وقت الاحرار وهذا التوجيه يندفع النظر المذكور ولا يكون ما ذكره المصنف محال لما نقله الشارح من طريقه الخلاف وأنت خبير بان قول المصنف لكن هذا اشكل بالفجر وما ذكره في توجيهه بأبي عن هذا التوجيه (قوله ووجه تعذرا لاحتراز الخ) قد عرفنا ان كون الفساد عبارة عما ذكره مشترك بين كلامي المصنف وغير الاسلام وأما وجه التعذر الذي ذكره فالظاهر ان مراد غير الاسلام ليس ذلك لان عبارته في جواب السؤال الذي ذكره المصنف بقوله فان قيل يلزم أن يفسر العصر الخ هكذا لان ما يتصل به من الفساد بالبناء جعل عفو الان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر وقد روي هشام عن محمد رحمه الله فبين فام الى الخامسة في العصر انه يستحب له الاغمم لانه من غير قصد حدثت اذا اتصل به الفساد صار في الحكم عفوا فصارت منزلة المؤدى في وقت الصحة بخلاف حالة الابتداء ولو كان مراده بتعذرا لاحتراز عن الفساد ما ذكره الشارح لم يكن الى حديث البناء والانشاء بالقسيم الى الخامسة حاجته فعني كلامه ان اتصال الفساد بالبناء جعل عفو القبول عليه حكما لا فصدا ومعنى عدم منصوديته هو معنى تعذرا لاحتراز عنه كذا في فصول البدائع (قوله كما بعد الفجر وما قبل المغرب) فيه اشارة الى ان الفجر بكل وقته كامل والنقصان انما هو بعد خروج وقته وان العصر في آخره نقصان لان ما قبل المغرب من وقت العصر (قوله وذهب بعض المشايخ الخ) هذا انما يستقيم اذا اكتفى في السببية بالتقدم الذاتي واذا شرط التقدم الزمني كما مر في تحقيق قوله وبلية الشروع فيه فلا لانه يلزم من مقارنة الجزء الاول من الوقت للاداء سببية وظرفية والاولى تقتضى التقدم والثانية المقارنة في زمانا فبان اللهم الا أن يمنع امكان أن يتقدم جزء الطيف بقية بحث آخر وهو ان السبب اذا كان هو الجزء الملاقي للاداء لم يلزم أن لا يفسد الفجر باعتراض الطلوع لان الجزء المؤدى ناقصا هو الجزء الذي وقع خارج الوقت وليس وجب كاملا لان سبب وجوبه هو الجزء الملاقي من الوقت وليس بكامل ويمكن أن يجاب بان كون السبب عندهم الجزء الملاقي للاداء من وقت

كيف يكون أي لا يكون كذلك كقول أبي تمام الطائي رحمه الله أحاولت ارشادي فعقلني مرشدي * أم استمت ناديني فدهري مؤذي هما أظلم حال غة أجلبها * ظلامهما عن وجه أمره أشيب ومن قال انه تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون على أن يكون

(فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول أنه إذا لم يؤدى في الوقت انتقلت السببية من أول الوقت إلى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء. ٣٠٤ ناقص في العصر فيعوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء.

فالسبب كل الوقت في حق القضاء. إذ في حق الاداء السبب هو الجزء المترتب واحد أو اذ لو كان السبب في حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالتارك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شيء منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي أن يجوز ذلك قلنا المصاردين في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبيها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب تابعا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكره خمس الاثمة وقد يجب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحاً للملا أكثر الصحيح على الأقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء بوقت آخر الوقت) وهو ما إذا تضييق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت إذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالموذى في أول

فوجب كاملا (ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الاثنان يأثم بالتارك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه

تعليلا للثني الضمني فقد جعله على معننى سمج مستفح في العربية ازدرأ للمصنف رحمه الله (قوله أحدهما الخ) واعترض عليه بان هذه الصيغ لا يقصد بها الحكم بنسبة خارجية للقطع بان يعت مثلا لا يدل على بيع آخر غير البيع الذي يقع به ولا معنى للانشاء الا هذا ولانه لا يحتمل الصدق والكذب الذي من خواصه لقطع بقطعه من يحكم عليه باحدهما ولا يقبل التعليق الذي هو توقف أمر على آخر بخلاف الاخبار الماضى ولانه يعرف كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بينهما اذا قصد انشاء طلاق ثان وبينهما اذا أراد الاخبار من الطلاق السابق وهذه الاعترافات في غاية السفاهة والوهن بعد

الاداء فاذا لم يتصل جزء منه بالاداء نعين الجزء الاخير منه للسببية وحينئذ يذنبتهى التغيير وتحقق المطالبة وبأثم بالتأخير اجزاء الجزء الاخير من وقت الاداء في الفجر كامل (قوله فالسبب كل الوقت في حق القضاء) اعترض بوجوده الاول انه لو كان سبب الوجوب كل الوقت لما كان الوجوب تابعا فيه على المفوت واذا لم يكن الوجوب تابعا عليه فيه لم يكن بعده لانه لو كان تابعا فاما ان يكون بطريق الاداء وهو باطل أو بطريق القضاء وهو بعدم الوجوب في الوقت والتقدير انه لم يجب فيه وأجيب بمنع الملازمة الاولى بل واز أن يكون تابعا بسبب آخر الثاني انهم صرحوا بان الجزء الاخير من السببية سواء وجد الاداء فيه أم لا وحينئذ لا يكون كل الوقت سببا لامتناع تحصيل الحاصل وأجيب بان التعيين بالنسبة الى الاداء بمعنى انه لا ينتقل الى جزء آخر يتصل به الاداء الثالث ان السبب بالنسبة الى الكافر اذا أسلم والصبي اذا بلغ والحائض اذا طهرت في الجزء الاخير فهو الجزء الاخير بالاتفاق والامرا يجب عليه شيء وأجيب بان هذه الصور مستثناة من تلك القاعدة لان الاضافة الى الكل راجحة عند الامكان ولا إمكان في حق هؤلاء كاملا بشهادة العقل (قوله اذ في حق الاداء) تعليلا لتقييد سببية كل الوقت بعدم الاداء وحاصل الجواب انه لو وجد أداء لم يكن السبب كل الوقت بل الجزء الملاصق فاعترض صاحب الترجيح بان التقدير عدم وقوع الاداء في الوقت فمن أين الجزء الملاصق للاداء وهم (قوله حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت الخ) ظهر بهم هذا ان ما أشار اليه صاحب الوقاية وصرح به المصنف في شرحه من انه يصح قضاء الفوائت بعد العصر الى أداء المغرب ليس يصح بل الصحيح انه انما يصح بعد العصر قبل تغير الشمس وأما بعده فلا يجوز فيه القضاء وان كان قبل ان يصلى العصر صرح به الزيلعي أيضا واعترض على ما ذكره بلواز مجدة التلاوة والنقل في أحد الاوقات المكروهة بعد وجوبها في الاخير والجواب ان المنع في الاوقات المكروهة مما هو قربة مقصودة من شأنها شدة الرعاية والالتزام المطلق اما مجدة التلاوة فليست قربة مقصودة بالعبادة من حيث هي ثم انما المقصود منها ما يصلح تواضعا ولذا لا يجب بالنسبة وينوب الركوع عنها اذا كان في الصلاة ولم يفصل بينهما وبين التلاوة بثلاث آيات وما ذكره صاحب الهداية في باب التيمم وباب الاوقات التي يكره فيها الصلاة من ان مجدة التلاوة قربة مقصودة فعني آخر وهو كونها غير وسيلة الى صحة عبادة أخرى كالتطهارة وأما النقل فبانه واسع ولذا لا يجوز في اعتدالها وموميامع القدرة ومبره أن سعت جبر حرج عمومها ولان لزومها بالشرع لضرورة سون المؤدى عن البطلان فلا يظهر في تكامل اللازم لاحالها ولا ما لا فيعوز أداءه وقضاؤه في الوقت المكروه ان شرع فيه ثم لا مدخل

ما حقق المصنف ان كونها انشاء بحسب اعتبار الشارع وبها معنى شرعيا على طريق الاقتضاء الوقت فهي وان كانت انشآت شرعية حقيقة لكن لم تنجس فيه بل فيها جهه الاخبار به لغة ولولا ما ضمنها الشارع من المقضي كاتب

ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرطا للاختيار في الاداء الى العبد لم يتعين بتعيينه ايضا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له
الارتفاق فعلا يتعين فعلا كالتحليل في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متعينا شرعا ٢٠٥ فيه غير هذا الواجب فلا بد من

تعيين النسبة ولا يسقط
التعيين اذا ضاق الوقت
بحيث لا يسع الا بهذا
الواجب) هذا جواب
اشكال وهو ان التعيين
انما وجب لانواع الوقت
فذا ضاق الوقت ينبغي
ان يسقط التعيين فقال
(لان ما ثبت حكما أصليا)

وهو وجوب التعيين
بالنية وقوله حكما منصوب
على الحال (بناء على
سعة الوقت لا يسقط
بالعوارض ونقص سير
العباد واما القسم الثاني)
وهو ان يكون الوقت
مساويا للواجب ويكون
سببا للوجوب (فوقت
الصوم وهو رمضان) أي
نهار رمضان (شرط
للاداء ومعيار للمؤدى

اخبارات محضه واحتمل
الصدق والكذب ولم
تقبل التعليق (قوله
والثاني مخصوص بان
طالق) الظاهر انه
انراض على الهداية بان
ذكر الطالق اذا كان
ذكرا للطلاق لغة كان ذكر
طلقة تذكر لتطبيق
لغة وكون المصدر
المدكور صفة للمرأة
مانعا عن التعميم
لا يستلزم كونه مانعا
للتعميم في طلق لان
التطبيق صفة الرجل لانه مذكور وليس يقتضى فيصعب نسبة الثلاث فيه (قوله واذا قال أنت طالق والخط) نقض على الهداية
باستلزام عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة أو الاجماع على خلافه (قوله فتقول اذا فوى) حاصله ان ارادة التطبيق بالطلاق نصح على

الوقت لا يكون انيا تابا بالاداء الواجب وبالأمور به لانا نقول بعد الشرع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على
ما ص (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان
لا يتعين بعض اجزاء لوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزاء لسببية ولا قصد بان ينوي ذلك
وهذا يعلم بطريق الاولي وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما
للعبد الارتفاق فعلا أي اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزاء لا يترجم الا بتعيينه في الاداء بل له
الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزاء وقتما فعله كافي
خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعناق والنكسوف والاطعام لا يتعين شئ منها بتعيين
المكلف قصد اول نصاب بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه

لسببية كل الوقت في العصر ونحوه ولذا الوافر في آخره وفاتت بقصر مع ان السبب كل الوقت والله أعلم
(قوله بعد الشرع يجب الاداء) قبل هذا ممنوع لاستلزامه ان يكون وجوب الاداء مبنيا على الشرع
وليس كذلك بل الامر بالعكس والا لا يكون فرق بين الفرض والنفل في ذلك الى الوقت الذي يلي الشرع
وسبب الامور للوجوب هو الذي يكون طرفا لتعلق الخطاب بزمان أصل الوجوب ووجوب الاداء واحد غير
انه سبب للاداء وطرف لسبب الثاني ويجوز ان يعتبر متاخرا بزمان لطيف متوسط بين زمان أصل
الوجوب والشرع لتقع المطالبة بالواجب ومع الشرع بعد وجوب الاداء (قوله بان يقول عينت هذا
الجزء لسببية) قال انفاضل الشريف هذا ليس بمستقيم لان تعيين كون الجزاء لسببية ليس في وسع
العبد ولو قال عينت هذا الجزاء للاداء لكان أولى قبل معنى قول الشارع لسببية لما جعله الشارع سببا
بقربه قوله ان تعيين الاسباب من وضع الشرائع وقول الشريف أولى بدل الصواب ايما اليه وانت
خبير بان سببية جزء من الوقت المجهول للشارع لا يخص جزءا معيننا فلا وجه لبعده علة لتعيين جزء
معين للاداء نعم يمكن ان يناقش في قوله ولو قال عينت هذا الجزاء للاداء لكان أولى بان قوله لان تعيين
الاسباب والشروط الخ بأبي عنه الا ان يراد بغيره أيضا ويقال تعيين الجزاء للاداء تعيينه لسببية
وجوب الاداء أو تعيينه لشرطية الاداء فيوجد التقريب فليتأمل (قوله فيصير هو الواجب بالنسبة
اليه) قال انفاضل الشريف هذا حصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب
وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بتعنه في

قال (بان يقول عينت هذا الجزاء لسببية) أقول اعترض عليه بان تعيين كون الجزاء لسببية ليس في
وسع العبد ولو قال عينت هذا الجزاء للاداء لكان أولى قال (بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب
بالنسبة اليه) أقول قبل عليه الحصر لم يقع موقعه لاقتضائه ان يكون المؤدى بعينه هو الواجب وليس
كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب وكذا قوله ويتعين بتعنه في
الموضعين ليس كما ينبغي أقول كان هذا القائل لم ينظر في شروح المختصر وحواشي شرح العوضد ولم يتأمل في عبارة
هذا الشرح فان المقرر فيها ان الواجب في الواجب المخير أحد الامور لا على التعيين لكن اذا اختار واحدا
منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى كل أحد شئ آخر
وهو ما يفعله كما سبق له النحرير انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل ما يفعله ونحن لانقول
كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها بتعيين الوجوب بطريق
الصبر ورواهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله ويتعين بتعنه في

التطبيق صفة الرجل لانه مذكور وليس يقتضى فيصعب نسبة الثلاث فيه (قوله واذا قال أنت طالق والخط) نقض على الهداية
باستلزام عدم وقوع الثلاث في هذه الصورة أو الاجماع على خلافه (قوله فتقول اذا فوى) حاصله ان ارادة التطبيق بالطلاق نصح على

لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامسالك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع
النسبة فالوقت داخل في تعريف الصوم (وسبب الوجوب كقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل

هذا الكلام للتعليل)

وفي هذا اشارة الى ما هو المختار من ان الواجب في الموسع هو الاداء في جزء من الوقت ويتعين بفعله وفي
المضيق هو أحد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال في الموسع يجب في أول الوقت وفي الآخر قضاء أو يجب في
الاخر وفي الاول نقل بسقط القضاء وفي الخبر ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد أو الواجب
بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به بالآخر (قوله لانه)
أي الصوم مقدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينقص بانتقاصه وعرف به أي علم مقدار الصوم به كما يعلم
مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله
نعالي فلا يدخل له في المعيارية الا بسكاف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أي الاخبار عن الموصول

ونظائره كثيرة فانه اذا
كان الشئ خبرا للاسم
الموصول فان الصلة علة
للخبر وقد ذكر غير مرة
انه اذا حكم على المشتق
فان المشتق منه علة وهنا
كذلك لان قوله تعالى فمن
شهد منكم الشهر معناه
شاهد الشهر فالشهرود
علة

الموضعين ليس كما ينبغي وقد يجب عنه بان الواجب في الواجب الخبر أحد الامور لا على التعيين لكن
اذا اختار واحدا منها صار هو الواجب بالنظر اليه والفرق بين هذا وبين قول من قال الواجب بالنسبة الى
كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله كما سبق له الشارح انهم يقولون ابتداء ان الواجب فيه بالنسبة الى كل واحد
ما يفعله ونحن لا نقول كذلك بل نقول ان الواجب أحد الامور لا على التعيين فاذا اختار واحدا منها يتعين
لوجوبه بطريق الضرورة ولهذا قال فيصير هو الواجب بالنسبة اليه ولم يقل فيكون وكذا الحال في قوله
ويتعين بفعله في الموضوعين (قوله وفي هذا اشارة الخ) أي فيما ذكرنا من انه ليس للبعد ولا به التعيين بل
له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤدي الخ (قوله أي علم مقدار الصوم) في ظاهره انتشار الضمير كما لا يخفى
(قوله الا بسكاف) وهو ان يقال المراد بالدخول ههنا بالدخول على وجه مخصوص وهو ان يكون
الامسالك الشرعية مقاربا لجميع اجزاء النهار بحيث لا يكون أزيد ولا أنقص منه وظاهر ان الدخول في
التعريف بهذا المعنى يقتضي المعيارية وقد يقال اذا كان الصوم عبارة عن الامسالك عن المفطرات
اثلاث من أول النهار الى آخره يكون أول النهار الى آخره معياره بل لا يكلف ومعنى قول المصنف
فالوقت داخل في تعريف الصوم ان الوقت المبتدأ من الصبح الى الغروب لا مطبق الوقت يتم التعريف
(قوله ومثل هذا الكلام للتعليل الخ) فوشر فيه بان المدعى بسببه الشهر والدليل انما يفيد بسببية
شهده وهذه مناقشه واجبه للاجتماع على ان السبب اما الوقت أو الخطاب فقوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه في قوة من شهد منكم سبب الوجوب فليات بالواجب هذا ثم شهد الشهر معناه انما
فيكون الشهر هو المفعول به واما معنى الحضور والاقامة فيكون ظرفا والاول قول كثير من الصائم والثاني
اختيار صاحب الكشاف ورجح هذا بان المقيم والمسافر كلهم ما شاء اعدان للشهر بمعنى ادراكه مع ان المسافر
لا يجب عليه الصوم الذي يجب على المقيم اعني من غير رخصة في الاطوار اذا جعل الشهر ظرفا
وانشاهد بمعنى الحاضر المقيم لم يناول المسافر فلم يحتج الى تخصيصه كما احتج الى تخصيص المرخص المقيم

التعريف بالصوم النسبة
المقتضية للتطبيق
يقتضي التعميم فيه على
طريقة التعميم المقتضى
لان تعميم المقتضى بخلاف
قوله أنت طالق بدون
ذكر المصدر فانه لا يصح
فيه نية الثلاث لعدم
الحمل القابل لذلك ولا
يصح تأويله بان ذات
وقع عليه الطلاق
لتمعضه في الحسبية
وكونه صفة للمرأة
وذكر الطلاق انما هو
ذكر الطلاق هو صفة
المرأة (قوله وهو ام
فرد) لا يقال هذا مناف
لما سبق ان المصدر
الثابت لغة يدل على
الماهية لا على الافراد لانا
نقول مراده انه لا يدل
على العدد فان قادن
ارادة الثلاث يجوز جملة
عليه لكونه فردا

الموضوعين قال (وأما التعريف به بمعنى دخوله في تعريف الصوم الخ) أقول قال نغرا الاسلام وانما قلنا
انه معيار له لانه قدر وعرف به وقال صاحب الكشاف أي لان الصوم قدر بالوقت حتى ازداد بازدياده
وانتقص بانتقاصه كما تكيل بالكيل وقد عرف به الصوم عرف بالوقت فقبل الصوم هو الامسالك عن
المفطرات الثلاث نهارا مع النسبة باذن صاحب الشرع فلا دخل الوقت وهو النهار في تعريفه لا يوجب
بدونه فكان مقدرا له وكان الوقت معيارا به ضرورة ويجوز ان يكون عرف من المعرفة ويكون تأكيذا
لقد رأى قدر الصوم بالوقت وعرف مقدار الصوم به فكان معيارا له والمصنف قد اختار ما ذكر صاحب
الكشاف أو لا والخبر الثاني ورد الاول بان الدخول في التعريف لا يقتضي المعيارية ثم قال الا

اعتبار بايدل عليه التنوين وما يؤدي مؤداه والا فيكتفي بالاقل الذي هو الواحد حقيقة
وان كان دلالة ما هو ام على انجلس المحض (قوله لانه لا يتصور فهمها الاقل المتبين) اسنشكل بما قالوا انه اذا لم ينوشباً تعين الادنى أي
مشعر

(ولنسبة الصوم اليه ولتكرره به ولحصة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه أنه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله عن رمضان اذا فوى المسافر واجبا آخر لان المشروع ٣٠٧ في هذا اليوم هذا لا غير) اشارة

الى الصوم المخصوص
برمضان (في حق الجميع
ولهذا اوضح الاداء منه)
أي من المسافر (لكنه
رخص بالفطروذا لا يجعل
غيره مشروعا فيه قلنا
لمارخص فيه لمصالح
بدنه فمصلحة دينه وهو
قضاء دينه أولى وانما
يشرع للمسافر غيره
ان أتى بالعزيمة وهناك
بأن اذا ساء واجبا آخر)
حساب عما قال ان
المشروع في هذا اليوم
في حق الجميع صوم
رمضان لا غير فنقول
لانسلم ان المشروع في
حق المسافر هذا لا غير
مطلقا بل ان أتى المسافر
بالعزيمة أما اذا عرض
عنها فلا نسلم ذلك

الخفيفة لانه المتيقن
ودفع بان الأقل المتيقن
ليس عين الادنى المتيقن
ولا لازماله فلا يلزم من تيقنه
تقيه بخار ثبوت الادنى
المتيقن مع انتفاء الادنى
المتيقن اذا المراد بالأقل
المتيقن الواحد الداخل
تحت الثلاث وبالادنى
المتيقن البيئونة الخفيفة
الرافعة للمالك الذي يمكن
رفعه ومعنى كونها أدنى
امكان رفعها بتيقنها انه
ثبت على تقدير ثبوت كل

مشعر بعلية الصلة للغير عند سألوا بذلك بخلاف قولنا الذي في الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا
شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ونسبة الصوم الى الشهر) نقولنا صوم رمضان والاصل في
الاضافة الاختصاص الاكل وهو أن يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه
الاختصاص الا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقم الوجوب
الذي هو وجود شرعي ومفض الى الوجود الحسي مقامه (قوله واحصة الاداء فيه) يعني ان السبب اما
الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمرضي في
الشهر مع عدم الخطاب في حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثري ان الجزء الاول من كل يوم سبب
لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حسنة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقص كالصلاة في أوقاتها
فيتعلق كل بسبب ولان الدليل ينفي الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى
الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اعم للمجموع الا ان
السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا في أول ليلة من
الشهر ثم قبل الصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نسبة أداء الفرض في الليلة
الاولى مع عدم جواز التنية قبل سبب الوجوب كما اذا فوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي

في الشهر ولا خفاء في ان تعليل التخصيص أولى (قوله عند سألوا بذلك) لفظه أي في قوله أي الاخبار
المنقول على ان هذه الزيادة توجب لكلام المصنف وتقييد لاطلاقه لا اعتراض عليه وقد يقال
المماثلة لهذا الكلام لا تختص بكون المبتدأ موصولا بل ينبغي أن يكون الخبر حاكما من أحكام الشرع
من الإيجاب أو التعريم أو ما يماثلهما وحينئذ لا بد من كون الصلة سالمة للعامة فلا يحتاج الى تكلف
للتقييد المذكور (قوله صوم رمضان) أي شهر رمضان لان العلم هو المجموع نص عليه في السكافي قال
أكثر أصحاب الشافعي ذكر رمضان بدون ذكر شهره مكرره كما يقال جاء رمضان وان كان هناك قرينة
تصرفه كما يقال صمت رمضان فغير مكرره وذهب أصحاب مالك الى انه مكرره مطلقا وفي حديث البخاري
أعنى قوله عليه السلام من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان كان حقا على الله أن يدخله
الجنة احتجاج عليهم (قوله الاختصاص الاكل) فيه تسامح لان مقتضى الاضافة المطلقة كمال
الاختصاص لا كونه أكل (قوله وذهب الامام السرخسي الخ) وتفسير قول الامام السرخسي انه لو كان
أول جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم تكن الايام معيارا للصوم لان سبب الوجوب خارج عن محل الاداء
لوجوب تقدم السبب على السبب فيكون ذلك الجزء من كل يوم فاضلا فلا يكون كل يوم معيارا للصومه
والاجماع منعقد على خلافه فان قلت تقدم السبب على السبب لا يلزم أن يكون بالزمان بل يكفي أن يكون
بالذات ولهذا ذهب بعض المشايخ الى ان سبب الوجوب الجزء الذي يلاقي الاداء كما مر قلت قد عرفت جوابه
في تحقيق قوله وبلية المشروع (قوله هو الجزء الاول منه) وهو الجزء الاول من الليلة الاولى (قوله
وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه) فعبارة سبب الوجوب على هذا كونه بحيث لا يفصل من
أجزائه شيء يسع فيه غيره من جنسه فلا ينافيه كون بعض أجزاء الشهر كالمالي فاضلا عنه

بتكلف وأراد به ان المراد ههنا الدخول على وجه مخصوص وهو أن يكون الامساك الشرعي معيارا
لجميع أجزاء النهار بحيث لا يكون أز بدولا أنقص منه وظاهر ان الدخول في التعريف بهذا المعنى يقتضي

نوع لان البيئونة الرافعة للعلل الرافعة للمالك ولكن لا يتصور العقل والكثر في البيئونة اذا يقال بيئونة واحدة أو ثلاث لا يقال لما كان
ثبوت الأقل المتيقن كافيا في اندفاع الضرورة مانعا عن نية غيره فليكتف بثبوت الادنى المتيقن كذلك لا يقول المطلق بدل على ما هيبة

ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فصالح دينه وهو قضاء دينه اولى (ان شرع في النقل يقع عن رمضان) ٢٠٨ لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء ما فات اولى للمساافر من

اداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من ايام آخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النقل فصالح دينه انما هي اداء رمضان لا النقل (وعلى الثاني) أي وعلى الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النقل وهناروايتان) أي بناء على هذين الدليلين في هذه المسئلة روايتان (وان اطلق فالاصح انه يقع عن رمضان اذا لم يتعرض عن العزيمة وأما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر قد تعلقت بدليل العجز فهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا قوله ظهر فوات شرط الرخصة وفي هذا الكلام نظر لان المريض هو والمرضى الذي يزاد بالصوم لا المرض الذي لا يقدر به على الصوم فلان سلم انه اذا صام ظهر فوات شرط

جواز الاداء فيه كمن أسلم في آخر الوقت وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام وموالاته يبدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرتبة اجماعاً بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزاء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تنفيذ مجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقاً (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كانه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان في حقه أي في حق المسافر بل في حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا في حق أدائه لانه في حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتصدق سبب الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهناروايتان) روى ابن جماعة أنه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن أنه يقع عن النقل هذا اذا نوى النقل وان اطلق التبعة فقبل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن جماعة في تبعة النقل وعن النقل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لم يتعرض عن فرض الوقت بصريح تبعة النقل فانصرف اطلاق التبعة منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثاني بالكيفية فلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النقل أو واجبا آخر (قوله وفي هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام في المريض الذي لا يطبق الصوم وتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذي يخاف منه ازدياد المرض فهو كالمساافر بلا خلاف على ما يشعر به كلام الامام السرخسي في المتوسط من ان قول الكرخي بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو موزول بالمريض الذي يطبق الصوم ويخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبي يوسف وهذا ابتداء فخرج آخر على تعيين الوقت في الصوم ومحل الخلاف ما اذا أمسك الصحيح المقيم في شهر رمضان ولم تحضره التبعة فعند زفر لا يكون صوماً واقعاً عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين وان كان ديناً باعتبار ادائه

(قوله كمن أسلم في آخر الوقت) فيه بحث لان آخر الوقت لا ينافي الصلاة بالذات فانه جزء من وقتها وانما لم يجز فيه لعلته العارضة بخلاف الليل فانه ينافي الصوم بالذات فلا يلزم من جواز كون آخر الوقت سبباً جواز كون الليل سبباً ويمكن أن يدفع بانه كلام على السند الاخص (قوله بل في حق أدائه وتسليم ما عليه الخ) قيل عليه قول المصنف حيث جعل سقوط وجوب الاداء لصبر برهة رمضان كشعبان مغن عما ذكره الشارع لانه على ان المساواة في حق وجوب الاداء ويجوز أن يكون ضمير في حقه راجعاً الى الاداء فيكون حينئذ اظهر ويكون معناه في حق وجوب الاداء كشعبان بالنسبة الى المسافر (قوله لانه لم يتعرض عن فرض الوقت) فيه بحث لان كون رمضان بمنزلة شعبان انما تحقق باعتبار سقوط وجوب الاداء لا باعتبار تحقق الاعراض اللهم الا أن يقال سقوط وجوب الاداء مبنى على الاعراض بدليل انه لو شرع في صوم الفرض بتوجه الخطاب وبثب وجوب الاداء (قوله ويخاف منه ازدياد المرض) كالحجيات المطبقة ووجع العين والراس وغيرهما فانه يتعلق برخص مثل هذا المريض لخوف ازدياده ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للعرج أما في ما لم يضره كفساد الهضم والمبطون فينتقل رخصته بحقيقة العجز الذي يمنعه عن المضي على الصوم لدفع الهلاك فاذا صام ظهر عدم عجزه وبنات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح (قوله بالفعل في محل معين الخ) في العبارة حرازة لان الضمائر في كان وليكنه ووجد ووقع

المعيارية قال (لان الامر المتعلق بالفعل في محل معين الخ) أقول في هذه العبارة نوع حرازة لان قوله في محل متعلق بالفعل وضمير كان وليكنه ووجد ووقع راجع الى الفعل فلا يبيّن لقوله لان الامر خبره في

الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة بتدانية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهي (ان المصاحف) بمعنى الوقت من عينه فكل اميال يقع فيه يكون مستقفاً على الفاعل) أي يكون حقاً مستقفاً لله تعالى على الفاعل كالاجبر الخاص فان

منافعه حق المستأجر (فيضع عن الفرض وان لم يشو كهيئة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا هذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذي هو قربة لهذا) أي لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعي لما

منافعه سارت حقائقه جبرا (لا بد من التعيين لتلاصق جبرا في صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعين) هذا قول بموجب العلة أي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي فحاصله اننا لم انما ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعين فانه اذا كان في اذا كان في المدار زيد وحده فقال آخر بان انما المراد به زيد (ولا يضر الخطأ في الوصف) بان نوى النقل أو واجبا آخر وهو صحيح مقسم (لان الوصف للمالم يمكن مشروعا يطل في الاطلاق وهو تعين

بمعنى انه يجب ايجاده ولكنه أشد حكم العين المستحق باعتبار الوجود فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعه والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطاً يضبط له ثوبا كان فعله واقعا من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجبر بالخاص لان المستحق في الاجبر المشترك هو الوصف الذي يحدث في الثوب لا منافع الاجبر وكذا اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ابتداء ما أتى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة المنفردة أو الفقير المدين أو الكلام الزايم والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا للمنافع العبد واما ما كان عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع اسم العبد في هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساك الذي يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كان المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم يجوز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر في ذلك الوقت كافي لليسل مع القطع بانه لا استحقاق

راجعة الى الفعل فلا يبقى لقوله لان الامر خبير في العبارة أن يقال ان الامر اذا تعلق بالفعل المخ حتى تكون الجملة الشرطية خبرا لان وجه الصحة أن تجعل الضمما ارجعة الى الامر تجوز وان كان ما تضمنها من الافعال وغيرها صفات الفعل الذي هو متعلق الامر حقيقة (قوله يجب ايجاده) نسبة الاجهاد الى العبد انما لان قاعدة الاعتزال فينبغي أن تحمل على المساهلة (قوله فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به) أي سواء قصد أو لم يقصد (قوله كرد الوديعه والغصب) فانه يجب على المودع والغاصب ويقع فعله من جهة ما استحق عليه حتى يخرج عن عهدة الضمان - واقصد براه ذمته عن العهدة أو لم يقصد (قوله وقيد الاجبر بالخاص الخ) لا يتحقق ان التقيد بزيادة مناسبة لكل الخلاف والا فالاجبر المشترك أيضا يصلح نظيرا فان الخياطة الحاصلة من الخياط المستأجر في الثوب المعين يكون واقعا من جهة ما استحق عليه من غير اشتراط نية الاجبرانه من جهة ما استحق عليه (قوله قلنا المراد الهبة المنفردة) اذ يجوز أن ينفق الفقير بعض تلك الدراهم المودعة على نفسه فلا يلزم ابتداء الزكاة لغيره اذ المراد الهبة المنفردة على الفقراء (قوله او الكلام الزايم) قيل فيه نظر لان ذكره في مقام الاستدلال على مداه فلا يجوز بدليل هو ليس بقائل بحسنه فانظروا للاقضوا عدمه ان يقال في الفرق بين ابتداء ما أتى درهم الى الفقير بنية الزكاة وبين هبته اياه حيث لا يصح الاول عند زفر وجه الله خلافا لعلمائنا الثلاثة ويصح الثاني انما اذا التبعين يقارن الملهة عند زفره فلم يوجب صرف الزكاة الى الفقير واما الهبة فلا يشترط فيها

فيقع من غير نية لكن المطلق لا يتحقق له الا في ضمن الفرض فبمعنى الاقل لان اللفظ يدل عليه بخلاف البيوتة فان اشتراكها بين النوعين يخرج الى النية (قوله واعلم انه يشبه الخ) حاصل الفرق ان المفعول المحذوف عن المفظ قد يكون منويا مقصد رافي نظم الكلام ويتخص باسم المحذوف فيكون كالمذكور في افادة المعنى

العبارة أن يكون هكذا لان الامر اذا تعلق بالفعل في محل معين الخ فان الجملة الشرطية حينئذ تكون خبرا لان وحاصلها ان الفعل المأمور به الواقع في محل معين له حكم الفعل المستحق باعتبار الوجود وان كان دينا باعتبار ذاته فعلى أي وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعه المعصوب فانه مأمور بالوقوع في محل معين وهو الوديعه فعلى أي وجه أو وقع الفاعل لا يقع الا عن الجهة المستحقة عليه قال (والجواب ان تعيين الوقت للصوم الخ) أقول يعني أن ما ذكر زفر يدل على تعيين الشارع الوقت للصوم استحقاقا منه على العبد لذمته واما كانه بحيث لا يكون مختارا في صرفها الى ما يريد أسلا وليس كذلك لانه حينئذ يكون خبرا لا يصلح لان يكون عبادة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى ويصرفه عن

(٢٧ - تلاويح ثانی) واحتمال العموم وقد يكون منسيا غير مقدر في النظم ولكن الكلام يشوق عليه في صدقه كافي قوله رفع عن أمي الخطأ والنسيان أي حكمهما وأصحهما عقلا فتجوز جابر بل أن شرعا نحو واعتني عبداك عنى بالف أو لغة نحو والله

وقال) أي الشافعي (الموجب التعيين واجب من أوله إلى آخره لأن كل جزء يفتقر إلى التيمية فإذا عدمت في البعض فسد ذلك

أن يرصوه فلا يكون كالمذکور ولا يتحمل العموم وقال السيد الشريف

ورسوله أحق أن يرصوه أي من

الشرق الصبح بينهما أن يقال المقصود في المذوف المعاني المقيدة التي تستفاد من المقدرات وفي المقضى المعاني الضرورية المطلقة (قوله) وشرط مفهوم المخالفة الخ) قيل عليه المفهوم من كلامهم أن الشرط أن لا يظهروا لتخصيص المنطوق بالذکر فائدة غير نفي الحكم عن المسكوت ولذا ذكروا في آخر ذكر الشروط وغير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذکر والمصنف حصر الشروط في المعدودات تمكن من الاعتراض على دليلهم في مفهوم الصفة والشرط بإيراد صور يوجب حذفها الشروط المعدودة مع عدم نفي الحكم عن المسكوت ورد بان أكثر القائلين بالمفهوم لم يذكروا قولهم أو غير ذلك واكتفوا بذكر المعدودات وإنما أورده بعضهم كابن الحاجب وقيل ما هم على أن عدم ظهور فائدة أخرى متعذرا ومتعسر فلا يمكن العمل به (قوله) هذا البعض) إنما ذكره لأن القائل به إنما هو بعض القائلين بالمفهوم

فيه أصلا فظهر بما ذكرنا أن الاعتراض بان الامسالك اختيارية لا جبرية إنما ينشأ من عدم تحقق معنى الكلام وأما هبة انصباب فإما صارت زكاة من جهة أنها عبارة يصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على أن المتغنى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسي أن معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القرية بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير وهذا لا يملك الرجوع (قوله) وقال الشافعي) رحمه الله لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن نصير مستحقة لله تعالى على العبد لزم تعيين نية الفرض لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة بان يكون أمساكه على قصد القرية للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبي وتحقق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكلا لا بد لصيرورة الفعل قرينة من التيمية كذلك لا بد لصيرورة القرية فرضا أو نفعلا منها اختراعا عن الجبر وتعيين المحل إنما يكفي للتعيين لأن الجبر ثابتان التصديق وأما نفي فرض الحج بدون التعيين فإما ثبت على خلاف

الاعطاء للفقير وعلماؤنا قالوا الغناء حكم الاداء فيعقبه (قوله) فظهر مما ذكرناه في الجواب عن دليل زفران الاعتراض الذي أورده من قبل زفران إنما ينشأ من عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فإن الكلام في أن الصرف يكون جبريا لان الامسالك يكون جبريا إذ كون الفعل في نفسه اختياريا لا يقتضي كونه عبادة كالوضوء يصير عبادة بقصد التقرب لا التبريد (قوله) عبارة يصلح بالراهمة أي الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا عن الصدقة وفي بعض النسخ بالدال والظاهر أنه يخرج من الناصح ولقائل أن يقول جعلها مجازا عن الصدقة لا يدفع القياس لانه بعد ذلك محتاج إلى نية غير المنقل عن الفرض والفرض أنه لا يتميز من جهة العبد فلم يبق إلا أن يكون من جهة الشرع وهو عين مذهب زفر رحمه الله والجواب أن جعلها مجازا عن الصدقة توجد التيمية للعبادة غاية معاني الباب انه يكون مشتملا على وصف كونه نقلا وذلك بسقوط استحصانها وليس من ضرورة سقوط الوصف سقوط الاصل ورد بان لا نسلم أن أصل التيمية في الزكاة كافي والاصوب أن يقال صاحب النصاب إذا وهبه من الفقير برئ ذمه سقوطا لا إذا لان ما يجب على صفة لا يبقى دونها والزكاة واجبة بصفة اليسر فلا يبقى بدونها وبراءة الذمة سقوطا لا محتاج إلى نية وإنما المحتاج إليها ما يكون بطريق الاداء (قوله) وتعيين المحل إنما يكفي للتمييز الخ) أراد به الجواب عن قولنا اطلاق التيمية بعد تعيين المحل للفرض تعيين وقد يدفع بان القصد إلى متعين في المحل بالهبة ووضوؤه يفتقر إلى الأصل والوصف لا وجود له بدون الأصل حتى يحتاج فيه إلى قصد آخر يفتقر به الجبر وفيه تأمل (قوله) وأما نفي فرض الحج) جواب من جهة الشافعي مما يقال يلزم عليه مع الفرض حيث يتأدى بطلان التيمية بالاجماع ونية النقل عنده على خلاف القياس أي ثبت على خلاف القياس بدلالة نص وهو ما روي أن النبي عليه السلام مع رجلا يلبس عن شبرمة فقال عليه السلام ومن شبرمة قال أعني أوسديني فقال عليه السلام أجمعت عن

العبادة إلى العبادة باختياره قال (بما ذكرنا الاعتراض الخ) أقول بعين ظهور بما ذكر في الجواب عن دليل زفران الاعتراض الذي أورده من قبل زفران الامسالك الذي هو كلف النفس فعل اختيارية فلا وجه لكونه جبريا وإنما نشأ عن عدم تحقق معنى الكلام أي عدم العلم بمعنى الكلام متحققا فإن كون الفعل في نفسه اختياريا لا يقتضي كونه عبادة لما عرفت إنما فعل بقصد به العبد التقرب إلى الله تعالى فإن الوضوء مثلا فعل اختيارية إذا قصد به التبريد لا يكون عبادة وإذا قصد به التقرب يكون عبادة قال (من جهة أم عبارة) أقول أي إن الهبة لفظ يصلح أن يكون مجازا وفي بعض النسخ عبادة بالدال وهو

وغيره بذكر القائلين وأبو حامد المروري من الشافعية وبعض المالكية والحنابلة والاشعرية وقد ألزم على الدقاق في مجلس النظر بعد لزوم الكفر والكذب في المثالب المذكورين في المتن على مذهب الخصم (قوله) بدلالة نص ورد

الحج) أي بدلالة النص في صورة الأولوية وبالقياس في صورة المساواة على ما هو مذهب أولئك القائلين بالمفهوم ولو نبى الكلام على ما هو المقرر عندنا من أن الدلالة لا تنوقف على الأولوية فيدور مع فهم العلة ٣١١ بالنظر إلى مجرد اللغة فدلالة أولا

قياس (قوله يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله) وقيل يلزم الأمران في كل من المنالين للدلالة الثاني على نفي الصانع ورد بان قوله لا اله الا الله محمد رسول الله انشاء الايمان فكذا حال مفهومه فيلزم على القول بجهوم القلب الكفر دون الكذب لانه لا يكون الا في الاخبار وفي قوله زيد مستوجود في غيره على الاطلاق وهو كذب ولا يلزم منه نفي الصانع ان صدق عليه اسم الغير وهو مما يحتاج من أهل الحق والسلامة (قوله ولا يجاع العلماء) دليل لقوله وعندنا لا يدل لان العلماء أجمعوا على جواز التعديل في كل نص رائيات حكم الاصل فيما شاركه في العلة فهذا يدل على عدم تحقق المفهوم أصلا هذا هو الظاهر من كلام المصنف فلا يرد ما قيل ان موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم الخالصة اتفاقا لمساواة شرطهما ولا حاجة إلى مناقيل لوتناول اسم الاصل فرعه ثبت الحكم بالنص والافتقار دل النص بحسب المفهوم

اقياس فعلى هذا لا يتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو في الصبح المقيد والحوادث انما سلم وجوب التعيين الا اننا لا نسلم أنه لا يحصل التعيين باطلاق النية وان الاطلاق في المتعين تعين كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين للاحضار وطالب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع في الوقت الا الصوم المفروض فوجب مطلق الصوم تعين هو لا يجاد وطلب الحصول فان قيل للمناذلات في اطلاق النية لكن ينبغي أن لا يحصل بالخطأ في الوصف بان ينوي النفل أو اجبا آخر كما لا يقال زيد باسم عمرو قلنا ما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة اطلاق الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصرا بطلان على الوصف وبق اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لا يوجد دون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فطلانه يقتضي بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغيرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان أحدهما بطلان الآخر قلت اللازم أحد الاوصاف لاهل التعيين فبطلان وصف معين لا يوجب انتفاء الاصل لجواز أن يوجد مع وصف آخر كالقصر ههنا ثم انها أوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله أن يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه يتنفي الشيء الذي هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت بنية النفل اعراض عن انقضاء ما بينهما من المناقاة وتصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت في ضمن نية النفل وقد لغت في دعوى ما في ضمها وقد يجاب عن أصل استدلاله باننا لا نسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبادة هو الزام من الله تعالى فان المفروض

نفسه فقال لا فقال النبي عليه السلام حج عن نفسه ثم حج عن شربة فامر بحج نية به باحرام انعقد لغيره بخورنا عن الفرض بنية النفل أيضا دلالة ولا يمكن الحاق الصوم بالحج لان أمر الحج عظيم الخطر ربما يحتاج فيه الى زيادة مشقة وليس الصوم في معناه (قوله كما اذا كان في الدار زيد وحده) قيل عليه الواحد في المكان انما يقال باسم جنسه اذا كان موجودا وفيما نحن فيه انما يوجد بتصحيحه فكيف يقال باسم جنسه والحوادث ان كونه معدوما لم يمنع عن ان يال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت لا يمنع عن ان يقال باسم جنسه أيضا دفعا للتصكم وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيله وهو موجود شرطه في قول معتوليه كافية للتبيل ووجوده الخارج غير ملازم (قوله وقلت يا انسان) قال القاضل الشرفي المطابق للمقام بانسان اذا لا يبنى اسم الجنس على الصم في النداء الابدال تصديبه وتعيينه بعين (قوله وليس من ضرورة بطلان الحج) قيل أصل محمد رجه الله في الصلاة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل فينبغي أن يكون في الصوم كذلك دفعا للتصكم وأجيب بان هذا يجوز أن يكون على اختيار الشيعين وبالفارق لان الوصف في الصلاة كالوصف المنوع لكون الوقت طرفا لها لا معيارا بحيث يقع فيه التوافق وغيرهما مما يحتاج فرض الوقت بحسب الكم كافي المغرب أو الكيف كافي الفرض بخلاف الوصف في الصوم فإنه كالقصر والوقت معياره لا يختلف فيه الصوم بحسب الكم والكيف وإذا كان الوصف كالفضل المنوع فبانتفاءه تنقضي الحصة التي تحتمه فيبطل أصل الصلاة بطلان وصفها وانما عرض عليه بان مبناه على ان الفصل علة للجنس وإذا كان الفصل وصفا يستعمل ذلك لان الوصف لا يكون علة للموصوف ويمكن أن يجاب بأنه لما ثبت التفاوت بين الوصف جعل الوصف الاول كانه فصل منوع بخلاف الثاني وهذا القدر كافي في ثبوت الفرق بينهما واعلم ان المسئلة الخلاقية متصورة فيهما شذني اليوم الاول من رمضان فنوى نفلا أو اجبا آخر ثم بين انه منه والافعال عرض لتضديه ان لا أمر من الله تعالى بالصوم بحسب عليه الكفر كذا الرواية (قوله وقد يجاب عن أصل استدلاله الحج) حاصلة

على نفي الحكم عنه فلا قياس على التقديرين فانه يرد عليه ان مفهوم الخالصة عند القائلين به ينطبق بعارضة القياس بل هو دونه ويستقل به (قوله للاستغراق) أي لا استغراق جميع افراد الغسل من الجنابة في صورة الحج (قوله تخصيص الشيء بالوصف الحج) يتناول التحوي نحو

(فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفساد أهله اذا فسدت الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية
 المعترضة لا تقبل التقدم قلنا ما

جواب عن قوله ان النية
 المعترضة لا تقبل التقدم
 واعلم أولان الاستناد
 هو أن يثبت الحكم في
 الزمان المتأخر ويرجع
 القهقري حتى يحكم
 بثبوته في الزمان المتقدم
 كالمغصوب فانه يملكه
 القاصب باداء الضمان
 مستندا الى وقت الغصب
 حتى اذا استولد القاصب
 المغصوبية فهلك كقوادى
 الضمان يثبت الغصب
 من الغاصب والشاقى
 يقول اذا اعترض النيبقى
 النهار لا يمكن تقدمه الى
 القهر بطريق الاستناد
 لان الاستناد انما يمكن في
 الامور الثابتة ثم كما كالمال
 ونحوه وأما في الامور
 الحسية والعقلية فلا يمكن
 الاستناد وهنا صحة الصوم
 متعلقة بحقيقة النية
 وهى أمر وجدانى فاذا
 كان حاصله وقت لا يكون
 حاصله قبل ذلك الوقت ألا
 يرى انها لا تستند اذا
 اعترضت النية بعد
 الزوال وكما فى الصوم
 القضاء فاذا لم يستند فى
 البعض بالنية فغيب
 باننا نقول ان النية
 المعترضة تثبت في الزمان
 المتقدم بطريق الاستناد

اسم لما أذننا الله تعالى يا ابراهيم ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل
 الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامسالك
 المقرون بالنية كان عبادة ثم انصافه بصفة الفرضية لا يكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى
 فثبته النفل أو واجبا آخر لا نسقط الفرضية الثابتة في نفس الامر اذا لا نزلت من الالزام بل الالزام
 كالمولود الثاني يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان أمه لم تلده مولودا آخر ظاهرا فاسدا
 (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لا يقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لاننا نقول الصحة
 وجوده فنفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وايضا ترجع الفساد في باب العبادات أحوط (قوله
 والنية المعترضة) يعنى ان اقتراب النية بجميع الاجزاء متعديروا بول الاجزاء متعديروا وخرج فلا بد من
 تقديم عليه بان يزوم في التليل انه يصدق الله تعالى من القهر الى القروب ولا يطرأ عليه عزم على التزلز
 فيعتبر اسناده كالثبوت في أول الصلاة تجعل باقية أى آخرها وأما النية المعترضة في خلال الصوم
 فلان على التقديم عن ماضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكا اذا تصور حقيقة كالنية في خلال
 الصلاة لا تعتبر متقدمة وحاصل الجواب انما لا يجعل الية المتأخرة متقدمة بل تجعل النية المعسومة
 التزام صفة الجبر في وصف العبادة بناء على ان الفرضية ليست بفعل العبد وفيه بحث لانه يفتى تأدى
 كل فرض نية أصل العبادة فالصلاة لا يشترط في وقوعها فرضا تعيين النية وهذا قول لم يقل به أحد (قوله
 لا يقال الخ) معارضة والجواب من باب الترجيح (قوله وبأول الاجزاء متعديروا) لان وقت الشروع
 في الصوم مشتبه لا يعرف الا بالاجتوم ومعرفة الساعات وهو مع ذلك وقت نوم وغفلة بالنظر الى عامة الخلق
 (قوله انما لا يجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) اعترض عليه بأنه ان أراد انما لا يجعلها متقدمة حقيقة فلا
 يدفع استدلال الشافعى رحمه الله لان مراده ابطال جعلها متقدمة حكما كادل عليه قوله لان الشئ انما
 يعتبر حكا الخ وان أراد انما لا يجعلها متقدمة حكما فغير صحيح في نفسه لان التحقيق التقديرى الذى ذكره
 حين التقديم الحكمى على انه يخالف قوله الا أنى كان المنقضى يجعل كأننا الخ فالتفسير بالموافق
 لكلام المصنف أن يقال أولا حاصل كلام الشافعى رحمه الله ان النية لا تقبل التقديم لانه انما يكون في
 الاستناد وهو لا يتصور الا فى الامور الشرعية والنية امر وجدانى لا شرعى ثم يقال وحاصل الجواب انما
 لا يجعلها متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية فى الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها بشئ من
 الامساكات فلان تعتبر المقارنة كما الامساكات أولى وأنت خير بان مراد الشارح لا يجعل النية

شفا قال (وحاصل الجواب انما لا يجعل النية المتأخرة متقدمة الخ) اقول فيه بحث لانه لا يصلح لان
 يكون جوابا عما قال الشافعى لانه ان أراد بقوله انما لا يجعل النية المتأخرة متقدمة انما لا يجعلها متقدمة
 حقيقة فتصح لكنه غير ملائم لقوله لان الشئ انما يعتبر حكا اذا تصور حقيقة وان أراد بقوله انما لا يجعل
 النية المتأخرة متقدمة حكما فغير صحيح لان التحقيق التقديرى الذى اعترف به لغير من التقدم الحكمى
 وايضا يكون مخالفا لقوله الا أنى كان المنقضى يجعل كأننا الخ والتقرير الصحيح الموافق لعبارة المصنف
 رحمه الله تعالى أن يقال أولا حاصل كلام الشافعى ان النية لا تقبل التقدم لانه انما يكون بالاستناد وهو
 لا يتصور الا فى الامور الشرعية والنية امر وجدانى لا شرعى ثم يقال وحاصل الجواب انما لا يجعلها
 متقدمة بالاستناد بل بالقياس الى النية فى الليل فانها لما اعتبرت مع عدم مقارنتها بشئ من الامساكات
 بل نقول ان النية فى الزمان المتقدم متقدمة تقديرا بان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا
 فوى فى أول الليل جعلها النية مع مقارنة العمل تقديرا فكذلكها وانما اذا كان الاكثر مقرونا بالنية ولا اكثر حكم الكل يكون الكل
 مقارنا بالنية تقديرا فهذا قال (وتكون تقديرا لا يستند

في الابل السائمة زكاة وغيره نحو في سائمة الابل زكاة بناء على ان الاسم المشتق بجزى بجزى القيد بالصفة عند الجهر وهو الارجح وقال
السبكي هو من اللقب (قوله عند الشافعي) وعند احمد والاشعري وجماعة ٢١٣ سواهم ووافقنا في نفيه ابو حامد

الغزالي من الشافعية
وأبو بكر الباقلاني من
المالكية وجه - دور
المعتزلة والخلاف في الدلالة
لغة لافي نكات البلاغ
وتحويه (قوله للعرف) يعني
انه يتبادر في العرف ولهذا
يستفح المثال المذكور
ويتفرق الشافعية لوقيل
ان العمل الحنفية فقهاء
وبالعكس فلولم يفهموا
ذلك لما فسروا والجواب
المنع وان الاستباح
عدم الفائدة في التخصيص
والتفرد لا عقادهم ذلك
أول كونهم ان الاحتمال
كاشف من التقديم
لاحتمال أن يكون للتعظيم
(قوله) ولا كثيرا الفائدة
الح) وهذا اثبات للغة
باعتقل وهو غير صحيح
على انه لا يفيد الدلالة لغة
والكلام فيها ورب شئ
لا يجوز لغة ويجوز بلاغة
(قوله) ولاه لولم يكن كان
فيه الح) تلوه عن الفائدة
وذلك لا يجوز في كلام
البلاغ والشارع أجدر
والجواب عنه ان الخلو
ممنوع اذا اشعار بالعلة
وغیره من القوائد على
انه اثبات للوضع بالفائدة
فان قيل ليس الامر كذلك
بل اثبات الوضع
بالاستقراء عن استعمال

في الزمان المتقدم المقارنة لبعض أجزاء اليوم متحققة تقديرا كما ان النية المتقدمة التي لا تقارن شيئا من
أجزاء اليوم تعتبر مقارنتها لتقدير اول اخفا في انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان
يصح بالنية المنفصلة ببعض اولي لكن جعل النية بالليل أفضل لمناخيه من الاحتياط والمصارعة الى
الامثال فان قيل المعلوم المسبوق بالوجود يمكن أن يتقدر تحققة بان يجعل وجوده في حكم الباقي بل ربما
ينع طر بان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل ما زما عليه ما لم يفرغ عنه اول
يعزم على تركه وأما المعلوم بالعدم الاصل فلامعنى تقدير تحققة قلنا كان المنقضى يجعل كأننا تقديرا
فكذلك الا لا يصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من
حيث كونه صوما جلة الامساكات في اليوم شئ واحد المقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا لاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل الاقتران الاكثر بالنية بمنزلة الاقتران بالكل بها فان قيل البعض الاول
يقصد قبل أن يقترن النية وبعدها لا يعود صحيحا قلنا لا بل يتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها
للسوم فان صادفت نية في الاكثر صارت سويا والافسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح
الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب أن يكون ذلك البعض محال - حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به
المتأخرة متقدمة استنادا ولا احتياج الى اعتبار الرجوع فقهرى بل يجعل المعلوم متحققا تقديرا
فيقول الى ما ذكره المعترض من التقرير (قوله) كان النية المتقدمة الخ) قيل قياس النية المتأخرة
على المتقدمة ليس بصحيح لان مجرد من جنس العبادات ما يجعل فيه النية المتقدمة متأخرة كما في الصلاة
فانه اذا حضرته النية وقت الوضوء ثم لم يعرض بعدها ليس من جنس الصلاة وشرع فيها بغير نية حضرته
وقت الشروع فيها يجوز وكذلك في الزكاة اذا نوى عند العزل مقدار الواجب ولم يحضره وقت الاداء يجوز
وأما جعل المتأخرة متقدمة فلا رأيت خبير بانا اعتبرنا المعلوم موجودا تقديرا الا ما جعلنا المتأخرة متقدما
وذلك الاعتبار متحقق في المقيس عليه أيضا وفيما ذكره من الصور (قوله) بالنية المنفصلة مع الاشتغال
بأعمال أخر متناقضة للصوم كالاكل والشرب والوقوع (قوله) قلنا كما ان المنقضى الخ) قال الفاضل
الشريف لا يخفى ان هذا الجواب اعنى الاول من الوجوه الثلاثة عين ما أورده بقوله وحاصل الجواب أنا
لا يجعل النية المتأخرة متقدمة الخ انتهى يعني ان يهتد ذكره مصادرة لان ما أورده بقوله وحاصل
الجواب الخ كان منشأ الاشكال الذي ذكره بقوله فان قيل الخ فذكره منشأ الاشكال بعينه في جوابه
مصادرة الخ (قوله) وأيضا يجعل الاقتران الخ) وهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي رحمه الله
الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة مركبة من أجزاء مختلفة فالنية المقارنة ببعضها لا تكون
مقارنة بالآخر بخلاف الصوم على اهم جوارنا خبير النية في الصلاة الا انهم اختلفوا فيه فقيل الى
النساء وقيل الى ما بعده وقيل الى ما بعد الفاتحة وقيل الى الركوع وكان الكرخي اذا ذكره هذا البرية ولا
بذمه كاد كرى المنية (قوله) وأيضا لا أثر حكم الكل) يعني ان الاكثر بمنزلة الكل في كثير من الاحكام

فلان تعبير المقارنة كثيرا كالأعمال أولى قال (فان قيل المعلوم المسبوق بالوجود الخ) أقول يعني ان
قياس المحبب النية المعلوم في الزمان المتقدم على النية المتقدمة قياس مع الفارق فان النية المتقدمة
معدومة لكنها مسبوقة بالوجود والمعلوم المسبوق بالوجود يمكن أن يتقدر محققا بخلاف المعلوم الاصل
(قوله) وعما يمنع) فيه ضمير راجع الى وجوده وطر بان مفعوله قال (وأيا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء
الخ) أقول بهذا يخرج الجواب عن قياس الشافعي الصوم بالصلاة بانه قياس مع الفارق فان الصلاة

أهل اعمه ان كل ما لا فائدة سواه يعين بالارادة فانه قد صح عن أبي عبيد قاسم بن - الام والشافعي الا امام اعمه ما ذلك من قوله لم يسه
السلام من لي الواجد يجعل عرضه وعقوبته وقوله عليه السلام وطل الغني ظم حيث قال أبو عبيد ان لي من ليس بواجب لا يجعل عرضه

والطاعة فاصرة في أول النهار لان الامسالك في أول النهار اعادة الناس في كفيها النية التقديرية (فلانقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد ويشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول والنية التقديرية كائنية في الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد في الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة ٢١٤ في الاول (على ان اخرج بالكثرة لان لاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات أولى من

ترجيحه بالوصف على ما يأتي في باب الترجيح) اعلم ان اخرج البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة والشافعي يرجع على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيه - كذلك البعض في شيع الفساد الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذي لم يوجد فيه النية بالكثرة ونرجحنا ترجيح بالذات لان اخرج بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذي وهو وصف العبادة (فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظته وقت الصبح متعذرة جدا للتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالانصال فلنوافي التأخير أيضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فتثبت

في حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة فاصرة في أول النهار) اقله مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الكل فيه فترك الكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضميمة الكبرى (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة في حق الجميع وضرورة التأخير خاصة بالبعض وفي بعض الاحيان و بناء الاحكام على الاعمال الغالب دون القليل النادر قلنا انما سويناه في أصل الحاجة لاني قدرها والخاص في موضعه كالعام في مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذي لا يفتي عليه الاحكام بل هي كثيرة في نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قيل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قيل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والحلف جميعا يفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم الغم وعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضميمة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها واختار انه لو فوى

فلان حق العبادة ان يقال للكل حكم الاكثر (قوله والطاعة فاصرة) فيه بحث لان المناسب لقصور الطاعة كمال النية لتكامل فكيف يناسب ان يكتفى فيها بالنية التقديرية ويمكن ان يجاب بان معنى كلامه ان كمال النية اذا حصل فيما هو طاعة كاملة وهو اجزاء الصوم المصادفة لوقت قوة الاشياء وهو الضميمة الكبرى كملت تلك الاجزاء عبادة فسوى كمالها الى أول الوقت وان كانت الطاعة فيه فاصرة لعدم التعزى في الصوم كالا كعدمه فيه صحة وفسادا (قوله وفي التأخير أيضا ضرورة) فيه بحث لان الاصل ان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا يعدى محلها فكان الواجب ان يختص جواز التأخير بيوم الشك وبما اذا نسي أو نام أو أغمى عليه فلم يعم جوازه وأمانته لمحافظة وقت الصبح فعم غرق جواز التقديم ان يعتبر طالما فالاولى في الجواب ان يقال الضرورة المحجوزة لتقديم النية ليست معينة له بل محجوزة للتأخير أيضا بل أولى حيث يوجد حقيقة النية متصلة بالعبادة في التأخير حقيقة والنسبة المتقدمة انما يعتبر اتصالها تقديرا (قوله مختصة بالبعض) يعنى النامى والنائم والمغمى عليه (قوله وفي بعض الاحيان) كيوم الشك (قوله ليست من النادر الخ) لان الانسان قد ينسى النية من الليل وهو أمر غالب وقد يشبهه عليه رأس الشهر وهو أمر معتاد وقد تظهر المرأة من الحيض ولا تشعر الا بعد ان فجر الصبح وكذا الصبي قد يبلغ في الليل ولا يعلم ذلك الا بعد الانبعاث وكذا الكافر قد أسلم في الليل ولا يعلم وجوب الصوم عليه الا عند وجود النهار واذ ثبت المساواة بين التقديم والتأخير في الحاجة وان دفاع الحرج وجب الحاق التأخير بالتقديم كمن لا يؤدى الى الحرج المدفوع بالنص (قال المصنف اعلم انه أقام الدليلين الخ) قيل الاقرب ان يجعل قوله ولان سيانة الوقت الخ وجهها آخر ضرورة التأخير لا دليل على صحة الصوم المنوى نهارا اذ القول بان وجه تلك الضرورة عين دليل الصحة فيضد المسائل مدفوع بان يكون حينئذ وجه ضرورة التأخير في يوم الشك دليلان لان تلك الصحة فلا معنى لقوله انه أقام الدليلين فتقدر (قوله لان الاقل بمقابلة الاكثر في حكم الغم) اعترض عليه بان الثالث والرابع يفومان مقام الكل في بعض المواضع

الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك أيضا اذا نسي النية في الليل أو نام أو أغمى عليه (ولان سيانة الوقت الذي لا درك له أسلا واجبة قيل حتى ان الاداء مع التقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويرى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله) اعلم انه أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أو ليليا ما قوله لم يصح بالنية المنفصلة وانما ما قوله ولان سيانة الوقت الذي الخ والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوى نهارا إنما يصح ضرورة ان الصيام واجب فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا أسدده (ومن حكمه) أى من حكم هذا

القسم وهو أن يكون الوقت معياراً للمؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل بعينه) أى بعض النهار خلافاً للشافعى فإن عنده إذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وإن كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أى من جنس صوم رمضان

(المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن إن سام عن واجب آخر يصح عنه لأن تعيينه مؤثر حتى وهو النفل لا في حقه الشارع) فإن الوقت صار متعيناً بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب ان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حقه الشارع أى أن نوى واجباً آخر لا يفسخ عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والتذورات المطلقة والقضاء وحكمه أنه للملم يمكن الوقت متعيناً لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) أى من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والتذورات المعين فإن الوقت متعين فتكفي النية الحاصلة في الأكثر وتكون النية التقديرية حاصلة في أول النهار بناء على تعيين الوقت فإن تعيين الوقت يوجب كونه صائماً وهنالك بتعيين الوقت فوجب النية

قيل لزال بعد الصلوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافاً للشافعى رحمه الله) المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب أنه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامسالك والاهلية في أول النهار أيضاً وإن يكون صائماً من أول اليوم وبناى ثواب صوم الجميع كمن أدرك الامام في الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس متلفاً لهذا الصوم وإن كان من القسم الثالث من جهة أن الوقت معيار لا سبب إلا أنه من جنس صوم رمضان في تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتأدى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لأن تعيين وقت المنذور إنما حصل بتعيين الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حقه الناذر كالنفل حتى يتم صرفه إلى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حقه الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف إلى المنذور بل يقع مما نوى فإن قلت قد قيدوا النذر في أمثلة القسم الثالث بأن يكون مطلقاً غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت للملم يمكن متعيناً للصوم افتقر إلى نية من الليل وهذا مشعر بأن المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاً في أن الوقت فيه ليس سبب وإنما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثاني أيضاً بل قدما برأسه فلا تنصرف الاقسام في الاربعه قلنا ليس من القسم الثالث إلا ما يكون الوقت فيه معياراً لا سبباً ولا شئاً ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شيئاً بالقسم الثاني في تعيين الوقت وقد بينا أحكامه اقتصر وافي أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبهة بالقسم الثاني فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت في المنذور المعين شرط وفي القسم الثالث معيار لا غير وذلك لأن النهار داخل في مفهوم الصوم فلا يكون شرطاً والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء في المنذور المعين فيكون شرطاً فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعبر في القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معياراً لا سبباً من غير تعرض لكونه شرطاً أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجباً للنيبب لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصل في غير رمضان هو الصوم النفل كالفرض في رمضان فيمكن اقتران النية بالأكثر وتحقيقه ان الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض في رمضان والنذر في يوم النذر المعين

وأجيب بان ذلك بالنص ولا نص ههنا (قوله المختار من مذهبه الخ) رد على الشافعى رحمه الله على هذا المختار انه يخالف مذهب اليه في الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بالنية وشيوع جميع الاجزاء لعدم التجزى صحة فساداً وأما ما نقله المصنف عنه فلا يقتضى ذلك لوقوع الصوم حيث نشأ في زمان هو مقرر ون بالنية لا يقال باب النفل واسع لانا نقول الاحتياج في النفل الى وقوع النية في أوله لعدم تعيين الوقت له أكثر منه في الفرض لتعيين الوقت له (قوله لكن لا يتأدى بنية واجب آخر) الظاهر أن يكون المراد بالواجب الاخر فرضاً رمضان مثلاً أو صوماً شرعياً فيه فصدائم نقض والا فلو تناول الصوم الواجب بالنذر لورد اشكال وهو ان ذلك أيضاً حقه الناذر لا حقه الشارع فينبغى أن تجوز النية عنه (قوله ولا يؤثر فيما هو حقه لشارع) اعترض عليه بان التعيين وإن كان يفعله لكن باذن الشارع في ذلك اياه حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى أن يتعدى الى حقه صاحب الشرع أيضاً كما لو عينه بنفسه وأجيب بان اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حقه العبد فلا يتعدى الى حقه (قوله لانا نقول الخ) قيل فيه نساه ما ذكر في السؤال من عدم شرطية الوقت في القسم الثالث وليس كذلك لان الملاحظة في المفهوم لا تقتضى الجزئية بل قد تكون باشرطية فالحق ان الوقت في القسم الثالث شرط أيضاً غير ان

الحق بغيره في أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الاصل في غير رمضان كالفرض في رمضان فتكفي النية في الأكثر وعقوبته وإن مطلق غيره ليس بظلم وكذا الشافعى ذهب الى ذلك وهو الامان في اللغة عالمان بها وأجيب بان ذلك يجوز ان يكون لان

وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبهه الظرف لان أفعاله لا تستغرق أوقانه وبشبهه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الاصح واحدا ولان وقته
 العمر فيكون طرفا حتى ان أتى به بعد العام الاول يكون أداءه بالاتفاق لكن عند أبي يوسف رحمه الله يجب مضيقا لا يجوز تأخيرها عن
 العام الاول وهو لا يصح الاجا واحد فيشبهه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في
 ان الامر المطلق يوجب الفور ٢١٦ أم لا وعند عامة مشايخنا رحمه الله ان الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا

والنقل في غير ذلك وأما الواجبات الاخر فاعلمناها من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو
 من مشروعات الوقت ومنعنا منه انصرفت اليه والافلا يصح الفرض والنذر المعين والنقل بنية من النهار
 بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من المؤقت فهو والحج فان وقته مشكل في الزيادة
 والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك ان وقته يشبهه الظرف من جهة ان
 أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة وبشبهه المعيار من جهة انه لا يصح في عام واحد
 الاصح واحد كالتنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سني العمر وذلك ان وقته العمر وهو فاضل على الواجب
 حتى لو أتى به في العام الثاني كان أداءه بالاتفان لو وقوعه في الوقت الا انه عند أبي يوسف رحمه الله يجب
 مضيقا حتى لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وهو لا يصح الاجا واحد اتفاقا شبهه المعيار من جهة انه لا يصح
 واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله يجوز تأخيرها عن العام الاول بشرط ان لا يفوته فان عاش
 أدى وكان أشهر الحج من كل عام سالما للاداء كجزء الوقت في الصلاة وان مات تعينت الأشهر من العام
 الاول كالتنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما في هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لانه لما تضيق به
 الواجب في العام الاول بحيث لم يجز تأخيرها عنه على قول أبي يوسف تعين ان وقته العام الاول لا يجتمع
 العمر فكيف يكون في العام الثاني أداءه ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد تعين ان وقته جميع
 العمر فكيف يأثم بالموت في العام الثاني قلت حكم أبو يوسف رحمه الله بالتضيق للاحتياط لا لانقطاع
 التوسع بالكلية ولهذا جاز أداءه في العام الثاني وحكم محمد بالتوسع لظواهر الحال في بقاء الانسان
 لا لانقطاع التضيق بالكلية فهذا يأثم بالتأخير لومات في العام الثاني فثبت ان وقته يشبهه كلاما من الظرف
 والمعيار عندهما رحمه الله الا ان الاظهر الرجح في الاعتبار هو المعيار به عند أبي يوسف والظرفية عند
 محمد (قوله احتراز عن الفوات) يعني ان التعيين ههنا ثبت بعرض خوف الموت لانه أمر أصلي فإثر
 التعيين انما يظهر في حرمة التأخير وحصول الاثم لا في انتفاء شرعية النقل بخلاف تعين رضاء للفرض
 فانه أمر أصلي ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره في الاثم وعدم جواز النقل جميعا (قوله لكنه ليس بمعيار)
 لما ذكرنا من ان أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولان أفعال الحج غير مقدرة بالوقت يعني ان كل

بيننا فاستدل بالحج مبتدأة
 فقال محمد لما كان الايمان
 به في العمر أداء اجاغا
 علم ان كل العمر وقته
 كقضاء الصلاة والصوم
 وغيرهما وقال أبو يوسف
 لما وجب عليه لا يسعه
 أن يؤخره لان الحياة الى
 العام القابل مشكوكه حتى
 اذا أدرك القابل زال ذلك
 الشك فقام مقام الاول
 بخلاف قضاء الصلاة
 والصوم فان الحياة الى
 اليوم الثاني غالبية
 فاستوت الايام كلها فان
 قيل لما تعين العام الاول
 ينبغي أن لا يشترع فيه
 النقل قلنا انما عيننا
 احتياطا احتراز عن
 الفوات فظهر ذلك في حق
 الاسم فقط لاني ان يبطل
 اختيار جهة التفصيل
 والاثم) أي لما كان الحج
 فرض العمر كان الاصل
 أن لا يتعين بالعام الاول
 وانما عيننا احتياطا لئلا
 يفوت بوطء سر أمره هذا
 التعيين في الاثم فقط أي
 ان آخر عن العام الاول
 ثم مات ولم يدرك الحج
 كان أعمالا لكن لا يظهر أثر

التعيز في بطلان اختيارها لما اختار جهة التفصيل والاثم بان ادرك الوقفة ولم يتوجه الاسلام بل نوى النقل واحد
 (واذا كان هذا الوقت يشبهه المعيار لكنه ليس بمعيار لما قلنا ولا أن أفعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدور بالوقت فان
 المعيار هو ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا في قوله واذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام بصح وعند
 الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) أي التطوع وعليه حجة الاسلام (من السنة فبعض عليه) أي اذا نوى التطوع فيجب جرح
 به التطوع فبطلت نيته فثبت النية المطلقة وهي كافية (على انه يصح باطلاق النية وبالنية كمن أحرم عنه أمه وهو مغمى عليه

فلما الجرح بقوت الاختيار ولا عبادة بلونه أما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله من احرم عنه سبحانه (بل هو شرط عندنا كالوضوء)

واحد من الوقوف والطواف والسعي والري لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذ لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان فاتت اى فرق بين الدينين فات الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثاني استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى ان مسألة صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بمعيار من غير ان يكون لشبهه بالمعيار من حيث في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي (قوله فصل) في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول نجر الاسلام في بيان الاهلية حيث قال الكفار هل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه اهل لادائها فكان اهلا لوجوبه وعليه وان لم يكن اهلا لتوابع الاخرة لم يكن اهلا لوجوب شئ من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس اسباب اهلية احكام نعيم الاخرة فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجع الفصل بما ذكره خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وانه باثم به ويمكن ان يجاب بان تأخيرها عليه السلام لا شغاله بامر الجروب وتقوية الاسلام وورعها يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى ان يعلم الناس مذاكته فلا يقاس به عليه السلام غيره (قوله ليس كما ينبغي) قال الفاضل الشريف بل ذكره كما ينبغي لانه نصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهه بالمعيار وليس هو ممانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونقيا للمانع (قوله وهو مذكور في آخر اصول نجر الاسلام) طعن في قول المصنف وهو غير مذكور الخ وقد يجاب عنه بان مراد المصنف عدم الذكورة فصلا كما في اصول شمس الاثنية لاعداد الكرم مطبقا (قوله فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى) فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون اسلما اقتضاء ما سياتى من ان السيد لو قال لعبدته تزوج اربعا لثبت الحرية باقتضاء لان الحرية اصل لطلوع الزوج الاربع (قوله وقيل ان ترجع الفصل الخ) اوجب عنه بان الامام الشافعي رحمه الله والعراقيين من الخنافية ذهبوا الى ان الكفار يخاطبون بالعبادة وما مورون بادائها فضع الترجمة بما ذكرنا من ان الخلف فيه ميسر على خلاف آخر وهو انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم صحة الصلاة عن الكافر وهو كافر لا يقتضى عدم وجوب الاداء عليه بان اسلم ثم يؤدى وعلى تقدير التسليم فالخطا لازم على من يقول بالا على من ينقل قوله ويبحث فيه (قوله بل الترجمة الخ) قيل يرد عليه ما يرد

لا يجوز تأخيرها عن العام الاول وانه باثم به ويمكن ان يجاب بان تأخيرها عليه السلام لا شغاله بامر الجروب وتقوية الاسلام وورعها يعلم باعلام الله تعالى انه يعيش الى ان يعلم الناس مذاكته فلا يقاس به عليه السلام غيره (قوله ليس كما ينبغي) قال الفاضل الشريف بل ذكره كما ينبغي لانه نصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهه بالمعيار وليس هو ممانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونقيا للمانع (قوله وهو مذكور في آخر اصول نجر الاسلام) طعن في قول المصنف وهو غير مذكور الخ وقد يجاب عنه بان مراد المصنف عدم الذكورة فصلا كما في اصول شمس الاثنية لاعداد الكرم مطبقا (قوله فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى) فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون اسلما اقتضاء ما سياتى من ان السيد لو قال لعبدته تزوج اربعا لثبت الحرية باقتضاء لان الحرية اصل لطلوع الزوج الاربع (قوله وقيل ان ترجع الفصل الخ) اوجب عنه بان الامام الشافعي رحمه الله والعراقيين من الخنافية ذهبوا الى ان الكفار يخاطبون بالعبادة وما مورون بادائها فضع الترجمة بما ذكرنا من ان الخلف فيه ميسر على خلاف آخر وهو انه هل يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل وبالجملة عدم صحة الصلاة عن الكافر وهو كافر لا يقتضى عدم وجوب الاداء عليه بان اسلم ثم يؤدى وعلى تقدير التسليم فالخطا لازم على من يقول بالا على من ينقل قوله ويبحث فيه (قوله بل الترجمة الخ) قيل يرد عليه ما يرد

مر كفة من اجزاء مختلفة بالنسبة المقارنة ببيعضها لا تكون مقارنة بالاخر بخلاف الصوم قال (فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي) اقول قيل بل ذكره كما ينبغي لانه نصريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شبهه بالمعيار وهو ليس ممانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونقيا للمانع قال (وهو مذكور في اصول نجر الاسلام) اقول مناقشة في قول المصنف وهو غير مذكور في اصول الامام نجر الاسلام لكنه كان اراد عدم الذكورة فصلا كما في اصول شمس الاثنية قال (فلم يصلح ان يجعل شرطا مقتضى) اقول فان ما ثبت بطريق الاقتضاء لا يجوز ان يكون اسلما اقتضاء على ما سياتى من ان السيد اذا قال لعبدته تزوج اربعا لثبت الحرية بذلك لانها اصل لتزوج الاربع لان العبد لا يملك التمتع لانه في الاحكام نصف الحر فلا يكون الاذن بتزوج الاربع مقتضيا للاعتاق لان الاصل لا يثبت باقتضاء الفرع اباه لانه باقى الاسئلة فكذا الايمان اصل للشرائع فلا يصلح ان يجعل شرطا باقتضاء الشرائع اباه

الوصف مشعرا بالعلية والاصل عدم علة اخرى وهذا ليس بالثقة وقد صرح عن محمد بن الحسن والاختصاص نفيه وكفى بهما حجة قال بعض الافاضل لو زعم زاعم الترجيح بان الشافعي فوطبوع سليم وفهم مستقيم وانه عزيز العلم كثير الاتباع فهو معارض محمد بن الحسن بل هو اقدم زمانا منهم ما أشد سابقة وأبلغ علما باعتبارهما وقد ثبت تلمذهما له وفي المتقدم زمانا ما ليس في المتأخر من ادراك صحة الائمة وسلامة القصة ومن ثم استغنى الصدر الاول عن تدوين علم العربية

ووجدت الحاجة في ابل زمانهم اذ في آخره ثم ما زالت تشتد حتى صارت من المهمات وكان ابو عبيد وغيره من ائمة العربية يتخجلون بقوله وذكرا بن السراج ان المبرد سئل عن معنى الغزاة فقال هي الشمس ثم قال كذا (تلويح ثاني) ٢٨ -

قال محمد بن الحسن وعن أبي

من محمد بن الحسن وإذا تكلم بشيء خييل للثان القرآن أنزل بلغته وقال ما أطلع ميمم إلا أن يكون محمد بن الحسن وكتب إليه

قل للذي لم تره عيني من رآه مثله

ومن كان من رآه قد رأى من قبله

العلم ينهي أهله أن يتبعوه أهله

لعله يبذله لا أهله لعله

فهو جدير بأن يقال وإن صغر التأخر الهداة

به كأنه علم في رأسه نار

فإن قيل الميثب أولى من الثاني لأن الوجدان يدل على الوجود قطعاً وعدمه لا يدل على الفقدان إلا

ظناً لعدم الاستقراء التام أجيب بان حاصل

الاستدلال أن وقع تخصيص لفائدة ما فإن

حاصل الظن بانها غير التي عن المسكوت عنه

فذلك والاحتمال على النفي عن المسكوت ومفيد

ذلك اللفظ المنقول عن الواضع أو عن أهل اللغة

أن التخصيص بالوصف أو غيره وضع لذلك ولا

معنى لذلك لا اختلاف في الفهم في ظهور فائدة أخرى وعدمه فكان التخصيص حينئذ وضوحاً

للفائدة مؤيداً بالجهل والاستقراء فيما يفيد وجود استعمال المخصص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في اتفاق الحكماء عن

هل يخاطبون بالتوصل إلى فروع الإيمان وقد يقال إن ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعي لصحة الشيء كالإيمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط في التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صوروا المسئلة في جزئي من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلاتاً للمناظرة (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه أنهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء وأما في حق وجوب الأداء في الدنيا فذهب العراقيين أن الخطاب يقتلهم وإن الأداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رحمه الله وعند طائفة مشايخ ما وراء النهر لا يخاطبون بأداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضي أبو زيد والامام السرخسي وغيره لاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الأداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف

على الأول فإن من لا يخاطب بفروع الإيمان كيف يخاطب بالتوصل إليها (قوله وقد يقال إن ترجمته الخ) فيه بحث لأن ظاهر هذه الترجمة يشعر بان محلبة البحث في المسئلة باقية على الخلاف وليس ذلك بالاجماع إذ لا خلاف في أن مثل الجنب والمحدث ما مور بالصلاة على أن هذا على تقدير صحته آيل إلى ما ذكره المصنف فلا روجه لقبول هذا ورد ذلك (قوله في حق المؤاخذة في الآخرة الخ) قيل من قال بعدم الخطاب في حق وجوب الأداء كيف يقول بالمؤاخذة في الآخرة أجيب بان أصل الوجوب ثابت في حق الكافر إذ هو بالقدرة الممكنة التي تثبت بسلامة الأسباب والآلات فهو وإن كان لم يطالب دينه حتى مات لا يسقط عنه الدين كذا هذا فيؤاخذه في الآخرة فإن قيل ما سبب مؤاخذة الكافر بأصل الوجوب دون المسلم فلما لا شأن بالمؤاخذة في حكم الآخرة متعلقة بوجوب الأداء يمكن الكافر بحصول نفسه باختياره الكفر يخرج عن أهلية المطالبة فإن الكافر من العوارض المكتسبة بخلاف المسلم فإن الذي أوجب عليه الحق هو الذي أخرجه عن أهلية المطالبة فسقطت من جهة صاحب الحق فلا يؤاخذ به في الآخرة فليست هذه الفرق (قوله لأن موجب الأمر اعتقاد اللزوم والأداء) قيل هذا الغماص إذا ورد في حق الكافر أمر صريح بالعبادات وليس كذلك والامما اختلف في كونهم مخاطبين بها وأجيب بأنه يكفي للخلاف فيه ورود الأمر المطلقة كقوله تعالى والله على الناس حج البيت فانه أمر معنوي وإن كان في صور الاخبار فحقيقة الخلاف أنهم هل يدخلون تحت هذه الأوامر أم لا (قوله ما يحتمل السقوط) كالصلاة والصوم فانهم ما يحتملان السقوط بعذر كالكراهة وأما الإيمان فلا يحتمل السقوط

قال (وقد يقال إن ترجمته الخ) أقول فيه بحث وهو أن المتبادر من هذه العبارة أن الغبطة متوجهة فإن دفعت دفعت بالتكليف وليس كذلك لأن الامام الشافعي والعراقيين من الحنفية كاذبوا إلى أن الكفار مخاطبون بالعبادة وما موررون بآدابها وانها وافهم فيه سائر العلماء صلح الترجمة عما ذكرنا فانه أن يكون هذا الخلاف مبنياً على خلاف آخر قال المحقق في شرح المختصر لا يشترط في التكليف بالفعل حصول الشرط الشرعي لذلك الفعل بل يجوز التكليف بالفعل وإن لم يحصل شرط شرعاً خلافاً لاصحاب الرأي وأبي حامد الاسفراييني والمسئلة مفروضة في بعض جزئيات محل النزاع وهو تكليف الكفار بالفروع مع انتفاء شرطها وهو الإيمان حتى يعذب كما يعذب بالإيمان أولادهم يفعلون ذلك ولا أكثر على جوارحه تقر بياللفهم وتسهيلاتاً للمناظرة قال (متعلق بالعبادات خاصة الخ) أقول يدل عليه إعادة الجار في قوله بالعبادات قال (ومعناه أنهم يؤاخذون الخ) أقول لما كان قول المصنف بالعبادات في حق المؤاخذة في الآخرة بعد قوله لا خلاف مشعر بان المؤاخذة بترك الأداء في الدنيا متفق عليها كالمؤاخذة بترك الاعتقاد ولم يكن كذلك للاختلاف

في معنى ذلك لا اختلاف في الفهم في ظهور فائدة أخرى وعدمه فكان التخصيص حينئذ وضوحاً للفائدة مؤيداً بالجهل والاستقراء فيما يفيد وجود استعمال المخصص في حكمه عن غيره من المسكوت ولا كلام في اتفاق الحكماء عن

لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجنعا اما العبادات فهم مخاطبون بها في حق
المؤاخذه في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نل من

المسلمين ولم نل نظم المسكين

في حق وجوب الاداء
في الدنيا يختلف فيه كما
ذكرنا في المتن وهو قوله (أما
في حق وجوب الاداء
فكذا عند العراقيين
مسن مشايخنا لانه لو لم
يجب لا يؤخذون على
تركها ولان الكفر
لا يصلح محققا ولا يضر
كوتها غير معتد بها مع
الكفر) جواب اشكال
وهو ان العبادات لما لم
يكن معتد بها مع الكفر
لا يكون في وجوب الاداء
فائدة فاجاب بان هذا
لا يضر (لانه يجب عليه
بشرط الايمان كالجنب
يجب عليه الصلاة بشرط
الطهارة لا عند مشايخ
ديارنا) يتعلق بقوله فكذا
عند العراقيين (لقوله
عليه السلام ادعهم الى
شهادة أن لا اله الا الله
فانهم ان أجابوا فاعلمهم ان
الله فرض عليهم خمس
صلوات) الحديث يفهم منه
ان فرضية الصلوات الخمس
مختصة بتقدير الاجابة
فعلى تقدير عدم الاجابة
لا يفرض اما عند القائلين
بان التعليق بشرط
يدل على نفي الحكم عند
عدم الشرط فظاهر
وأما عندنا فعدم
الدليل على ان فرضية

في اثمهم هل يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا
ذكره في الميزان وهو الموافق لما ذكر في اصول الشافعية من ان تكليفهم بالبروع اغما هو انعقد عليهم
بتركها كما يعذبون بترك الاسول فظهر ان محل الخلاف هو الوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال
بعد الاتفاق على المؤاخذه بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نل من
المسلمين ولم نل نظم المسكين) آورد الآية دليلا على اثم مخاطبون بالعبادة في حق المؤاخذه في الآخرة
على ما هو المتفق وقد تبين ان محل الاتفاق ليس هو المؤاخذه في الآخرة على ترك الاعمال بل على
ترك اعتقاد الوجوب فالآية تعدد للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذه على ترك الاعمال ايضا ولذا اجاب
هذه الفرق الثلاثة بان المراد لم نل من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد
ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة في الآية بل واز ان يكونوا كاذبين في اضافة العذاب الى ترك
الصلاة وان كان لا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما في قوله تعالى والله بنامنا كنا مشركين ما كنا نعمل من
سوء ونحذو ذلك أو يكون الاخبار عن المرئيين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم فلنا الاجماع على ان المراد
نصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان في الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا
كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمهرمون عام لا يخصص له المرئيين
(قوله وأما عندنا فعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة دليل
عليها مع ان المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لانفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لتبيل الثواب)

أسلافنا مطبون بارائه وقال قوم هم مكلفون بالتواهي لانهم ابق بالعقوبات الزاجره دون الاوامر
(قوله فالآية تشمل الخ) العبارة في عامة النص بالفقهاء ولا يخفى ان الظاهر والواو فليتناه الى (قوله ورد بانه
مجاز فلا يثبت الا بدليل) قيل قد نقله منس الاثمة عن ائمة التفسير وكفى به حجة (قوله كما في قوله تعالى
والله بنامنا كنا مشركين) الظاهر ان التمثيل لترك التكذيب لانفسه بقدر ينه قوه في الجواب وترك
التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما في الآيات المذكورة فقيمه بحيث لانهم كذبوا بشو له
تعالى بعد هذه الآية انظر كيف كذبوا على انفسهم (قوله أو يكون الاخبار عن المرئيين) فيكون
معنى الآية لم يبق كائن من المسلمين (قوله وهو ممنوع فان العمومات الواردة في فرضية الصلاة)
متلا واردة في فرضيتها على المؤمنين دون الكفار والام يقع خلافه وبالجملة الكلام في ان تلك العمومات
هل هي متناولة للكفار أم لا (قوله لانفس الفرضية) فيه بحث وهو ان الفرضية اذا كانت ثابتة قبل

في حق وجوب الاداء في الدنيا بين التعرير مراد المصنف بقوله ومعناه الخ فان قيل قوله لان موجب الامر
اعتقاد الارزوم والاداء انما يصح اذا ورد في حق الكفار أمر صريح بالعبادات وليس كذلك والالما يختلف
في كونهم مخاطبين بها فلتا يكتفى للخلاف فيه ورود الاوامر المطلقة كقوله تعالى والله على التماس حج البيت
مثلا فانه أمر معني وان كان في صورة الاخبار فحقيقة الخلاف انهم يدخلون تحت هذه الاوامر أم لا
هكذا ينبغي ان يعلم هذا المقام والله الهادي الى تبييض المراد قال (فالاية تشمل للقائلين بالوجوب الخ)
أقول فان قيل لا وجه اتصافهم بها على ذلك المطلوب ولا للجواب عنه بما ذكر لان الظاهر لم نل من جملة
المؤمنين فانهم المصلون فلما عينه قواهم ولم نل نظم المسكين حيث لم يقولوا ولم نل من المطهرين ولو كان
مرادهم ذلك لقالوا كذلك قال (ولا يجب على الله تكذيبهم كما في قوله تعالى الخ) أقول يرد عليه انه كان لم
يلاحظ تكذيبهم في آخر الآية بقوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم لا يقال هو مثال للتكذيب

لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لتبيل الثواب) كما قرأه اهلنا

المسكوت وانما العراعى انه مدلول المقطع ومضاد ادعاه والاصل او العلم من خارج ولا شئ ان الاستفراء لا يقيد كونه مدلول المقطع ولهذا

وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ وتظهير ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند البأس لانه غير مفيد فكذا ههنا (ان علماءنا بنصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من

مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المراد اذا أسلم لا يلزمه قضاء صلوات الردة خلافا للشافعي فدل على ان المراد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى في أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الاداء عندنا خلافا له بناء على ان الخطاب بعدم بالردة

أوجب بانه لتبيل الثواب على تقدير الايمان به ولا يستحق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان يؤمنوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه والثواب والافاقعاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعني الايمان وأيضاً منقوض بالامر بالايمان فانه أيضاً لتبيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطاً لبعثه بالوجوب الفروع ألا يرى ان السيد اذا قال لعبيده تزوج أو بعا لا يثبت الحرمة بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع (قوله وليس في سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثاني

الشرط وهو الاجابة ينبغي ان يثبت الاعلام أيضاً قبله لئلا يلزم تكليف العاقل فلامعنى لتعقيبه الاجابة وبالجملة عدم الاعلام على تقدير عدم الاجابة مستلزم عدم الفرضية لان اعلام الفرض فرض للفني عليه السلام (قوله بتحصيل شرائطه والثواب) فيه بحث لان الخطاب الذي هو سبب وجوب الاداء انما يتوجه عليهم حينئذ عند عدم امكان وقوع الاداء لما عرفت من ان الاداء اذا لم يتصل بجزء من الوقت انتقل من السببية الى الجزاء الاخير الذي يتضح عن الاداء خلافاً لفروهم حينئذ ليسوا بقادرين على تحصيل شرائطه فكيف يقال انه يثبت ان حصل الشرائط ومعالم انه لا وجه للفرض المحض والجواب انه اذا ضاع الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بطلب بالاداء اجماعاً حتى لو أخر عنه بأثم لكن السببية لا تنتقل من ذلك الجزء عند زوال ما بعده من الاجزاء اذ لو انتقلت والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما لا يطاق ونحن نقول بالاتصال لان المطلوب تحقق الوجوب في الزمة فيلزم القضاء لا الاداء فلا يؤدي الى ما ذكر (قوله وأيضاً منقوض بالايمان) قال الفاضل الشريف أوجب عن هذا النقض بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان واذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلاً لتبيل الثواب بذهاب الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلاً لتبيل الثواب بمجرد حصول العبادة ما لم يترك الكفر (قوله فكيف يثبت شرطاً) أي كيف يثبت وجوبه شرطاً ليطابق قوله في الجواب بل يثبت وجوب الايمان (قوله لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) قال الفاضل الشريف فيكون ثبوت الوجوب بالعبادة بالاقضاء ولا يخفى ان هذا لا يبنى الاقتضاء بل الحق أن يقال يثبت الوجوب بالعبادة والاقتضاء ولا فساد لهم لولم تكن العبادة لزم الهدور انتهى ويمكن أن يقال معنى

نفاه الثقات مع ظهور مواد الاستعمال عندهم والمراد ان فاسدوى حال التني والاثبات (قوله فجعلوا موجبات التخصيص الخ) فان قيل بل قد قالوا في آخر ذكر هذه الشرائط أو غير ذلك مما يقضى بتخصيص المنطوق بالذكر فعلم ان الشرط ان لا يظهر لتخصيص فائدة أخرى قلنا جهورهم حصروا موجبات التخصيص على الاربعة وانما زاد ما زيد ابن الحاجب ومن تابعه لما رفقوا على ومن الامر وضعت المطلب فاعتراضات المصنف رحمه الله واردة عليهم لا محالة ثم هل يصح هذه

لان قوه الا في ترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلاً بكدبه كما في الآيات المذكورة يتأني ذلك قال (وأيضاً منقوض بالامر بالايمان الخ) أقول رده هذا بان الايمان ضد الكفر فلا يجتمعان اذا جاء الحق زهق الباطل فيصير أهلاً للثواب بمجرد زوال الكفر بخلاف العبادة فانها ليست منافية للكفر فلا يصير الكافر أهلاً للثواب بمجرد حصول العبادات ما لم يترك الكفر قال (قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان الخ) أقول فان قيل الجواب لا يطابق السؤال لان رأس الطاعات وأساس العبادات المذكور في السؤال انما هو نفس الايمان ووجوده ولذا قال فكيف يثبت شرطاً بازجاع الضمير الى الايمان والمذكور في الجواب وجوب الايمان لا وجوده قلنا اذا كان الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف لا يثبت نفسه في ضمن الناعات فكذا لا يثبت وجوبه في ضمن وجوبها ومعنى قوله فكيف يثبت شرطاً الخ فكيف يثبت وجوبه شرطاً لبعثه بالوجوب الفروع قال (لانه يثبت في ضمن الامر بالفروع) أقول بمعنى ان وجوب الايمان يثبت ابتداءً باوامر مستقلة وبعد ذلك يفهم في ضمن الامر بالفروع ولا يلزم منه ثبوت به للفرق الظاهر بين ثبوت شئ بلفظ وبين افهامه منه فتدبر فان من عقل عن الفرق بينهما قال لا يخفى ان

الفرق بين الزيادة والنظر يفيد انها غير صحيحة لانه حينئذ يتوقف على عدم فائدة أخرى وهي مجهولة أبداً ولا شئ من اللغة كذلك ضرورة (قوله لا يوجد دون الخ) لان هذه الارصاف الثلاثة ذائبة له وهو ظاهر فلا يردان الا اذا

وهي ماضية كانت بناء عليه (أي على الخطاب) فإذا علم الخطاب عدم صحة ماضى فبطل ذلك الأداء فإذا أسلم في الوقت وجب ابتداء
وعنده الخطاب باق فلا يبطل الأداء والبعض فرعوا الخلاف على أن الشرائع ٣٢١ ليست من الإيمان عندنا بخلافها

له وهم مخاطبون بالإيمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لأنهم غير داخلين في الإيمان ويخاطبون عندهم لكونهم آمنوا بالإيمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الأول بقوله (لأنه انحسرت القضاء عندنا بقوله تعالى ان

ينتهوا به فلهم ما قد سلف) فسقط القضاء عندنا ليدل على أن الشرع غير مخاطب بهم يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا بالآية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله (ولان المؤدى انما يبطل لقوله تعالى ومن يكفر بالآيمان فقط حبس عمله فاذا أسلم في الوقت يجب لا يجازله) أي فاذا حبس العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولأنهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع أنها ليست من

للفريق الأول يعني ان سقوط الخطاب بالأداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتعقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادات وأما الجواب عن تمسكهم الأول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب في حق وجوب الأداء في الدنيا أو لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله وصحة ماضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف ذاك العصب انما تنبئ على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والأداء عند الشافعي رحمه الله انما هو لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالإيمان الآية) هو عند الشافعي محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهي مسألة حل المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناها أنهم لا يخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعي رحمه الله بل هو لتعقيق ان الخلاف ليس مبيحا على الخلاف في كون العبادات من الإيمان (قوله والاستدلال الصحيح) لا يقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا به فلهم ما قد سلف لاننا نقول هذا في السبآت ونذكر

كلام الشارح لانه ثبت في ضمن الامر بالفسر وع فقط بل ثبت استقلا لا بضافي قول الشارح الى ما قاله الشريف (قوله بل لتعقيق معنى العقوبة) قال الفاضل الشريف لا يخفى ان استحقاقهم العقاب بترك الأداء أقوى وأبلغ من اخراجهم عن أهلية الثواب وتمثيل المصنف المريض سقيم لان أسوأ حال المريض أن يموت فترك المداواة في حقه تغليظ ليس فوقه شيء وأما الكافر فلا تنأى له مراتب عذابه (قوله وأما الجواب) قال الفاضل الشريف هذا الجواب ليس بصحيح اذ ليس المراد بالواجب الا ما يؤخذ على تركه فالمؤاخذة ملزوم للوجوب وقوله في الجواب الثاني بل هو عين النزاع بتأدي على فساد هذا الجواب بل الجواب هو الثاني انتهى وقوله في الجواب الثاني بناء على ان العبادة في قوله أولنا نسلم أو العاطفة فثبتت يكون مما لا هذا الجواب منع بطلان الثاني كان ما آل الجواب الأول منع الملازمة ووقع في بعض النسخ بدل أو اذا التعليلية ولا يخفى ما فيه من الركاكة لان أول الكلام صريح في منع الاستلزام والتعليل المذكور لا يصح تعليله (قوله أولنا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة) قيل لا وجه لهذا المنع لانه لا يظاهر الآية الكريمة على ذلك وبهذا يدفع الحصر المستفاد من قوله وانما المؤاخذة على انه مخالف لقوله سابقا والآية الكريمة غرسا للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الأعمال أيضا (قوله لسقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى) أي أداء المصلحة للصلاة مثلا وانما هو لاجل أن يسقط عنه تعلق الخطاب لا يكون سقوطه مناقيا لصحة الأداء عند ولا يكون الخطاب باقيا بعد الأداء في الصلاة المذكورة (قوله بل هو لتعقيق ان الخلاف الخ) فيه نظر لان هذا التعقيق لا يتوقف على ما ذكره عندنا فكان الأول عدم ذكره لانه لا يمه تحقيق الخلاف فبما ذكره جريا على العادة في مثله (قول المصنف) فقوله لهم اهم مخاطبون بالإيمان فقط ممنوع) هذا انما يريد اذا كان مراد القائل وهم مخاطبون بالإيمان فقط انهم غير مخاطبين بمساواة مطلقا وليس كذلك بل معناها هم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير (قوله لاننا نقول هذا في السبآت) قيل هذا الجواب غير مرضي لان

هذا لا يبنى الاقتضاء بل الحق أن يقال ثبت الوجوب بالعبادة والاقتضاء ولا فساد فيه نعم لو لم تكن العبادة لازم للحدوث (قوله وأما الجواب عن تمسكهم الأول) أقول فيه بحث لان المؤاخذة تستلزم في حق الوجوب الادائي في الدنيا (قوله أولنا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة) مكابرة لانه لا يصرح الآية عليه كما مر فلا وجه للنزاع فيه وقوله انما المؤاخذة الخ غير صحيح أما أولا فان الحصر المستفاد من انما مخالف لقوله سابقا

موضوعه ناشئ من حيث هو لا لا عيان الخارجية

فالجسم يتناول الموجود في الخارج والذهن ويجوز أن يكون هذه الاوصاف من لوازم وجوده الخارجي فوسفه بها المتفصيص وافادة ان المستكون أي الموجود في الذهن غير متميز وهو صحيح لان التعيين من لوازم الوجود الخارجي كما ان الكلية من لوازم الوجود

الايمن فقولهم انهم مخاطبون بالايمن فقط ممنوع) ثم لما اُبطل الاستدلالات المذكورة يقال (والاستدلال الصحيح على مذهبنان
من نذر بصوم شهر ثم اراد ثم أسلم لا يجب عليه) فلم ان الردة تبطل وجوب أداء العبادات

• (فصل في النهي اما من الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات ما لها وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيًا وانما بان الايجاب والقبول موجودان حيا ومع هذا الوجود الحسي له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حيا يرتبطان ارتباطا حكما فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثره فذلك المعنى هو البيع - حتى اذا وجد الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجد مع الخبار يحكم الشرع بوجود البيع بالاتراب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعي

الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهي هو قول القائل لا تفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن فعل استعلاء والخلاف في انه حقيقته في التحريم أو الكراهة أو في ما اشتركا لفظيا أو معنويا كما سبق في الامر ثم النهي المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقادهم اما ان يكون نهيًا عن فعل حسي أو شرعي وكل منهما اما ان يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على ان القبح لعينه أو لغيره فالقصد بيان حكم المطلق وفسر الشرعي بما يتوقف تحققه على الشرع والحسي بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقد

القضاء سقط عن المرتب هذه الآية والقضاء نفسه ليس سببه وان كان في تأخير الاداء عن الوقت ثم فالجواب الصحيح انه ليس مما سلف لان الشهران والصوم ممكن فليس سقوطه عنه الا بارتفاع الوجوب عنه بالردة فاذا رفع الكفر الطارئ ما وجب عليه قبله فلان يرفع وجوب أداء ما لم يجب عليه اولى (قوله وقد يقال ان النذر الخ) قيل والجواب ان الباطل من حيث هو عمل مقرر وثابه فيه الخير والتكلم به فلا يلزم منه سقوط المنذور عنه وايضا احباط الردة النذر من حيث هو عمل مقرر لما فيها العمل فكيف يتوجه الخطاب به معها فتوجه ان الآية لما دللت على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وايوفوا نذورا هم دلت على عدم الخطاب بالسائر الشرائع اذا قائل بالفصل وبذلك يجب عنه انه لا يلزم من عدم الخطاب بالردة عدمه بالكفر الاصلى ويمكن أن يجب بمنع دلالة الآية الكريمة أعني قوله تعالى فقد حبط عمله على عدم مخاطبة بايجاب النذر بل على مخاطبة باحباطه (قوله هو قول القائل) يحتمل أن يكون القول على المعنى المصدري وان يكون بمعنى المقول كما سبق في الامر هذه المعاني هي المعاني الاطلاقية للنهي وأما معناه اللغوي فهو المنع ومنه النهية للعقل (قوله أو طلب كف الخ) اشارة الى ان المطلوب بالنهي هو طلب الكف عن الفعل لا عدم الفعل لانه مسفر من الازل فلا يكون مقدورا للمخاطب فكيف يتصور طلبه منه وقيل بل هو عدم الفعل كما هو الظاهر والعدم وان لم يكن مقدورا باعتبار تخصيصه مقدورا باعتبار ابقائه على ما كان بان لا يشتغل بالفعل وباعتبار ان الله عما كان عليه بان يشتغل به ويرى استمرار عدمه ثم المراد من الكف في تعريف النهي الكف الصبغي فلا يرد كفا عن الزنا معا وقد سبق التفصيل في باب الامر فليتنبط منه حال النهي (قوله بما يتوقف تحققه على اشراع والحسي بخلافه) قال في فصول البدائع الحسيات هي ما لا يتوقف تحققه على الشرع وعلامته صحة الاطلاق لغوي عليه على انه حقيقة والشرعيات ما يزيد في حقيقته واركاه أشياء شرطا كانت غير معتبرة لغويا به

والآية تسمى للقائلين بالوجوب في حسي المؤخذة على ترك الاعمال ايضا وأما تانيا فلان صرف المؤخذة اعتقاد لوجوب مجاز فلا يثبت الا بدليل كما مر ولعل المصنف انما لم يتعرض لجوابه لصعوبته وقد وقع في بعض النسخ ادان سلم بحرف العطف حتى اعترض بعضهم بناء على انه جواب آخر وهو سهو وفي بعضها أو لا ثم المؤخذة وهو تحصيل قال (المصنف فقوله انهم مخاطبون بالايمن فقط ممنوع) أقول يرد عليه ان المنع انما يتوجه اذا كان حاد القائل وهم مخاطبون بالايمن فقط انهم غير مخاطبين بما سواه مطلقا وان كان عبادة أو عقوبة أو عامه وليس كذلك بل معناه اسم غير مخاطبين بالعبادات لان المراد بالشرائع ههنا هو العبادات لا غير لما قال شمس اللغة وعندنا الشرائع ليست من نفس الايمان وهم مخاطبون بالايمن فلا يخاطبون بأداء الشرائع التي بنى على الايمان ما لم يكونوا يؤمنون قال

في هذا المبحث يدل على ذلك لانه استدلوا عليه بلزوم الترتيب بلا مرجح في التخصيص باد كره على معنى مخصوصا ان تخصصه هذه الصفة بالذود غيرهما من الصفات أو تخصصه بها بالذود تركه ترجيح بلا مرجح ومن المعلوم ان انتفاء قصر

(فيقتضى القبح لعينه اتفاقا لا بدليل أن النهي لشيء غيره فهو أن كان وصفا كالاول لان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وأما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح وبشرع باسسه الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم ان النهي يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء لعينه لان النهي يثبت القبح فان كان النهي عن المحسبات يقتضى القبح لعينه ٢٢٣ لان الاصل ان يكون عين النهي عنه فبيها لا غيره

فقتضى القبح لعينه اما القبح جميع اجزائه او بعض اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه فاذا كان الاصل ان يكون فبيها لعينه لا يصرف عنه الا ان دل الدليل على ان النهي عنه لغيره فحينئذ يكون فبيها لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول اي يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره

مخصوصا يتوقف على شرائط و يترتب عليه احكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك في المحسبات ايضا وصف كون الزنا والشرب معصية لا يتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه المحسبي يتحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو اتقى بعضها لم يجزه الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحقيقه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بجعل وان وجد الفعل المحسبي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب شرعي والا محسبي (قوله فيقتضى القبح لعينه) أشار بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون فبيها فنهي الله تعالى عنه لان النهي يوجب فعله كاهور أي الاشعري والحاصل ان النهي عن الفعل المحسبي يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أي لذاته وجزئه وبواسطة القرينة يحمل على القبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا فانما بالنهي عنه فهو بمنزلة القبح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهي عن الفعل الشرعي يحمل عند الاطلاق على القبح لغيره وبواسطة القرينة على القبح لعينه وقال الشافعي رحمه الله بالعكس وغرزة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالجواب ان الشارع وضع بعض أفعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للتوابع والبيع للمالك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فهل ينفي تلك المواضع ذلك الوضع الشرعي حتى يكون الصوم في يوم العبد مناظر التوابع والبيع الفاسد لسبب المالك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فنحكم بارتفاع الوضع جعل النهي فبيها لعينه ومن لا فلا تتناهي الوضع الشرعي والقبح الذاتي ثم الفعل الشرعي المنهى عنه ان دل دليل على ان فعله لعينه فباطل وان دل على أنه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند أبي حنيفة رحمه الله وباطل عند الشافعي رحمه الله وان لم يدل الدليل على ان فعله لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعي رحمه الله حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند أبي حنيفة

يتضح الفرق بين مثل الفعل والصلاة (قوله أي لذاته أو جزئه) في هذا التفسير بحث يستفاد مما ذكره القائل في حيث قال واعلم انهم لا يعنون بقولهم انه قبح لعينه ان ذلك الفعل قبح من حيث ذاته لما عرفت ان حسن الفعل وقبحه بلهات يقع عليهما بل المراد منه ان عين الفعل الذي اضيف اليه النهي قبح وان كان ذلك بمعنى زائد على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان عينها قبيحة باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة فان قلت لما لم ينعذر المعنى المتقبح من حيث هو متفح عن الفعل اعطى حكم الذات فقبل للقبح الناشئ منه قبح ذاتي قلت لو سلم صحته فحينئذ لا يحتاج الى قوله أو جزئه (قوله بمنزلة القبح لعينه) في انه لا يترتب عليه الاحكام وهذا في المحسبات بخلاف النهي في الشرعيات فان القبح فيها اذا كان لوصف لازم لا يلحق بالقبح لعينه بل يترتب عليه الاحكام وأما القبح مجاورا فترتب عليه الاحكام فيها لكنه حرام في الاولى مكروه في الثانية (قوله بنافي الوضع الشرعي والقبح الذاتي) لا يخفى ان الثاني انما هو بين القبح والوضع الشرعي للعسن لا مطلقا فكاه أراد ذلك أو بنى الكلام على ان

وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باسسه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبح لعينه باطل اتفاقا وانما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا صحة لها) أي للشرعيات (شراعا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنه اذا دلت درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضى القبح وهو بنافي المشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعي في أمرين أولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عندنا وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باسسه وثانيهما انه اذا وجدت

الفرقة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفاً فانه باطل عند الشافعي رحمه الله وعندنا يكون صحبها باصله لا بوصفه
 ونسبها فاسد وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسبب هذا الخلاف في هذا الفصل والدليل ان المذكور ان في المتن يدلان على
 مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلاً (قلنا حقيقة النهى فوجب كون النهى عنه ممكنة في باب الامتناع عنه ويعاقب
 بفعله والنهى عن المستقبل عبث) هذا هو الدليل المشهور ولا يحتاجنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد ورد المصنف عليهم
 ان امكان النهى عنه بالمعنى اللغوي كاف ولا سلم انه يجب ان يكون ممكن بالمعنى الشرعي فاجبت عن هذا بقولي (فامكانه اما بحسب المعنى
 الشرعي او اللغوي والثاني باطل ٢٢٤ لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهى لاجلها حتى لو اوجب يكون

النهى عن الحيات ولا
 نزاع فيه فتعين الاول
 بتحقيقه انه اذا نهى عن
 بيع درهم بدرهمين
 فهنا امران احدهما امر
 لغوي من غير المعنى
 الشرعي الذي ذكرناه
 وهو قوله - ما بعث
 واشترت وهذا امر
 حسي والثاني هذا القول
 مع المعنى الشرعي المذكور
 وهذا هو البيع الشرعي
 فان كان النهى عن الامر
 الاول يكون النهى عن
 الحيات وحيث ان كانت
 المفسدة التي نهى لاجلها
 في نفس هذا القول من
 حيث هو القول فلا نزاع
 في كونه باطلاً لكن الواقع
 ليس هذا القسم لان
 المفسدة ليست في نفس
 هذا القول وهو بعث
 هذا الدرهم بدرهمين
 وان كانت المفسدة في غير
 هذا القول الحسي لا يكون
 هذا القول قبيحاً عينه
 كقوله تعالى ولا تقربوهن
 حتى يظهور وان كان النهى عن الامر الثاني يجب امكانه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهى للقبح
 لذاته او لجزئه لان ذلك يتنافى مع وجوده شرعاً فيكون القبح اسماً خارجياً وايضا اذا اجتمع الموضوع له افعلة وشرطاً لا بد من حمل اللفظ
 على الموضوع له الشرعي فيصعب الامكان بالمعنى الشرعي فان قيل النهى عن البيع مثل الالبس الا عن التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي
 فلا قدرة للبعد عليه فكيف يصح النهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الامل مضافاً
 الى المحل يوجب اشاء البيع الشرعي فطعمها القدرة حاصلة على اشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافاً الى المحل الصالح
 له واذا كان المعنى الشرعي مقدوراً بامتناعه ان يكون منها ما عمنه ثم يتبعه هذا النهى يكون التكلم باللفظ منها ما عمنه لانه ان تكلم به ثبت به ما هو

رجه الله يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لو صفه (قوله قلنا حقيقة النهى)
 اصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله في باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبي عليه
 السلام نهى عن صوم يوم التصرفات انما يتكلمون او عما لا يتكلمون والنهى لا يتكلمون لغو لا يقال
 للاعنى لا يتصور ولا دعى لا نظرو وتحقيقه ان النهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو اقدم
 عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب وبين ان يكف عن الفعل فينتاب
 بامتناعه بخلاف الفصح فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعاً كالتوجه الى بيت المقدس وحل
 الاخوات رد كرا الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع في الاوامر مستعملة في
 المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فبقي على اصل الوضع
 من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تسكروا ما تكلموا به من قوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة ايام
 اقرانك فانه في معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار المعنى كاف في النهى ولا سلم احتياجه الى

الوضع الشرعي حكم مقصود يستلزم الحسن (قوله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل) فيه بحث اذ يلزم
 على تقدير انتفاء الفساد بالوصف تحقق الصحة بحسب حيث لا واسطة فيكون الفعل المذكور صحباً باصله
 ووصفه فلا معنى للنهى مع ان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فالصواب ان يقال لكن يفسد
 بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لعينه وهو الموافق لقول المصنف وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة
 والمشرعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه فليتنامل (قوله متصور الوجود) أى
 وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعنى في الامر وجوب تصور الامتناع في المستقبل ولهذا
 قال بحيث اذا اقدم عليه لوجد (قوله فبقي على اصل الوضع من المعاني اللغوية) قال الفاضل الشريف
 فعلى هذا يلزم ان لا يجوز تكلم من نية الاب نظر الى ان النهى محمول على المعاني اللغوية وهو خلاف
 مذهبه كما انتهى يعني ان الشكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من الشافعية فيلزم ان لا يجوز الخ وورد
 ايضا على الغزالي انه لو اشد حية او عدم اشتهاء او عدم طعام لا يكون مرة كبا المنهى عنه بالانفاني مع
 (وتحقيقه ان النهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود) أقول فان قيل ان اريد بوجوب التصور
 وجوبه قبل النهى فسلم لكنه لا يفسد لجزءه ان يمنع بعده ولا يعد عينا نظرا الى الامكان السابق وان
 اريد بوجوبه بعده فممنوع لا بد له من دليل قلنا المراد وقت الانتهاء عن الفعل وهو المستقبل كما ان المعنى
 في الامر وجوب تصور الامتناع في المستقبل ولهذا قال بحيث لو اقدم عليه لوجد الخ قال (فبقي على
 اصل الوضع من المعاني اللغوية) أقول اعترض عليه بان الشكاح في اللغة الوطء والامام الغزالي من

المنهي عنه وهو الاشارة فاذا انكلم ثبت المعنى الموضوع له وهو الاشارة الشرعية ونظيره الطلاق في حالة الحيض

العام لا يوجب ذلك واشتراطهم ان لا يكون الوصف خارجا عن العادة أو

السؤال أو لحادثه يدل على ان

المراد ليس هو القصر على ان عدم القصر فيما جاء للمدح والذم بمنوع عاقبته انه لا يكون مقصودا (قوله أمس البار) في كتب اللغة انه معرفة بمعنى على الكسر فلذا صح توصيفه بالمعرفة (تسوية ما من دابة في الارض الا على الله رزقا وبه يعلم مستقرها ومستودعها كل في كتاب مبين وأورد في التلويح آية سورة الانعام وهي قوله تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا اتم أمنا لكم وقال في الكشاف معنى زيادة في الارض ويطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل وما من دابة قط في جميع الارضين السبع وما من طائر قط في جوار السماء من جميع ما يطير الا اتم أمنا لكم محفوظة أحوالها غير مهمل أمرها يعني ان النكوة في سياق لتنفيد العموم لكن يجوز ان يراد دواب أرض

امكان المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان المانع انما نهيت عما سماه الشرع وهو ما وسلاة لان نفس الامسالك والمدعا والمصنف رحمه الله فصل الكلام بعض التفصيل ومآول الرد في البيع الذي معناه المغوى قريب من معناه الشرعي وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بما مر من بفعل العبد وبالطلاق الشرع في المنهي امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكان تصور الفعل من العبد بان على حاله فيصح النهي بناء عليه مثلا العبد ما مور بالاصوة واپس في وسعه الا الامسالك مع النية في النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع في يوم الضر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعتراض عايبه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيجمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون

تحقق الامسالك المغوى فعمل ان المنهي عنه هو الامسالك الشرعي كما ذكره الشارح وأما ما يقال لو كان المنهي عنه المعنى المغوى فلا نهى اذن عن الصوم الشرعي فيبقى ثابتا فليس اشئ لان الشرعي يستلزم العموم والنهي عن اللازم يستلزم النهي عن المسلوب (قوله وهو انقطع الخ) قيل وأيضا الظاهر كل فعل منهي عنه اغنا باعتبار مكانه بالنظر الى ما ينسب اليه حسا أو عقلا أو شرطا (قوله عما سماه الشرع صوما وسلاة) قال الفاضل الشريف برده عليه ان النهي عن الشرعيات يقتضى المشروعية فيبغى ان تكون الصلاة مشروعة للعا نض في هذه الايام لم يقل به أحد وقد يجاب عنه بان ذلك الاقتضاء فيما اذا لم يدل دليل على ان النهي عن الفعل الشرعي ليقصه لعينه أو لغيره والصلاة في حالة الحيض ليست كذلك بل مما دل الدليل على ان قبها العينها لان اشتراط الطهارة عن الحيض وغيرها في الصلاة مثلا ثبت بنص على وفوق القياس (قوله رذ كر صاحب القواطع) هو ابو المظفر السمعي من أصحاب الشافعي وحاصل ما ذكره ان النهي راجع الى الفعل المنصور حسا لا شرطا ولا يحتاج الى امكانه الشرعي كما ادعاه الحنفية (قوله واعترض عليه الخ) حاصل الاعتراض انما لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه معى بالاسم الشرعي حقيقته فان الصوم مثلا اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فيدون اعتبار الشرع لا يسمي صوما حقيقته فكان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقته والنهي ورد عن مطلق الصوم

الشاعية فيلزم ان لا يجوز نكاح فريته الاب وهو خلاف مذهبه قال (وجوابه ظاهرا الخ) أقول هذا الجواب يدفع قول الامام العراقي انكته يقتضى كون الصلاة مشروعة للعا نض في هذه الايام عندئذ لانها من الافعال الشرعية كذا قيل وهو مدفوع لان هذا الاقتضاء اغايبته اذ لم يوجد ما يشهد عدم المشروعية أصلا وعدمها عدم الشرط وهو الطهارة كما انه في بيع المضامين والملاقيع عدم الركن قال (وجوابه ظاهرا الخ) أقول الاحسن في الجواب ان يقال ان كل فعل منهي عنه فاعنا يعتبر امكانه بالنظر الى ما ينسب اليه من الحسن والفعل والشرع مثلا اذا نهى الانسان عن الطيران فاعنا بعد لغوا لا متناع صدور عنه حسا وكذا اذا نهى عن احاطة عقلة للامور غير المتسامية المفضلة فاعنا بعد لغوا لا متناع عقلا نظهر ان الفعل الشرعي اذا نهى عنه فان كان متمشرا شرعا في المستقبل عد دعبا فوجب ان يكون متصورا لوجود في المستقبل لتلا بعربنا قال (وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل الخ) أقول ماضيه ان النهي راجع الى الفعل المنصور حسا لا شرعا قال (واعترض عليه الخ) أقول يعني لا نسلم ان فعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمي بالاسم الشرعي حقيقته فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فيدون اعتبار الشرع لا يسمي صوما حقيقته الا يرى ان الامسالك في الليل لا يسمي صوما حقيقته وان وجدت اليه لعدم الشرع اياه وان كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقته

واحدة ويطير جوارا احد فيكون استغرا فاعرفيا فاذا شفع بذكر وصف نسبة الى جميع دواب أى أرض كانت ويطير رأى جو كانت على السوا فهو زيادة التعميم والاحاطة (قوله لعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة) قيل

عليه هذا بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان التكررة المنقبة لا يجامع من الاستغرافية قطعية في العموم والاستغراق
أهل العربية وقول صاحب المفتاح ان ذكر الوصف لبيان ان المقصود

من لفظ دابة وتلفظ طائر
انما هو الى الجنسين والى
تقريرهما ورد بان مراد
المصنف لبس هوداية
مخصوصة تخصصية بل
دابة مخصوصة نوعية
كالفرس والجارو وهو
ظاهر وعين مفاد المفتاح
والقول بان معنى قوله ان
اسم الجنس حامل لمعنى
الجنسية والوحدة فاذا
شفع بجماعه من خواص
الجنس دون الفرد دل
على ان القصد به انما هو
الى الجنس دون الفرد مع
كونه مبيها على مذهب
مروجع هو وان اسم
الجنس موضوع للفرد
المنشئ برده على ان
كون التكررة مع من انما
في الاستغراق بيان ارادة
العدا الفرد فان قيل
هو وينافي الجنس أيضا
قلت لا ينافي الجنس الذي
يقصد مفاد الاستغراق
كأنه يفتحن فيه وجدة
الجدلة وقد ذهب الفاضل
أبو زيد اليوسى وغير
الإسلام وما حجب
الكشاف وغيرهم من
أعيان المنقبة انه لو
أمكن كل من الاستغراق
والجنس تعين الجنس وقد
بين في محله انه هو الحقيقة
(قوله أن الفائدة يجوز عن

اعتبار المشرح لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الميسل وجوابه ان لاحقيقة لمصوم شرعا الا الامساك
من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهى الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة
الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما ان النهي لو لم يدل على
العبادة لكان النهي عنه غير الشرعي أى المعتبر في المشرح لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل
لانا نعلم قطعا ان النهي عنه في صوم يوم النحر وسلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والسلاة
الشرعية لا الامساك والدعاء ونائبهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممنوعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع
عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الامم وهو
الصورة المعينة والحالة المخصوصة بحيث أم لا تقول صلاة صحيحة وسلاة غير صحيحة وسلاة البلب وسلاة
الحائض باطلة وعن الثاني انه ممنوع هذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل بمنع تحصيله

فجعل على حقيقته الابدليل (قوله وجوابه ان لاحقيقة الخ) حاصل الجواب ان اعتبار المشرح
لا يدخله في حقيقة الفعل الشرعي كازعمه المعارض نعم لم يدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ
لاحقيقة للصوم الشرعي مثلا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية (قوله وحاصل الاستدلال)
أى حاصل استدلال المنقبة (قوله والجواب عن الاول الخ) حاصله بيان اختلاف نظم الدليل بانه
أخذ في بيان الملازمة الشرعية المعتبرة في نبي اللازم الشرعي من غير قيد الاعتبار فاهم ان الشرعي هو
المعتبر شرعا فبين الجيب ان ليس كذلك بل الشرعي أعم من المعتبر شرعا وحينئذ ان أراد انه لو لم يكن
صحيحا لكان شرعا أصلا بالملازمة ممنوعة لان الشرعي أعم من الصحيح وان أراد انه لم يكن شرعا اعتبر
فانتفاء اللازم ممنوع وهو ظاهر قال في فصول البدائع والجواب عنه بغنى عن الجواب الاول الذى
أورده هناك في سورة الرد على أصل الاستدلال ان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان مجرد الصورة
كان هو المعتبر في التواتر باجتنابه والعقاب بار تكا به وليس كذلك لان الصورة بدون الشرائط كصورة
الصلاة بدون النية والاستقبال وغيرهما والبيع بدون المال عبث وذلك لان مقسدة النهي في
الانسان بالجموع لا بمجرد الصورة والالكان كل أحد مثا يترك صور المناهى الامتنافية وان لم تنفقد
أسبابها ومثرا نطها بل ولو لم يخطر بالبال شئ منها وليس كذلك اجماعا ولا يلزم الاثم بالعبادة بدون الطهارة
لانها حسنة وتسمية الباطلة بالصلاة مجازية وكذا النهي عن النفي في دعى الصلاة ولا تنكحوا ما نكح
آبائكم انتهى (قوله ليس معناه المعتبر شرعا) قبل والالزم أن يكون الوضوء وغيره من شرائط الصلاة
داخلا في مفهوم الصلاة لان الصلاة المعتبرة هي المقرونة بالشروط وذلك باطل بالاتفاق على انها شرائط
الصلاة لا أركانها وقد منع الزوم بان المعتبر هو التمسك بالجموع (قوله وعن الثاني) قال الفاضل
الشرىف أجيب عنه بان هذا يبنى الاختيار وعدم الابتلاء لانه اذا كان ممنوعا بهذا النهي لا يكون وجوده
في المستقبل متصورا شرعا اذ تصور الشرعي لا يكون الا بمشروعيته واذ انقادت مشروعيته امتنع وجوده

واللهي ورد عن مطق الصوم فيعمل على حقيقته الابدليل قال (وجوابه) أقول أى جواب الاعتراف
فان المعارض جعل اعتبار المشرح داخلا في حقيقة النقل الشرعي حتى قال ان الفعل المخصوص بدون
المشرح لا يسمى صوما فاجاب التقرير بان اعتبار المشرح لا يدخل في حقيقة الفعل الشرعي وان كان له
مدخل في كونه عبادة يترتب عليها الثواب اذ لاحقيقة للصوم شرعي مثلا الا الامساك من الفجر الى
المغرب مع النية قال (والجواب عن الاول الخ) أقول في كل من الجوابين بحث أماني الاول فلان معنى
الشرعي هو المعتبر شرعا بان يوجد أركانه وشرائطه الشرعية وان كان له كونه منها علة لماسبأنى ان

ادراكها الا فهم الخ) اشارة الى ان وجود فوائده في كلام الشارع الذى هو المقصود بالبحث عن
أحواله قطعي مجزوم فهو يدل على انتفاء المفهوم فلا يرد عليه ان المفهوم نظى يمكن فيه ظن عدم فائدة أخرى بعد الاستغراق والفحص

(ولان النهى يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالمثلث مثلا فنقول بجهته لا باجته والصح مقتضى النهى فلا يثبت على وجه يبطل النهى) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضى كون المأمور به حسنا

قبل الامر والنهى يقتضى

كونه قبيحا قبله خلاقا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن أن يثبت مقتضى على وجه يبطل مقتضى وهو النهى فانه لو كان قبيحا عينته في الشرعيات يكون باطلا أى لا يمكن وجوده شرعا والنهى عن المستحيل عيب

(قوله مع انه يحتمل أن يخرج مخرج العادة الخ) قيل عليه ليس هذا معنى ما ينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية بانصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الانصاف ككون الراتب في الجور ولو كانت

الفتيات أى الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك اصح ما ذكره ورد بان غلبة انصاف المذكور بذلك الوصف بالنظر الى الحكم المقصود كافي في الخروج مخرج العادة ألا ترى أنهم قالوا في قوله تعالى وان خفتن شفاق بينهما الآية وقوله عليه السلام أيما امرأة نسكعت بغير إذن وليها لادلالة التخصص فيهما على المفهوم لان الباعث

اذ كان حاصله في هذا التصديق (قوله ولان النهى) جواب عن كلام المصنف لاستدلال على اقتضاء النهى العصة وكذا قوله والصح مقتضى النهى لكنه لا يصلح لازام المصنف لانه لا يقول بالصح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى وحاصل الكلام انه ان ارد بالعهدة امكان المعنى الذى يسمى فى الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع فى العصة بمعنى استحقاق الثواب الشرعى لا محالة بل لاختيار وسقط الاستدلال بقاعد على موصفه بالبعض لان النهى ابتلاء كالامر والجهب انه قرر الدليل فيما سبق على وجه لا يصح عنه الجواب عما اجاب فكله غفل عنها وما نقل وقد يجاب ايضا عن استدلالهم الثانى بانه منقوض بمثل ولا تنسكع واما تنسكع آياؤكم فانه لا يدل على العصة اجماعا وكذا قوله دعى الصلاة ايام افرائئو يدفع بان النهى فيهما مجاز عن التنى كما نقلنا من فصول البسائط (قوله لا استدلال) قبل يجوز ان يكون استدلالا لوقوعه ان الامر الشرعى قبل ورود النهى كان جائزا لفعل ومثبات الحكم والنهى ورد للمنع عن الفعل لا للاختيار لعدم اثباته بحكم فصار معصية ونفى اثباته بحكم على ما كان الا بدليل يدل على انه لا يثبت الحكم وانت خبير بان هذا انما يدل على ان النهى لا ينسب العصة لانه يقتضيهما وهو المذكور فى كلام الشارح (قوله لانه لا يقول بالصح لذاته) قيل لا يريد المصنف بالصح لذاته عند نقل كلام المصنف ما اراده الحنفية بل يريد ان النهى عنه لما لم يفسد حكما شرعيا عند المصنف لانه القبيح لذاته بخلاف القبيح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز على ان عدم قول المصنف بالصح لا يضر بعد حصول الزامه فى بحث المسن والصح (قوله بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهى) هذا بناء على ان الشافعى اشعري المذهب وقال القاضى الشرىف ليس هذا مذهب الشافعى كيف وقد سبق اتفاقى بيان أدلة قوله ولان النهى يقتضى القبح وهو يتناقى المشروعية فعلم انه قائل بضع المنهى عنه اقتضاء النهى قبل وللشافعى أن يقول معنى الاقتضاء الاستلزام والايجاب للمعنى المصطلح حتى يلزم تقدم مقتضى وأما قوله فيما سبق أشار بلفظ الاقتضاء الى تقدم القبح فوجب اقتضاء كلام المصنف لا يجب ان رضائه (قوله وحاصل الكلام الخ) أى حاصل

الدليل اذ ادل على ان النهى لشيء الوصف اللازم ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لعهدة الشيء بانه وان فسد باعتبار آخر فاذا قبل صلاة صحيحة برادتها تخالفيه عن الفساد والبطلان صرفا للمطلق الى الكامل واذا قبل صلاة غير صحيحة برادتها تناول الفساد واذا قبل صلاة الجنب والحائض باطالة برادتها لصحة لاصه ولا الوصفه لا تتفاء شرطه وامانى الثانى فلانه اذا امتنع هذا المنع لم يكن مقدورا فى المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعى اذا امتنع فى المستقبل شرطه عند النهى عنه عينا قال (لانه لا يقول بالصح لذاته الخ) أقول فيه بحث لان المصنف لا يريد بالصح لذاته عند نقل كلام المصنف ما اراده الحنفية كيف وقد قال فى مباحث الحسن والصح فالحسن عند الاشعري ما أمر به بالصح ما نهى عنه ثم قال فعند الاشعري لا يثبتان بالامر والنهى لانهما ليسا الذات الفعل أو وصفه له بل يريدان المنهى عنه لما لم يفسد حكما شرعيا عند المصنف لانه القبيح لذاته بخلاف القبيح لذاته عليه على سبيل الشبه والمجاز وكذا لا يريد بالاقتضاء عند نقل كلامه الاقتضاء بالمعنى المصطلح عند الحنفية لانه ايضا متناقض لما تقرر سابقا بل يريدانه منلزم له وموجب وهذا هو الذى قصد به بقوله أحد هما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عند هولاء اذ لا بعده وفادته أن يكون التصرف باطلا قال (وحاصل الكلام الخ) أقول يعنى حاصل كلام المصنف التردد بانسكع ان اردتم بالعهدة المعنى الاول فلا نزاع فيه وان اردتم الثانى أعنى استحقاق الثواب وسقوط القضا الخ فلا يدل عليه ما ذكرنا من خبير بانه لا طائل

عليه هو العادة فان الخلع لا يجزى غالبا الا عند الشفاق والمرأة لا تنسكع نفسها الا عند اياه الولى فلو ازان يكون سبب التخصص هذه العادة لم يقولوا بنى الحكم جماعة ولا شتان الغالب فيما نحن فيه كون الفتيات التى يتعلق بها النكاح مؤمنات وان العادة جارية

(فيثبت على الوجه الذي ادعينا) وهو القبح لغيبه (والبعض لموازاة في المعاملات لاننا لا في العبادات أصلا فلا تصح الصلاة في الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي أتى امانى

العبادات فذهب به ان النهى يقتضى البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهى بسبب التسبب في الجوار كالصلاة في الارض المغسوبة فانما باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي بحصة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان النهى عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتى به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتباعه معين لاشتماله على المأمور به فيجوز اشتماله على المأمور به ذاتا والنهى عنه عرضا والمشروطات تختص بهذا الوصف اجماعا كالحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) واما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي امان ان يكون مأمورا به لذاته ومنها عنه لذاته او مأمورا به بالعرض ومنها عنه بالعرض او مأمورا به بالذات ومنها عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحمل لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وفيحتمل عينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه

وسقوط القضاء وموافقته أمر الشارع وزنب الاثار عليه كالمثل ولادالة الشيء مما ذكرتم على ان النهى يقتضى ان يكون المنهى عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذي ادعينا) يعني ان النهى يقتضى القبح والمنهى عنه يقتضى الامكان ولا بد من رعاية الامر من ذلك بان يحمل القبح على القبح للغيب وهو لا ينافي الصحة فيكون محافضة على مقتضى وهو القبح وعلى مقتضى وهو النهى بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم بطلان المنهى عنه بما يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض لموازاة) ذهب المتكلمون والجبائي وأوهامهم وأحد ومالائ في احدي الروايتين الى عدم صحة الصلاة في الدار المغسوبة وذهب القاضى أبو بكر الى ان التصحح الا انه قال بسقط الطلب عندها الا بهما يعني لا يجب القضاء والمختار ان تصح استبدال المانعون بان يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهى عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لنضاد الامر والنهى والجراب انه ان أراد به يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذا المأني به لا يكون الامعينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أراد به يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلان لم ان المنهى عنه بالغبر لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهى عنه لذاته واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض فلان لم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهى وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ومحرم لكونه غصبا كالسب اذا

كلام الحصر التردد وقد يجب باننا مختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كإني الوضوء بلائيه فانه صحيح مع عدم الثواب فيه واما ما عداه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي ترك فيها واجب بسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادة اثاره ان حصل الاثم بترك الواجب واما موافقة أمر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتيب الاثار عليه كالمثل فلفظها ترتيب الملائكة على البيوع الفاسدة (قوله فانه يلزم اسقاط النهى وجعله لغوا عبثا) فان قلت يلزم على هذا ان لا يصح النهى في الافعال الحسية لاقتضائه القبح لعينه كما صرح به المصنف في أول الفصل فيلزم المحذور المذكور قلت القبح لعينه في الحسبات لا يجعل الوجود الحسي حتى يكون النهى عبثا بخلاف النهى عن الشرعيات على ما زعمه الشافعي من ان النهى قبيح والمنهى عنه منسوخ (قوله في الدار المغسوبة) ذكر في الكشف ان الصلاة فيها احرام ركز في الاوقات المكروهة والمواطن السبعة وهي ما في رواية ابن عمر رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان يصلي في سبعة مواطن انزلة والمجزرة والمقبرة وقارة الطريق وفي الحمام وفي معاطن الابل وفوق ظهر بيت الله كذا في المصابيح (قوله الا انه قال بسقط الطلب عندها) اذ قد سقط الطلب عند فعل هو معصية كمن شرب مجتبا حتى جن سقط عنه الفرض (قوله واما المأمور به بالذات والمنهى عنه بالعرض الخ) فيه بحث وهو ان الصلاة حركة وسكون والشغل جزء منها وجزء الجزاء والجزء منجزه بلزومه مبطل فيلزم ان يبطل الصلاة في الارض المغسوبة كما ذكره المتكلمون ويمكن ان يجاب بان المعتبر في حرمة

تحت هذا الاصل لا يختار الشق الثاني سوى استحقاق الثواب فان الصحة لا تقتضيه كإني الوضوء بلائيه فانه صحيح مع عدم الثواب فيه وكالصلاة بالبا فانها صحيحة مع عدم الثواب فيه واما ما عداه فلا خفاء في دلالة ما ذكرنا عليه اما سقوط القضاء فلان الصلاة التي تركها واجب بسقط بها القضاء حتى لا يجب اعادة اثارها وان حصل الاثم بترك الواجب واما موافقة أمر الشارع فلانها تحصل بالنظر الى الاصل وان لم تحصل بالنظر الى الوصف ولذلك لا يجب الاعادة بترك الواجب واما ترتيب الاثار عليه كالمثل فلفظها ترتيب الملائكة

قال

بذلك (قوله بناء على ان التفصيل) فان قوله في أرض محتمل ان يكون صفة لقوله وانما وان يكون ظرف لغومه لقابضه نعم فيمكن

فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه فله التسلسل فيكون اطلاقاً لا ينعش الكل فعدم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه يمكن أن يكون قبيحا
 بلزوا حدا ما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور الا ان يكون جميع اجزائه حسنا أي لا يكون شئ من اجزائه قبيحا لعينه وأما الثاني فقد
 ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتأدى بما هو مأثور به بالعرض لان هذا حسن لغیره فلا يتأدى به المأمور به
 فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أسرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم
 الثالث وهو المدهى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترتم نوعا من الحكم لا تظهر له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول في
 جوابه والمشروعات تختمل هذا الوصف أي كونه حسنا لعينه قبيحا لغیره وبعبارة
 ٣٢٩ أخرى كونه مأثورا به لذاته

منها عنده لعارض
 وبعبارة أخرى كونه
 صحيا ومشروعا باسـله
 لا يوصفه أو يجاوره
 والشكل واحد (فعلى هذا
 الاصل) وهو ان النهى
 عن المشروعات يقتضى
 القبح لعينه عنده الا
 بدليل ان النهى للقبح
 لغیره وعندنا يقتضى
 القبح لغیره والعصه
 والمشروعية باسـله الا
 بدليل ان النهى للقبح
 لعينه (ان لم يدل
 الدليل على ان النهى
 للقبح لعينه أو لغیره
 يبطل عنده ويصح باسـله
 عندنا وان دل الدليل
 على ان النهى لغیره
 فذلك الغير ان كان وصفا
 له يبطل عنده ويصح
 عندنا أي يصح باسـله
 لا يوصفه اذ العصه تنبع
 الاركان والشرايط
 فبصـن لعينه ويقبح
 لغیره بالترجيح العارض
 على الاصلى وعندنا

قال لعينه خط هذا الثواب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه بعدم مثلا بالطباطة وطاسبا يكون في ذلك
 المكان (قوله) فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه أي منتبها اليه اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل
 الكلام اليه وبلزم التسلسل أي وجود أجزاء غير متناهية الامر موجود أنى به المكلف فان قيل لم لا يجوز
 أن يكون قبح ذلك الجزء الامر خارج عنه فلنا ان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا
 من قبيل القبح لجزئه وان كان داخل فيه ينقل الكلام الى نفسه (قوله) فعلم من هذا قد سبق بيان
 ذلك في الحسن فان قيل لم لا يجوز أن يكون حسنا لمعنى في نفسه وقبيحا لمعنى في نفسه بان يتركب عن جزأين
 أحدهما حسن لعينه والاخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان منته قبيح لمعنى في نفسه بحسب الشرع
 وانقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا لجمع اجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبح بمنزلة العدم
 ووجود المركب يشترط الوجود لجميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله) بل واقع كما طهارة الماء المغصوب
 فلو كانت الطهارة مأثورا مطلقا أي من غير قرينة على انها مطلوبة لغیره لم تأدى به المأمور به
 (قوله) وأما الرابع هو ما يكون منها عنده لذاته ومأثورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه
 يقتضى الحسن لذاته (قوله) وعندنا أي عندنا الشافعي رحمه الله الباطل والفاصل عبارتان عما يقابل
 الصبح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الامر في العبادات ومعنى خروجه عن السببية كالمخبرات
 المطلوبة منه في المعاملات ولا نزاع في التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا في ان المنهى عنه قد يكون منهيا
 عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع في ان هذا القسم هل يكون صحيا يرتب
 عليه آثاره أم لا (قوله) لان صحة الاجزاء والشروط كافية فعلى هذا يجب أن يقيد الوصف اللازم

الصلاة شغل ما لا فساد فيه والافسـد كل صلاة بل في تعينه الحاصل من تعين متعلقه وهو المكان وفساده
 أيضا لامن حيث تعينه المكان بل من حيث انصافه بالتعدي وذا ما يتفكـر عن ذلك الشغل المعين بتعين
 مكانه بان يلحقه اذن مالكه أو ينتقل ملكه الى المصلى أو الى بيت المال ولا يبيح مثله في الصلاة في الوقت
 المكروه لان نقصانه لا سببية (قوله) ولا تخطه في هذا المكان قال الفاضل الشريف الاولى أن يقول
 ولا تسكن في هذا المقام ليوافق مطلوبه انتهى يعني ان مطلوبه بيان اختلاف الجهة (قوله) لان ذلك الخ فبيل
 والحق في الجواب أن يقول وان كان داخل القبح الكل هم هذا الجزء الداخل وقد فرضنا لذلك الجزء هذا
 خلاف وأما جواب الشارح ففيه تسليم أن يكون القبح بلزوا وأن لا يكون له وأنت تخبر بان ما ذكره
 الشارح من قبيل ارتخا العتبات (قوله) لانه يقتضى الحسن لذاته لما سبق من المصنّف تحقيقه في قوله
 والامر الماسق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فلا اتجاه استقبال ان الامر لا يقتضى الا الحسن

على البيوع الفاسدة

الباطل وفساده سواء هذا هو الخلال الاخر الذي وعدت ذكره وهو بناء على انطلاق الاول لانهما كان الاصل في المنهى عنه
 البطلان عنده يجب أن يجري على أصله الاول الا عند الضرورة فالضرورة مقننة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور
 كما يبيح وقت النداء أما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في أن لا يجري النهى على أصله فان بطلان الوصف
 اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس باللازم وأما عندنا فلان الاصل في المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب ان يكون
 وجوده وصحته شرعا فيجري على أصله الا عند الضرورة وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أما اذا دل الدليل على
 ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لعصه الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء أولى من

ترجع البطلان بالوصف الخارجى واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على أسسه وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرطا أى صححا وذلك كالبيع بالشرط نسبه فاسدا

بان لا يكون من الشروط ثم لا يخفى ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله في الصلاة محورا وفي الصوم وصفا لازما للماسيحي (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرط لا يفتضيه العقد ولا أحد المتعاقدين فيه نفع أو ألمة وقد عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للمال لكن بصفة الفساد والحرمه فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا في نفس العقد وهو المراد بالوصف في هذا المقام (قوله رالبا) أى وكالبيع بالبار وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الراء بما عاوضه مال بمال من جنسه وفي أحد الجنايين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر جعلت غمارا وغير مقصود بل وسبيلة أى المقصود اذا انتفاع بالاعيان لا بالاعتقال ولهذا اشترط وجود المبيع دون الثمن فهذا الاعتبار صار الثمن من جهة الشروط بمنزلة آلات الصانع فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم اذا المنقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيته والخروج واجب احتسابها بالنقص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لان المال ما يعيل البسه الطبع ويدخل وقت الحاجة أو ما خلق اصالح الأذى ويجرى فيه الشح والضنه (قوله وصوم الايام المنهيه) أعنى العبدن وأيام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على

مناسبا للتخصيص
بالصفة من جهة أنه
تقييد كما أوردوا منه
قوله ولا اقتلوا أولادكم
خشية امتلاق (قوله
لا بالمعنى الثاني) وهو
ما يترتب عليه الحكم ولا
يتوقف ان اتحاد السبب
فالحكم يتحقق بانفائه
وان ظهر سبب آخر
فانتفاء هذا لا يدل على
المفهوم والافساد ليس
لثبوت أصله فيبقى على
العدم الا على وهو
المطلوب والمراد من
الترتب التعليق في الحكم
بشيء من أدوات الشرط
الدالة على سببية الاول
ومسببية الثاني وان كان
السببية في الواقع بالعكس
أولا فلا يرد ان الترتيب
لا يكون بدون التسوقف
(قوله واعتبر المشروط
دون الخ) وعلى ذلك بان
الحكم في القضية
الشرطية عند أهل
العربية هو في الجزاء
وحده والشرط قبضه
بمنزلة الظرف والحال
حتى ان الجزاء ان كان
خيرا فالشرطية خبرية
وان كان انشأ فانشائية
فيكون التعليق ايجابا
للحكم على تقدير وجود

سواء كان لذاته أو لغيره (قوله ثم لا خفاء الخ) طعن في كلام المصنف يعنى ان جعله لا يناسب تقييد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط وقد يجاب بان ما ذكره الشارح من قبيل اشتباه المطلق بالمقيد فان الشرط هو مطلق الوقت والذي جعله وصفا لازما وشجورا هو خصوصية الوقت كيوم النحر ووقت طلوع الشمس مثلا (قوله أى وكالبيع في الربا) فانه لا خلاف في ركن البيع وأهله ومحل له مبادلة المال بالمال بالترضى وانما الفساد باعتبار الفضل لعدم المساواة الواجبة بالحديث (قوله وان فسر الراء الخ) كلام المصنف في تطبيق الأصول يدل على ان المراد هو الاول فينبغى أن لا يعدل عنه في توجيه كلامه (قوله والبيع بالخمر فانه فاسد) وكذا بيع الخمر بالعبد فانه فاسد أيضا لان هذا بيع مقابضة فيكون كل منهما مقبضا لصاحبه كما هو حكم المقابضة فينقض البيع موجبا بحكمه وهو المثلان في محل قبضه وهو العبد ولكن بصفة الفساد غير وجبه في محل لا يقبضه وهو الخمر حتى لا يملك الخمر وان قبضها بحكم العقد بخلاف بيع الخمر بالدرهم فانه باطل لان الدرهم تعينت لثمنه فتعينت الخمر بمبيعه وهي ليست بحال للعقد لان الشرع أمر بما اتته وفي غلظتها بعقد مقصود اعزاز له ود الا يجوز بخلاف البيع بالمينة فانه باطل أيضا لانها ليست بمال وكذا البيع بجملدها فانه أيضا باطل لانه ليس بمال في الحال وهو ظاهر ولا في المال لانه لو زل كذلك يفسد وانما حصل المساوية فيه بصنع جديد وهو الدباغة فان عدم البيع فيه بالانفاق لانعدام ركنه وهو ذكر الثمن حتى لو قصى فأن يجزأه لا ينفذ كذا نقله القاضى عن السرخسى وبشكل على الاخير مسئله ذكرها فانما يجان في قماره وغيره وهي رجل له غنم للتجارة نساوى ما تى درهم فبات قبيل الحول وبلغ جملدها وبعه حتى بلغ قيمة الجملد نصابا فتم الحول كان عليه الزكاة فولد لم يكن للجملد قيمة قبل الذبح كان بمنزلة هلاك النصاب في أثناء الحول ثم وجوده في آخرها وهو غير موجب للزكاة حتى اذا كان له عصير للتجارة فضم قبيل الحول ثم صار خلائساوى نصابا فتم الحول لازكاة فيه على رواية ابن ميمونة ويمكن أن يفرق بين الصوف الذى يبق على جند الشاة منقوم فيسنى الحول ببقائه مرة فيما اذا تخمره فان كل المال فيبطل حكم الحول والله أعلم (قوله الشح والضنه) انظر ان العطف تفسيرى وقيل الشح البطل

قصد
الشرط واعدا ماته على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا بالنظم منطوقا
ومفهومها والشرط تخميصا وقصر العموم التقدير على بعضها قال السيد الشربى هذا بظاهر مذهب صاحب المفتاح وهو مخالف

(لكن ضع التذرية) أي مع ان صوم الايام المنهية فاصدح التذرية (لانه طاعة والمعصية غير منصلة به ذكر ابل فعلا) وهو الاعراض
عن ضيافة الله تعالى وأما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيه صبح التذرية لان

بالشروع) لان الشروع
فعل وهو معصية

لكلام سائر الفقهاء حيث
صرحوا بان كالم الجازات
نذل على سببية الاول
ومسببية الثاني فيكون
مدلولها الرتباط الثاني
بالاول ولزومه له ويكون
كل واحد من الشرط
والجزء جزءا من الكلام
متمثلة المستد وانظر لان
يكون الشرط قيد للجزء
على ان هذا المذهب
ليس بصحيح لان معني
قولك ان ركبت أضربك
لو كان أضربك راكبك كما
زعمه لما اختلفا صدقا
وكذبا اذ لم يوجد منك
ضرب ولا من الخطاب
ركوب أو لا وليس كذلك
لان العرف شاهد على
ان الاول صادق والثاني
كاذب وكذبه يشهد
ببطلانه وما أورد صاحب
التلويح نعتب منه ان
مذهب الحنفية عقلي
ومذهب الشافعية نقلي
شرعي وقد انعكست
القضية فصار العقلي
شرعيا وما يحسبه شرعيا
غير شرعي فلا يكون حقا
وماذا بعد الحسق الا
الضلال انتهى كلامه
(قوله ونحن نعتبره معه
الخ) قال السيد الشريف
هذا هو الحق لا قطع بصدق

قصد القرية وقهر النفس بمخالفة هواها وتحريرها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم
والتهنى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم
يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله
تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه وهو هذا ما يدفع ما قيل لان السلم ان ترك
الاجابة معيار للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينة ان
التهنى ورد عن الصوم فصر فاعلى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان
التهنى عن الفعل الشرعي يقتضي عدو الاطلاق فبعبه لغيره اذ لو وقع لذاته لما كان مشروعا وباضافوا اذ
الصوم أدل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتصديق ان الصوم في هذه الايام ترك
للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث
الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والاضد الاصل للصوم هو الاول دون
الثاني لا اختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع
بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات
الثلاث صار بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا باطلا
(قوله لكن صبح التذرية) أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي
الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل العبد لا في ذكره وجمعه واجبا على نفسه والحاصل ان الصوم
جهة طاعة وجهة معصية وانقاد التذرية انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لوصرح بذلك لم يهني
عنه بان يقول الله تعالى على صوم يوم الصبر لم يصب نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله قال قال
الله على ان صوم أيام حبيضي بخلاف ما لو قال غدا وكان الغد يوم غمرا وحبيضا وأما ضرب أبيه أو شتم أمه
فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصب التذرية أصلا وتحقق ذلك ان التذرية اجاب بالقول وفي القول أمكن
التبميز بين المشروع والمنهى عنه والشروع اجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التميز بين الجهتين وهذا كما
جوز وايض السمن الذائب الذي مات فيه الفأرة لا يمكن ابراد البيع على السمن دون التجاسة ولا يجوز
أكله لاستحالة التميز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في
الاقوات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع في الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت
للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل الجوار ولكونه ظرفا لها وفي الطريقة
المعينة ان المركب قد يكون جزءا كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم

مع مبالغة والوضنة الجبل لا مبالغة (قوله على ما ورد به الحديث) وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا
في هذه الايام فانها أيام أكل وشرب وبالعالم (قوله في رواية الحسن) وعلى ظاهر الرواية يصب التذرية
مطلقا والفرق بين هذه المسئلة ومسئلة التذرية في حالة الحيض ان الحيض وصف المرأة لا وصف اليوم وقد
ثبت بالاجماع ان طهارتها شرط لادائه فلما علفت التذرية بصفه لا تبق معها أهلا للاداء لم يصب بخلاف
التذرية في هذه الايام فان التسح وصف لها وهذا الوصف في هذه الايام يخرج عن العهدة الا انه يبقى بالافطار
فيها والقضاء في وقت آخر (قوله وفي الطريقة المعينة ان المركب الخ) حاشا له ان كل جزء من الصوم
صوم في تلك الايام محظور فيجب المضي يقتضي تقرير المحظور ومحظورات أخرى وليس كل جزء من الصلاة
صلاة وان كان عبادة والصلاة هي المتأخر وفي اجاب المضي تحصل الطاعة وهي الاجزاء الباقية

الشرطية مع كذب الثاني في الواقع نقول ان كان زيد حمارا كان الحبر هو التالي له في تصوره صدقها مع كذبه ضرورة
استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد وما ذكره الدواني من ان كذب الثاني في جميع الاوقات الواقعة لا يلزم منه (وأما الصلاة في الاوقات

المنهية فقد نهيت لفساد الوقت وهو سببها وظرفها فوجب انفصالها فلا يتأدى به الكمال لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرفها فن حيث انه سبب يجب الملازمة بينهما فاذا وجب كماله لا يتأدى باقضا كما في الفجر وقضاء الصلاة في الاوقات المنهية وان وجب ناقضا يتأدى ناقضا كما في اداء العصر ومن حيث انه طرف لا معيار يكون تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدره بالوقت فيكون كالوصف له ففساده

١ الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حدث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها عنة لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا ومظنورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعاً وان كان تقريرها انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه ته ارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود ولو كروع والسجود لا يسهى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب سيئاتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب في حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية اعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتنكبا للمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا انعقد افساد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر اثره في النقل) اذ لا فرض في هذه الاوقات واما مثل القضاء والمنذورات المنطقية فلا تنأى في هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيج جمع ملفوحة) موافق لما في الصحاح رذ كرفي الفائق انها جمع

لوشرع في الصلاة في الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع في الصوم في الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لا يجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفه وانما قال

من الصلاة ومعصية وهو ما يحصل بعد تمام الصلاة المنهية عنها مع سيئاته المؤدى عن الابطال وفي رخصتها ترك الطاعة والمعصية وابطال المؤدى فترجح جهة المضي على الرضى وقد يقال هذا ليس بفرق جيد لان النهي عن الصلاة في تلك الاوقات لشمس النسيب بعدة الشمس في العبادة البدنية لاني الصلاة لا اختصاص هذه الاركان المسمى اتيانها صلاة بهذه الامة الشريفة واذا كان كل جزء عبادة تحقق فيه معصية أيضا لانشبه بهم فلا يكون ترجيح بجانب المضي على هذا (قوله لكنه مجتهد فيه) فان النقل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله وان كانت منعقدة مشروعة (قوله انما يظهر اثره في النقل) قيل عليه الفرق المذكور انما يتبعه بالنسبة الى النقل لو كان الوقت سببا له لان الكلام فيه والنقل ليس بمؤقت واجب بالانتماء ان الوقت سبب للنقل وكرفيه وجهان الاول ما ذكر في الميزان ان ادراك كل زمان نعمة يستدعي شكرها فينبغي أن يشتغل بالشكر لان الله تعالى رخص بعدم الايجاب في البعض فاذا انذر او شرع فقد أتى بما هو العزيمة والثاني ان الوقت لما كان سببا للفرائض الحق النقل بها جعل الوقت سببا له أيضا لانه يجب بفعل العبد وهو الشرع أو النذر واجبا العبد معتبرا بايجاب الشرع والوقت سبب فيما يوجب الشرع فكذا فيما يوجب العبد (قوله اذ لا فرض في هذه الاوقات) فيه بحث بل وازعصر يومه في الوقت المذكوره (قول المصنف لا يجب القضاء) وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله انه يلزمه لقضاء بالشرع كالنذر

عندنا وعندنا لما مران على مذهب أبي الحسين البصري النهي في العبادات بوجوب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهي يشجع أمر مجاور (كالصلاة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وان دل على أن النهي لعينه) أي لذاته أو بجزئه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام

بتعلق بقوله وان دل على ان النهي لعينه (كالملاقيج والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبحا لعينه) قوله فيكون قبحا لعينه تعقيب قوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانها متلازمان الملاقيج جمع ملفوحة وهي ماني البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو ماني املاط الفعول من المناسبات الحديث هي عن بيع المضامين والملاقيج فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وود البيع فلا يراد حقيقة النهي لما ذكرنا ان النهي عن المستحيل عيب فيكون النهي مجازا عن النسخ فان النسخ لاعداد الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة بانسخ اعدامها المحل بخلاف الحرمة بالنهي ثم اعلم من جهة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزم والوصف والمجاور فكل واحد من

ملفوح

كالملاقيج والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل

هذه الثلاثة أما أن يصدق على ذلك المنهى عنه أوله بصدق فالجزء أما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلاة وأما غير صادق كارتكاب الصلاة للصلاة والاحتجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو ما أن يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم الأيام المنهية أعراض عن شيافة الله تعالى وأما أن لا يصدق كالثمن فإنه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لا متصود أصلى تجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما الجوارف والشئ الذى يهبه ويقارقه فى الجلة وهو ما صادق على الشئ كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فإنه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وأيضاً على العكس إذا جرى البيع فى حالة السعى وأما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل إلى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما إذا قطع بدون السفر وأما للرجع فقطع الطريق وأيضاً على العكس بأن سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أو سافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع إذا ثبت هذا جئنا إلى تطبيق هذه الأصول على الامثلة المذكورة

المقوض شرطى في عقد المعاوضة فلما كان مشروطاً في العقد كان لازماً للعقد ثم هو خال عن العوض لأن الدرهم لا يصلح عوضاً إلا لمنهله فإن المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة في الزائد لكن الزائد هو فرغ على المز يد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال فوجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فنكاره بالان الشرط أمر زائد وأما البيع بالخبر

ملقوح يقال أقيمت الناقصة وولاهام ملقوح به إلا أنهم استعملوه بجذنى الجار (قوله وليس) أى الثمن ركن البيع لأنه وسيلة إلى المبيع لقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون أحد ركنى الشئ وسيلة إلى الآخر والآخر مقصوداً أصلياً بل الدليل على أنه ليس ركن هو أن البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن لأنه مبادلة المال عمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لا يصح شرطاً بدون ذكر الثمن كالمبيع إلا أنه اختص المبيع بالبيع لا يصح بدون وجوده فجعله ركناً بخلاف الثمن (قوله وكذا) أى مثل بيع المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود وفى البطلان لاني

(قوله لقائل أن يقول الخ) أوجب عنه بأنه إذا لم يكن الوسيلة أيضاً مقصوداً أصلياً تعين المقصود بالأصالة لركنية والوسيلة لكونها آتية وكيف يكون ما ليس بمقصد بذات في شئ ركنه أهم لواقتران على قوله لا بوسيلة وتلويحاً كقوله لا مقصوداً أصلياً لورد الاعتراض فقامل (قوله ولا يجوز مع عدم المبيع) فيه بحث لأنه منقوض بالسلم فإنه من أنواع البيع والثمن فيه موجود البتة دون المبيع اللهم إلا أن يستثنى السلم أو يقال أنه يبيع المتقابلين فجعل في حكم المبيع (قوله لا يخفى أنه لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام) هذا مذكور في بعض النسخ وتوجيهه أنه بصدق تطبيق الأصول على الامثلة ففصلها بقوله أما الزايد وأما البيع بالشرط وأما البيع بالخبر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله بعد ذلك أما البيوع الفاسدة لغو ويمكن أن يقال هذا جواب سؤال مقدر ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله ملازمة اتفاقية وحاصله أن يقال أليس الأمر في البيوع الفاسدة أيضاً كذلك فاجاب بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية وقيل لماذا ذكر المصنف وجه الحكم بالفساد في بعض أقسام البيع مع عدمه وقال وأما البيوع الفاسدة فأغما حكم فسادها التضمنها مثل تلك الفاسدة المذكورة في البيع بالربا والبيع بالشرط وليس مثل هذا بعيداً بل إن العبارة الواضحة في هذا المعنى وأما سائر البيوع الفاسدة (قوله النكاح بغير شهود وفى البطلان) اختار كون النكاح بلا شهود باطلاً لافساد المأذ كرفى

(٣٠ - تلويح ثانى)

فإن الخبر مال غير منقوض فجعلها غملاً لا يبطل البيع لما ذكرنا أن الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجربى الأوصاف التابعة ولأن ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المنقوض فى أحد الجانبين وأما صوم الأيام المنهية فلماذا ذكرنا أن الوقت كالوصف ولأنه أعراض عن شيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة فى الأرض المغصوبة فإن شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل إنما يلزم من المصلى فإن كل جسم ممكن وقوع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فإنها أوجب تلك الفاسدة أى الفاسدة المذكورة كالبيع بالشرط والربا وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لأنه كذبى في جميع الأوقات التقديرية فإننا عقمية في جميع الأوقات التى قدر فيها اجاربه زيد نامة له وإن كانت بحسب الواقعية مسلوقة عنه الأذى إن قولنا زيد قائم في ظنى لم يكذب بانتهاء القيام فى الواقع وما ذكره من الاستلزام قسم لكن لا نسلم ان المطلق هو ما منتف فإنه المأخوذ على وجه أعم في نفس الأمر ساقط فإنه تشكيبى في مقابلة الضرورة ولادلالة الكلام على تقدير كون الخبر هو التالي على التقدير

منقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بشهود) أي يكون باطلا لانه منسحق لا منهي وكلامنا في المنهي فبدر اشكال وهو انه ولا يستقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد

للشبهة) ثم عطف على قوله لانه منقوله (ولانه وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للمالك والحل تابع له لانه قد بشرع في موضع الحرمة وفيما لا يتحمل الحل أصلا كالامة الجوسية والعبد) أي ان سلم ان النكاح منهي عنه فان نهيته يوجب البطلان لانه لا اختلاف في ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للعقل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للمالك لا للعقل بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة الجوسية وفيما لا يتحمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهي عن الحيات يقتضي القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والمكث بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية

أصلا بل انما يدل على ثبوت المحمول للموضوع

ان النهي فيه لذاته اذ لا ينهي ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود وانما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر شبهة العقده وهي وجود صورته في محله لا صحة النكاح ولما كان هذا مظنة أن يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وايضا قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما تنكح آبائكم أشار الى جواب أعم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للعقل ضرورة بقاء التناسل وبالنهي ثبت الحرمة ويتحقق الحل اجماعا فينتفي مشروعيته ضرورة ان اسباب الشرعية انما زاد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للمالك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والطيبض فانما لم يبطل اظهروا أثره في المآل أعني بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع على الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلان ما بالنهي ضرورة ان المنهي عنه حرام ومعصية لا تانقول البيع مشروع للمالك وحل الانتفاع مبني عليه ونفس المنهي عنه لا يلزم أن يكون معصية الا اذا كان النهي عنه لذاته والصوم ليس كذلك على ما مر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال تنقض على القاعدة المذكورة وهي ان النهي عن الفعل الحسي يقتضي قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلامنا في الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسي منهي عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة بالغصب واستيلاء المالك وسفر المعصية

شرح الهداية المسمى بالنهاية ان نكاح الاسلام ذكر في مبسوطه ان المراد من الفاسد في باب النكاح الباطل لان ثبوت المالك في باب النكاح مع المنافي وانما يثبت ضرورة تحقق المقاصد من حل الاستمتاع للنوال والتناسل فلا حاجة الى عقد لا يتضمن المقاصد فلا يثبت المالك فان قلت فلم يحكم في الهداية على بعض الانكحة بأنه فاسد كنعكاح الحامل من السبي ونكاح الحامل من الزنا وعلى بعضه بان باطل كنكاح أم الولد الحامل قلت المفهوم من النهاية ان نكاح باطل اختلفت الرواية والاقوال في صحته وبطلانه وقد اختار بطلانه ذكره بلفظ الفاسد كنكاح الحامل من الزنا صحيح على رواية النوازل ونكاح المسيبة صحيح على رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله وكل نكاح لا رواية في صحته مما به الباطل تنبيهها على ذلك التفاوت لكن الذي ذكر في فصول الاستروشنى من ان نكاح المحارم قبل فاسد فيقرن عليه الاحكام وقيل باطل فلا تترتب عليه دليل على مفارقتها كما في البيع والله أعلم وأحكم (قوله نفي لتحقق النكاح الشرعي) فيه دفع لاستدلال من يحمله على النهي بأنه لو حمل على النفي لزم الخلاف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند مالك بقاء عند الجميع ونقروا الجواب ان المنقح النكاح الشرعي لا مطلقه فلا خلاف (قوله في معنى النهي) فيقتضى مشروعية النكاح بغير الشهود لان النهي في الشرعيات يقتضى المشروعية كما مر (قوله وايضا قد ورد النهي الخ) فيه بحث وهو ان النهي عندنا يقتضى القبح لمعنى في غير المنهي عنه الا ان يقوم الدليل على اقتضائه قبحا لمعنى في عينه وقد قام الدليل عليه فيما نحن بصدده وهو قوله تعالى انه كان فاحشة ومقتوا مسا سبيلا فلا يبيح مشروعنا فالسؤال غير وارد على قاعدتنا وجهان ان لا حاجة الى ما ذكره نكاح الاسلام من جعل للنفي مجازا مع ان الاصل في الكلام الحقيقية (قوله في معنى مشروعيته) فيلزم يمكن الجمع بين انتفاء المشروعية وبقائه بان يقال مشروع وحلال باسله وغير مشروع وحرام بوصفه كما قيل في سائر المواضع (قوله وأما النكاح حالة الاحرام الخ) جواب سؤال وهو ان النكاح من عقد في هذه الصور مع انفصال الحل (قوله

في نفس الامر غيب فهو انما اختلس التقدير من المذهب الصحيح المنصور ونزله على ما بعينه رخصة من الرأي المرجوح (قوله بناء على هذا الاصل) وان لم يكن فيه تعليل ودخول أدوات شرط لان عندنا يتعدى لقبيل وجود الشرط وأثر

فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا الشكل وهو بالاسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق في الحليض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب

بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحليض يوجب حكما

الحليض يوجب حكما شرعيا لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لاني حكم زاجر فان حسدا يعتمد حرمته سببه) فاصل الجواب في الطلاق ان بحثنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه القبح المثار وفي الطلاق قد دل الدليل وانما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن سبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا ان لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للسوء وهو الاصل في ايجاب الحرمة

ثم تنعدي منه الى الاطراف والاسباب كالوطء

الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لاني منع السببية ويمكن ان يقال انه في معنى ان حدثت فعلى اطعام عشرة مساكين لان السبب عندنا هو الحنث (قوله الفصل بين نفس الخ) قيل عليه تعلق الوجوب بنفس المال لا يطابق اصوله سم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف

بل لا معنى له الا الطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقدرته دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه أداء

رخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة ايام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغي ان يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان النهي عنه في الصور المذكورة فعلى حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه عقيد الحكم شرعي فيلزم ان لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنجاسة من غير تعرض للقدح في المقدمتين مع انهما اجاعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس مستقيم لانهما فصلان شرعيان بمنزلة البيع والشكاح اعتبر لهما في الشرع شرائط وخصوصيات لاحسيان بمنزلة الشرب والزنا ولينته اورد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للعدو وعلى تقدير استقامة ما ذكرنا الجواب عن الطلاق والظهار كالكلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق في الحليض منهما عنه لذاته وكون الكفارة من احكام الظهار والاشكال ودفع ما توهم بقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تاكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغي ان لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نكاحا والمكافاة والرخصة فظاهر واما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت الحرمة والبعضية وقد اشار اليه قوله تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا وانفق عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تنعدي الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم يعتبر في السبب كالوطء مثلا لانه حلالا لا حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا ينصف بالحل والحرمة وهو معنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماء من امتزاجا متزايجا غير مشروع بفعل غير مشروع في محل غير مشروع وهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لاننا نقول لا معنى لا تصاف امتزاج المائين والمخلوق الولد بكونه حراما وبالاطلاق غير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا اصبغ من ولد الرشدة في امر الدين والدنيا فيكون دليلا على ان الحديث ليس على عمومها ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التي يستحقها ولد الرشدة من قبول

لا يتوجه المنع المذكور) يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد الخ (قوله لان مطلوب المناقض الخ) يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور نسلم بطلانها (قوله ان يجعل السؤال) يعني قوله فان قيل الخ (قوله في المقدمتين) هما قوله النهي عن الحسيات بقضى البيع لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا (قوله ثم استناد المنع الخ) اجيب عنه بان المصنف قد بين ان الشرعي حسي ايضا فمن جهة انه موجود حاسي ومن جهة ان الشرع اثبت له حكما شرعيا ثم اورد النهي عليه من الجهة الاولى فهو حسي واذا ورد من الجهة الثانية فشرعي فالبيع وقت النداء مثلا شرعي حسي ولكن النهي بتعلقه لانه حكم محظور بل لان الاشتغال عن السبي محظور وهو يحصل بمبايعة جدم من البيع حسنا لانه من قبيل القبيح في الجوار (قوله وايجاب الحرمة الى الاسباب) فيكون من قبيل علقها بنسبها ماء بارد والمراد بالاسباب اسباب الولد كالشكاح والوطء والتفصيل والمس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله والنظر في الفرج بشهوة خلافا له (قوله لا يقال هو مخلوق الخ) حاصل السؤال ادعاء انصافه بالحرمة (قوله شر الثلاثة) أي الامتزاج والفعل والمحل والمعنى افسق الثلاثة الولد والاب والام وحاصل الجواب انه لا بد

قال (وعلى هذا لا يتوجه المنع) أقول يعني قوله لا نسلم انه اذا ورد النهي عن الحسيات (قوله لان مطلوب المناقض) يعني ان مطلوبه بطلان القاعدة وفي المنع المذكور نسلم بطلانها (قوله ان يجعل السؤال)

بل لا معنى له الا الطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقدرته دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان ورد بان المعنى من تعلق الوجوب بنفس المال انه يجب عليه أداء

تفسر به ان الزنا بائنه لا يوجب حرمة المضاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم تغدق
منه الحرمة الى اطرافه أي فروعه وأصوله كما هي أمهات النساء وتعدى أيضا الى الأسباب أي الولد هو موجب حرمة أمهات النساء فاقدم
ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمتهم كما أقدمنا السلف مقام المشقة في اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه جعلناها
موجبة لحرمة المضاهرة

والاصل وهو الولد
لا يوصف بالحرمة أي
لما جعل الوطء موجبا
لحرمة المضاهرة لكونه
خلفا عن الولد لا تعتبر
حرمة لان المعتبر في
الخلف صفات الاصل
لا صفات الخلف كالتراب
جعل خلفا عن الماء
لا تعتبر صفات التراب بل
تعتبر صفات الماء من
الطهورية ونحوها هنا
لا تعتبر صفات الوطء
وهي الحرمة بل المعتبر
الولد وهو لا يوصف
بالحرمة (والمالك بالغصب
لا يثبت مقصودا بل
شرطا للحكم شرعي وهو
الضمان لئلا يجتمع
البدل والمبدل في ملك
شخص واحد) هذا
جواب عما قال لا يثبت
المالك بالغصب وتقريره
ان الغصب لا يثبت ملكا
مقصودا بل انما يثبت
المالك في المقصوب بناء
على ان الضمان صار
ملكاً للمغصوب منه فلو
لم يخرج المغصوب عن
ملكه ولم يدخل في ملك
الغاصب لا يجتمع البديل
والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا سلم ان

عبادته وشهادته وصحة قضاؤه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز) لقوله تعالى فمن
ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح البدملعون (قوله ثم تعدى
منه) أي من الولد الحرمة الى اطرافه أي فروعه من الابناء والبنات وأصوله من الآباء والامهات الا انه
ترك في حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية في حق آدم عليه الصلاة والسلام فلذا
صرح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيره بالاب والجداد
والام والامهات لان حرمة أمهات الموطوءة وبناتها لا تعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ
وأبنائه لا تعدى الا الى الام حتى لا تحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب
ان حرمة الولد تعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديتها الى الاصول اجيب بان ماء الرجل يختلط
في الرحم بماء المرأة ويصيران شيئا واحدا ويثبت لهذا الماء البعضية من الواطئ وأصوله وبعضية من
الموطوءة وأصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزءا من
كل واحد منهما قد صار جزءا من الآخر اذا ولد بكاه يضاف الى كل منهما فكان كلاهما بعض من
الآخر بواسطة الولد فنثبت الحرمة الا انه ترك في حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفي حق ما بين
الاجداد والجدات لانه امر حكيم ضعيف فلا يعتبر في حق الاباعد (قوله والمالك بالغصب) فان قيل لو كان
ثبوت المالك في المقصوب بناء على ضرورة الضمان ملكاً للمغصوب منه لما ثبت المالك قبله فلم ينفذ بيع

من تخصيص الحديث بملود معين بقريته الحال قيل هذا الجواب غير مرضي لان الحديث عام فان اضافة
الولد الى الزنا تشير الى كونه شر الثلاثة لا جعل الزنا طاء وجد الولد من الزنا كان شر الثلاثة وكونه رشدا
فيما نشاهد لا يقتضي أن لا يكون شرافا ان الاعمال بالحوادث وان امر الآخرة أمر مبدن لا يعلمه الا الله
بل معنى الحديث ان حصول الولد من الزنا انما هو من شر الثلاثة الرجل والمرأة والشيطان وان الوالدين
لهما نسب الى آباءهما وليس لهذا نسب فهو شر الثلاثة بهذا الاعتبار (قوله ومنع تفسيره الخ) من جعل
الاصول شاملا للاب والجداد والام والجدات اراد به ثبوت الحرمة بين الزاني وأم المزنية وجداتها
وبين المزنية وأب الزاني وجداده (قوله فكان كلاهما بعض من الآخر) اغما قال كان لان اختلاط
الماء بين وصبر وورثهما شيئا واحدا لم يوجب سوى أن يكون بعض الوالد والوالدة بعضا من الولد ولا يلزم
منه أن يكون كل من الوالدين بعضا للآخر في نفس الامر والاقرب أن يطوى هذا التفريق بين
ويقال ثبوت البعضية بينهما باعتبار ان جزءا من كل منهما قد صار جزءا من الآخر لان الماء من الماء مترجا
امتزاجا مانعا عن التمييز في العقل والحس وصار شيئا واحدا صار الولد كانه بكاه جزء من كل منهما ولذا
يضاف الى كل منهما كلا هذا امر حكيم (قوله الا انه ترك في حق الموطوءة) جواب سؤال مقدر وهو
ان الحرمة اذا تعدت الى اطراف بسبب تعدى البعضية كان ينبغي أن تثبت الحرمة بين الواطئ
والموطوءة فاجاب بقوله الا انه ترك الى آخره بمعنى ان الامر كما قلت الا انه ترك بضرورة التناسل كما سقط
حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حيث حدث له حواء مع انها خلفت منه وحرمت

العاصب

والمبدل في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا سلم ان اجتماع
البدل والمبدل في ملك شخص واحد لا يجوز فان ضمان المدبر بصير ملكاً للمغصوب منه مع ان المدبر لا ينتقل عن ملكه فاجاب
عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان) لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة لئلا يطل حقه (أي المدبر يخرج
عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه

لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحصرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو في مقابلة ملك اليد) فلما كان ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد فلا يراد الاشكال المذكور ٢٣٧ ثم اجاب عن استنباط الكفار بقوله

الثمن عند المطالبة بالشراء فيكون مطابقا لاصولهم لا محالة وتذهب خمس الأتمة السرخمي ونحوه للاسلام وغيرهما من الحنفية الى تعلق الحكم بالعين ومعنى حرمة خروجه من أن يكون محلا للفعل شرعا كالمنع عن الشرب بصب الماء فيه يكون أبلغ وأؤكد من المنع عن شربه وهو بين يديه كما أن حرمة الفعل خروجه من الاعتبار للضرورة الى اعتبار الحسنى والمجاز وذكر في الميزان أن المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبائح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم فهو قبيح وذكر القاضي أبو زيد القاسمي في الامرار ان الحسنى والحرمة اذا كانا للمعنى في العين أشيبت اليها لان سببه فيقال حرمت الميتة لان تحريمها للمعنى فيهما ولا يقال حرمت شاة الغبير لان الحرمة فيهما لاحترام المالك (قوله فلا ينقل أحسدهما عن الآخر) اعترض عليه بان نسبة عدم الفرق بينهما الى الشافعي في العبادات البدئية

الغاصب ولم يسلم الكسبه فلهذا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا للحكم شرعي هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المقتصوب عن ملك المقتصوب منه ليكون القضا بالقيمة جبراما فأتى اذ لا يجبر بدون الفوات وماتت شرطا للحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان فجع في نفسه ويعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يفتق في الزوائد المنفصلة التي لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة وليس يتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسبه فانه يتبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كافي التيمم لا بدل مقابلة كافي البيع فوجب أن لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الابن قلنا نعم الا اننا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل في ملك الغاصب) يعني ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فهنا قد زال كالوقوف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغي أن يكتفى بذلك في جميع الصور اذ به تندفع الضرورة أعني امتناع اجتماع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله في ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل في الاموال المملوكة ولان الغرم بازا الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كافي المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد يعني ان الضمان في

بنته لا تنفاه الضرورة في حقها (قوله أو تقرر الضمان على الغاصب) كمن غصب عبدا فأردعه فضمن مودعه مال كما ملكه غاصبه لتقرر الضمان عليه ويرجع عليه المودع (قوله بل السبب هو الغصب) قيل في هذه العبارة شناعة لان الغصب عدوان محض فكيف يصلح أن يكون سببا للملك فالاسلم أن يقال الغصب سبب لرد العين والقيمة عند الهلاك بل يرتب الجبر مقصودا بالغصب ثم ثبت الملك شرطا للحكم شرعي وهو الضمان فان الضمان متوقف على الملك لانه شرع جبرا ولا يجبر مع بقاء الاصل على ملك المالك فالضمان مشروطا مع بقاء الاصل على ملكه (قوله وماتت شرطا للحكم شرعي يكون حسنا بحسنه وان فجع في نفسه) في هذا الكلام منافرة لان ماتت شرطا هو الملك كما يدل عليه السياق وما قيل في نفسه هو الغصب (قوله لا يدل مقابلة) لان قيام المبدل شرط فيه كالثمن مع المبيع وفي بدل الخلافة الشرط عدم الاصل بقوم الخلف مقامه ثم ههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة (قوله كما اذا عاد العبد الابن) يعني ان العبد المقتصوب اذا أتى من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الابن سقط الضمان (قوله قلنا هذا خلاف الاصل) أي الاكتفاء بالخروج وعدم الدخول في ملك الغاصب خلاف الاصل لوجهين فلا يرتكب الا عند الضرورة قيل في هذا الجواب نظرا لان الاصل في الاموال

أقول يعني قوله فان قيل قال (فان قيل هذا بدل خلافة الخ) أقول يعني ان الشرط في بدل المقابلة وجود المبدل كالمبيع وفي بدل الخلافة عدمه بقوم الخلف مقامه وههنا عدم الاصل شرط فعلم انه بدل خلافة قال (كما اذا عاد العبد الابن) أقول يعني ان العبد المقتصوب اذا أتى من يد الغاصب توجه عليه الضمان فاذا عاد من الابن سقط الضمان (كما اذا تيمم وصلى ثم وجد الماء) أقول حيث لا يعتبر وجود الماء وكما اذا حكم بالضمان على الغاصب ضمن ثم عاد الابن لم يعتبر القدرة على العبد ولا استرد القيمة من المولى

خلاف مذهبه فان المذكور في اصول الشافعية ان نفس الوجوب قد يتفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة التمام والنامي فانها واجبة بوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء بان يجب عليه في الوقت أن يصلي بعد زوال

(وأما الاستيلاء وإنما هي عصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أو هي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أماني حق
 الآخرة فلا حتى يكون آثما واخذاه ٣٣٨ وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بينا

من قبله (فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني اذا امر بالشئ فصد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشئ ففعل ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالخامس انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجب أحدهما بوجوب الآخر حرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لانه لما قصد الضد لا يعتبر الامن حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي) فان مشابهه المنهي عنه توجب الكراهه

العصبة في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصل الواجب الرد والمنقوص الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام المثلث في العين بفعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه أعني تملك العين كافي الفتن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لانسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت المثلث بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المثلث أعني كون الشئ محرم التعرض محض الحق الشرع أو طلق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون باحتبارها بالاستيلاء فكافوا في حق الخطأ بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلاؤهم على الصيد ولما كان هنامظنة أن يقال لانسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عندا أشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما ثبتت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلاؤهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل يمتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كأنه استولى على مال غير معصوم ابتداء فبذلك كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ما سبق (قوله فصل اختلفوا) في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده وبالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صبغة الامر افعال وصبغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا امر به

المال وكية لله تعالى لا للعبد اذ هم مما يملك الاصل في المالك ان لا يكون لهم مال مملوك لكن جعل لهم ملكا لحاجتهم فلم لا يجوز أن يرجع في هذه الصورة الى الاصل (قوله لتعذر انعدام المثلث) أي مثلث المقصود منه في عين المدبر لانه لو انعدم زال الى المالك اذ لا يمكن أن يدخل في ملك الغاصب سببا له فحقه ولا نظيره (قوله كضمان العتق الخ) كما اذا كان العبد مثل اثنين رجلين فاعتقه أحدهما (قوله يعتقدون باحتبارها) اعترض عليه بانهم يعتقدون باحتبارها أيضا فيلزم أن يملكوا بالاستيلاء قبل ولورود هذا أو رد دليل آخر يفرق بين الاموال والرقاب وقد يجاب بان مدار المسئلة ليس اعتقادهم الاباحة هو العصمة والعصمة في الرقاب متأكدة بالحرمه المتأكدة بالاسلام فلا يحمّل السقوط (قوله ولما كان هنامظنة أن يقال الخ) لا يخفى ان علمهم بعصمة أموالنا مادامت محرزة بعينها واطاها وان يتحول في توجيها الجواب الثاني ولما كان هنامظنة أن يقال هب انهم لا يعتقدون عصمة أموالنا وانهم لا يحاطبون بها ليس يعنى ذلك ويحاطب بعصمة أموالنا فاذا طفر صاحب المال بماله ثم لا يأخذها ويمنع عن احده ايجاب بالجواب الثاني (قوله له حكم الابتداء في حالة البقاء) يعني ان الاستيلاء فعل عند جعل حكمه في حالة البقاء كأنه من الابتداء كذلك فصار كان الاستيلاء ابتداء وقع على مال غير معصوم وليس المراد ان للبقاء حكم الابتداء لان ابتداء الاستيلاء ليس سببا للملك لكونه واقعا على مال معصوم وانما السبب بقاء الاستيلاء وهو بالاحراز بدار الحرب كما أشار اليه الشارح بقوله كأنه استولاه (قوله وانما الخلاف في ان الشئ المعين الخ) قبل فائدة قوله المعين الاحتراز عن الامر بالضدين على سبيل البدل فانه في تلك الصورة ليس نهي عن ضده وقبل فائدة الاحتراز عن مثل قول القائل افعل شيئا فان المأمور به في مثل هذه الصورة لا ضده وعلى تقدير أن يكون له ضده لا يكون الامر بعينه مباحا عن ضده ولا يخفى ما فيها

فهل ومشابهة المأمور به توجب الكراهه (قوله نعمه مؤكدة) وقوله تعالى لا يحل لمن أن يكتمن العذرورد بان ما ذكره المصنف نقله انتقاداته والمعتز قد اعترف في ما سبأني بان جهورا كافيعة ذهبوا الى انه لا معنى للوجوب الا لزوم

وهو في معنى النهي يقتضى وجوب الاظهار والامر بالترتب يقتضى حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضى الامر
بالكف ولكنه غير مقصود فيصير التداخل في العدة بخلاف الصوم فان

فهل هو نهي عن الشيء المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضاده عقلا وقيل نفسه وقيل
يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم
اختلف القائلون بان الامر بالشيء نهي عن ضده ففهم من عمم القول في امر الوجوب والتسبب فيهما
نهي عن الضد فحرم بما وتزويجها ومنهم من خصص امر الوجوب بفعله نهي عن الضد فحرم بما دون التسبب
ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهي عن
واحد غير معين الى غير ذلك من الاقوال على ما بين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف ان ضده
المأمور به ان كان مفقودا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضده المنهي عنه مثلا اذا تعين
زمان وجوب المأمور به فالضد المفقود له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج
عن الدار فيأبى ضده شغل من القيام والعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لقوات المأمور به لكن
التعقيب ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من افراد ضده المأمور به وهو السكون في الدار كالامر
بالايمان بوجوب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من افراد الكفر وفي النهي عن الشيء
لا يجب الاضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من التعمد والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان
وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع
(قوله وهو في معنى النهي) يعني ان قوله تعالى ولا يجعل لهن ان يكن من وان كان ظاهرا اخبارا عن عدم
حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضى وجوب الاظهار ولا يفوت عدم الكتمان
المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر أي ليتربصن أي يكففن ويحسبن
أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضى حرمة التزوج لكونه مفقودا للترتب والنهي عن عزم عقدة
النكاح يقتضى وجوب الكف عن التزوج وهذا ايضا فربح على ان النهي عن الشيء يقتضى وجوب
ضده المفقود له كالاول الا ان فيه مجتاوه وان المعتدة اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما

من التعسف والظاهرا لافائدة عند هذا في ذلك (قوله فهل هو نهي عن الشيء المضاد له) ظاهر هذا قول
يكون الامر نهيما باعتبار المفهوم أو بحسب اللفظ وقد ذكر قبيل انه لا خلاف في المفهومين ولا في
اللفظين وكذا قوله وقيل نفسه يدل بظاهره على ان عمدة الايمان بالامر به النهي وكذا قوله وقال آخرون
ان النهي عن الشيء نفس الامر بضده فالاولى ما عبر عنه المصنف من قوله اختلفوا في ان الامر والنهي
هل لهما حكم في الضد أم لا (قوله ثم اقتصر قوم على هذا) أي على ان الامر بالشيء نهي عن ضده أو
مستلزم له ولم يتعرضوا لكون النهي عن الشيء أمر بضده أو مستلزم له (قوله وكذا عدم ضده المنهي
عنه) فيه تسامح لان ظاهرا لفظ كذا يقتضى ان عدم ضده المنهي عنه ان كان مفقودا للمقصود كان
حراما والا كان مكروها وليس كذلك بل عدمه ان فوت المقصود فواجب والافسنة مؤكدة ومنسوبة
(قوله وفي النهي عن الشيء لا يجب الاضد واحد) وكذا في الامر بالشيء لا يحرم الاضد واحد وان كان له
افراد يحرم كل منها كما ان النهي لا يوجب الاضد واحد وان كان له افراد يحصل الايمان بالواجب بكل
منهما (قوله فيقتضى وجوب الاظهار) ولهذا يجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالظهار
بل يكون العبد ملك الغائب قال (الان فيه مجتاخ) أقول تقر بالبحث ان الكف لما وجب يقتضى
النهي كان في حكم المأمور فالمعتدة اذا تزوجت بزواج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما كما ينبغي أن يجب
عليها اعتدان مستقلتان كإذهب اليه الشافعي ولا يجب ما ترى من الافراء من المعتدين كما هو مذهب

التعليق ما تعان من الوصول الى المحل والاسباب لا نصير كاملة قبل الوصول الى المحل الا ترى ان الرمي نفسه ليس يقتل ولكنه تعرض بان
يصبر قليلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينهما ترس منع من انعقاده عليه لانه منع القتل مع وجود سببه (قوله فلا ينعقد سببا

الخ) لان جزء السبب ليس سبب فلها الوقت اذا جاء غدا فعلى أن أتصدق بلزهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز بخلاف ما لو قال الله على أن أتصدق به

غدا فيقبل فإنه يجوز لو حوّد السبب في الاضافة وعدمه في

التعليق (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعناق بالمالك الخ) قيل عليه هذا يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاصي انه خطب امرأة فابوا أن يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا فيبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد أن يبين نسخة أو عدم صحته قلت الجواز ما نورد عن السلف فإنه تعليقي لما يصح تعليقه وما ظن مانعا من أنه رتب على النكاح ضد مقتضاه فيلغوز ذلك لان النكاح شرع سببا لثبوت الوصلة وانتظام المصالح فلا يكلف جعله سببا لانقطاعها بخلاف العتق يصح تعليقه بالمالك لانه منسذوب مطلوب للشرع فتعليقه به مبادرة الى المطالب وأما الطلاق فمفسر واما سارع العاجزة فقد قال بعض المحققين انه غلط لان الحاجة كما تحقق بعد الوصلة بالدخول كذلك قبل التزوج فان النفس قد تدعو الى تزويجها مع علمه

يجب عليها عدة أخرى ويحسب ما زرى من الاقراء من العديين وعند الشافعي يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فأجاب عنه بان (قوله من الاقراء من العديين) ولو كانت حاملا انقضت العدتان بالوضع واعلم أن ما ذكره الشارح من التقرر مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض واذا حاضت ثلاثا ينوب عن السنة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احسبنا من بقية العدة الاولى واحسبنا أيضا من العدة الثانية بقيت عليها حيضة وعلى هذا قياس ما اذا وطئت بعد حيضتين فتأمل (قوله ولا يتصور كفان الخ) فيه بحث لان الكفين أعنى كف الخروج وكف النكاح ككف الاكل وكف الشرب وكف الوقاع وكما يتصور الكل في واحد لم لا يتصور الكف عن الخروج والكف عن النكاح في أجل واحد وانما لا يتصور كف خروج أو كف نكاح في زمن واحد لئلا يجانسهما وقد يقال في توجيه السؤال ههنا كفان أعنى الكف عن النكاح والكف عن الخروج مفيد لكل منهما باجمل لقوله تعالى حتى يبلغ الكتاب أجله وقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا فثبت لكل منهما أجل على حدة لاستقلال سبب كل منهما وعدم جواز فعل مفيد باجمل ثابت بسبب مستقل بفعل آخر في ذلك الاجل مفيد باجمل ثابت الخفية لان ذكر العدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل فكلا لا يتصور أداء صومين في يوم فكذا لا يتصور كفان في شخص في وقت وتقرر الجواب عنه ان كون الكف في حكم المأمور به مسلم لكن ليس المقصود من الامر بالعدة الكف والامساك بالخروج أو النكاح أو الجماع حراما في نفسه ولزم أن لا يأنم الاثم ترك الكف لاثم كل من الخروج ونحوه بالاستقلال الأبرى ان الصوم لما كان كفالم يكن الاكل والشرب والجماع حراما في نفسه واذا فعل الجموع لا يأنم اثم الاكل الحرام والشرب الحرام والجماع الحرام مثل أكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأنم اقسام الصوم حتى كان اثم الاكل واحدا وههنا يأنم المرأة اثم النكاح الحرام والخروج الحرام والجماع الحرام اذا تزوجت وجومت بل المقصود من الامر بها الحرمان من النكاح ونحوه لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالها لكن الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة لحكم ومصالح فاذا كان المقصود الحرمان والترك تدخلت العدتان اذا امتناع في اجتماع الحرمان فيجوز أن تثبت حرمة الخروج ونحوه مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا أي ولو كون المقصود الحرمان والترك معى الله تعالى العدة أجلا فان الاجل مدة مضرورية لا امتناع متى وجد سببه كالأجل المضرورية في الدينون لامتناع المطالبة مع وجود سببها والاجل اذا اجتمعت على واحد ولو اختلفت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لانس باآجال متساوية ينقضى جميعها بمدة واحدة هذا ما قاله الواو أنت خير بان هذا التقرر مختص بما اذا وطئت المعتدة قبل أن تحيض حتى يجب عليها العدة بست حيض فاذا حاضت ثلاثا ينوب عن السنة وأما اذا حاضت في الاولى حيضة ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض ولو بقيت من الاولى حيضتان فوجب عليها العدة بخمس حيض فاذا حاضت حيضتين احسبنا من بقية العدة الاولى واحسبنا أيضا من العدة الثانية بقيت عليها حيضة وكذا اذا حاضت في الاولى حيضتين ثم وطئت فعليها عدة أخرى ثلاث حيض وبقيت من العدة الاولى حيضة فوجب عليها العدة بربع حيض فاذا حاضت حيضة أيضا من

بفساد حالها وسوء عشرتها ويحقق لها رغبته عليها فيؤسبها بتعليق طلاقها بنكاحها فطامها لها عن مواقع الضرر فيجب أن بشرع كما شرع تعليقه بخروجها لفظها عنها لما فيه من الضرر عليه فقط في المقضى وهو نكاحه بالتعليق

المقصود

والمأمور بالقيام في الصلاة إذا قعد ثم قام لا يبطل ولكنه يكره (والحرم لما نهى عن لبس الخيط كان لبس الازار والرداء سنة)

لما يصح بلا مانع بل هو أولى بالصحة من تعليق طلاق المنكوحه وقد صححه الشرع

فما إذا قال للمنكوحه أن

دخلت الدار فأت طالق
واكتفى بظهور قيام
الله عنده بناء على
الاستصحاب فتصح به آية
مع يقين قيامه أخرى
وذلك في المتنازع فيه
وهو تعليق بالطلاق وذلك
مروي عن عمرو بن
مسعود وابن عمرو وسعيد
ابن المسيب والشعبي
والقاسمي والاسود وأبي
بكر بن عبد الرحمن وأبي
بكر بن عمرو بن حزم
وعبد الله بن عبد الرحمن
ومكحول الشامي وعطاء
وجاد بن أبي سليمان
وشريح وعمرو بن عبد
العزير وسالم بن عبد الله
ابن عمرو وقاسم بن محمد بن
أبي بكر بن زهرى وسليمان
ابن يسار والرواية عنهم
في موطأ مالك ومصنف
عبد الرزاق وابن أبي
شيبه وذهب الشافعي
وأحمد إلى عدم الجواز
مطلقا ومالك والأوزاعي
وربيعة وابن أبي ليلى أن
عمم ولم يصف إلى قبيلة
أو صنف أو بلد أو امرأة
لان فيه سباب النكاح
المشروع وإذا خص صح
قينا كما يلزم إذا علم
المصلحة في ذلك ديننا لعلمه
بغلبة الجور على نفسه
أودنيا لعدم يساره

المقصود بالامر بالصلاة ليس هو الكف بل الحرمان من النكاح والخروج لانها كانت ثابتة حال النكاح
والعلاق شرع لآزنتها الا ان الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود
هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه بل لو تحقق ينبغي أن لا يأثم الا اثم ترك الكف لا اثم الخروج
والجماع ولما كان المقصود هو الحرمان والسترون قد اختلفت العدة فان اذلا امتناع في اجتماع الحرمان
فيجوز أن تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء وهذا معنى الله تعالى العدة أحلا
والآجال إذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت مدة واحدة كإني الديون بخلاف الصوم فإن الكفر كونه
المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كما لو سبني (قوله والمأمور
بالقيام) تفرغ على ان ضد المأمور به اذ الميقوتة كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يقوت القيام
المأمور به لواز أن يعود اليه لعدم تعيين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود
فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان الواجب يفسد
الصلاة ولا يبطلها (قوله والحرم) تفرغ على ان عدم ضد المنهى عنه اذ الميقوتة كان مندوبا
لا واجبا فان المحرم منهى عن لبس الخيط مدة احرامه وعدم ضده أعنى عدم لبس الرداء والازار ليس

بسبب آخر مستقل ولا يحق علينا اتجاه المنع على قوله فيثبت الخ اذ الدليل المذكور لا يفيد تمام
(قوله حراما في نفسه) بل لا يكونه ضد المأمور به (قوله ينبغي أن لا يأثم الخ) اعترض عليه بجوار التزام
أن لا يكون الخروج والنكاح حرامين بنفسهما وان اثم ترك الكف لا لنفس الخروج والنكاح ولا
مانع عنه (قوله ولما كان المقصود هو الحرمان والتروك الخ) الحرمان قد يجتمع لعدم التضاف
عنها كصيد الحرم فانه حرام على الحرم للحرم واحرامه وكغمر الذي فانه حرام على الصائم الذي حلف
لا شرب خمر الكون آخر الذي ولصومه وطلقه (قوله كافي الديون) المؤجلة بالآجال متساوية وهذا
مثال لاجتماع الآجال لواحد لان الاجل فيها حق المديون ومثال قوله على واحد أن يستأجر انسانا
لعمل الى شهر ولعمل آخر ايضا الى شهر له أن يعملهما في شهر واحد (قوله متجانسين) كصوم فرض
ونفل (قوله فان تعود المصلي) أي بعد الفراغ من السجدة الثانية (قوله القيام المأمور به) أي
القيام الى الركعة الثانية المأمور به في قوله عليه السلام ثم ارفع رأسك حتى تستوي قائما (قوله لان عدم
البطلان لا يدل الخ) قد سبق ان البطلان عدم المشروعية أصلا ووصفا والفساد عدمها وصفا والاول
أخص من الثاني فتقيضه أعم منه والاعم لا يدل على الاخص فاذا ترك واجبا ضد الصلاة حتى ان كان
هو واجب السجدة للعبور وان كان بالقصد يأثم للخلل في الوصف ولم يبطل حتى لا يجب القضاء له في
الاصل واذا ترك ركنا بطات حتى يجب القضاء وقد يقال عدم البطلان فيما نحن فيه يدل على عدم

العدة الثانية فثبت عليها حيثان قال (لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب) أقول قد تقرر
سابقا ان البطلان عبارة عن عدم المشروعية بالاصل والوصف والفساد عن عدم المشروعية بالوصف
فقط فكما تحقق البطلان تحقق الفساد بعكس فيكون البطلان أخص من الفساد وتقيض الاخص
أعم من تقيض الاعم فعدم البطلان أعم من عدم الفساد وانعام لا يدل على الخاص أصلا فاذا ترك واجبا
فسدت الصلاة ان كان هو واجب السجدة للعبور وان كان بالقصد يأثم للخلل في الوصف ولم تبطل حتى لا
يجب القضاء له في الاصل واذا ترك ركنا بطات حتى يجب القضاء وعدم التروك مقوت لبس هكذا وقعت
العبارة في اندح وهي ليست بصحيفة لظهور ان عدم ترك لبس الخيط وليس مقوت لبس الخيط بل المقوت له

ولنفسه لجاح فيؤيد بها على انه يتصور تزويجه عند نكاحه بقوله فضولي ويحيز هو
بالفعل كسوق الواجب اليها والوطء وما مثل به كالثاقبة والحجابة هو ما أخرج الدرر القطبي عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم

تفسير يعاد على ما ذكر
في الاصل وبعد معرفة
أحكام الاصل معرفة
هذه الفروع تكون سهلة
انه المسهل لكل عسير
«الركن الثاني في السنة»
وهي تطلق على قول
الرسول عليه السلام
وعلى فعله والحديث
مختص بقوله والاقسام
التي ذكرت في الكتاب
كالخاص والعام والمشارك
الى آخره والامر والنهي
(ثابته هنا أيضا) فلا
تشتغل بها وانما بحثنا في
بيان الاتصال بالرسول
عليه السلام فنهت في
أمور في كيفية الاتصال
وفي الانقطاع وفي محمل
الخبر وفي كيفية السماع
والاضبط والتبليغ وفي
الطعن

سئل عن رجل قال يوم
أزوج فلانة فهى طالق
ثلاثا قال طلق ما لا عليك
قل صاحب تنقيح الضميق
هو باطل وفي - سنده
أبو خالد عم - روى خالد
الواسطي وهو وروى
وقال أحمد وابن معين فيه
كذاب وما أخرجه عن
نعيلة الشثبي قال قال عم
لي عمل عملا حتى أزوجك
ابنتي فقال ان تزوجتها
فهى طالق ثلاثا ثم بدلى
أن تزوجها بأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النكاح
قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا قال باطل وفي اسناده على بن قمر بن كذبه ابن معين وأحمد وغيرهما وقال ابن عدى يسرق الحديث

يقوت لانه مقصود بالتهيئ أعنى ترك لبس الخيط بل وازان لا يلبس الخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون
لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس الخيط تركه أعم من أن يلبس شيئا آخر أو لا وعدم الترك
مقوت للمقصود بالتهيئ ضرورية لا ناقول هذا مبني على اعتبار اسم من ان ضد القيام هو القعود
والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام ضد لبس الخيط هو لبس غير الخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين
من ان الضدي يكون وجوديا (قوله والسجود) تفرع على أصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر
مأمور به فاذا سجده على الخس لا يكون مفوتا للمأمر به بل وازان يسجد به ذلك على الطاهر فجزوا ولا
يفسد الصلاة عند أبي يوسف وعندهما بفسادها على انه مأمور بدوام التطهير في جميع الاركان
فاستعمال الخس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة
الى انه لو وضع اليدين أو الركبتيين على موضع نجس لانتفد صلته بخلاف الزفر وذلك لان وضع اليدين أو
الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على الخس بمنزلة ترك الوضوء وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير
مستعملا للخس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو نقديا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان
التعاسة تصير وجهه بالوجه باعتبار ان اتصاله بالارض واصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض
صفة له بخلاف ما اذا لم يكن الصوق لازما فله لا يشق هذه القوة ثم لا يفتي لطف الابهام في قوله انه المسهل
لكل عسير (قوله الركن الثاني في السنة) وهي في اللغة الطريقة والعادة وفي الاصطلاح في العبادات
النافلة وفي الادلة والمراد ههنا ما صدر عن النبي عليه السلام غير القرآن من قول ربه صلى الله عليه وسلم الحديث أو

الوجوب لانه لا يمكن أن يكون القعود واجبا الا اذا كان القعود مفوتا للقيام ولو كان مفوتا له بطلت
الصلاة وحيث لم يطل لم يثبت لم يثبت القيام فلم يجب ترك القعود قنأ مل (قوله فيكون لبس الرداء والازار
سنة) فان قيل لا يسلط ان لبس الازار سنة لان به استمرار العورة وهو واجب أوجب بانه يجوز أن يكون بانفراده
واجبا ومع الانضمام الى شيء آخر سنة (قوله مقوت للمقصود الخ) اللام للتعليل لانها صفة للفقوت بل
صلتها محذوفة والتقدير مقوت للمقصود بالتهيئ وقد وقع في بعض النسخ هكذا وعلى هذا فالامر ظاهر
(قوله وذلك لان السجود على الطاهر مأمور به) لدلالة قوله تعالى وثبات فظهر رأى للصلاة على ما قيل اذ
قد علم ان تعلق الصلاة بالمكان والبدن أشد من تعلقها بالثوب (قوله ليس بفرض الخ) عدم فرضية
الوضع المذكور لا يفيد عدم افساد تركه لان ترك الواجب مفسد وان لم يكن مبطلا بالسوق يقتضى أن
يقال ليس بواجب (قوله لطف الابهام الخ) لان الضمير في انه المسهل يحتمل أن يكون راجعا الى الله
سبحانه ويحتمل أن يكون راجعا الى الاصل المذكور (قوله الركن الثاني في السنة) اختفا وفي ان السنة
عند الاطلاق هل تخص سنة الرسول عليه السلام أو أعمها وغيرها فذهب المتقدمون منا صاحب
الميزان من المتأخرين وأصحاب الشافعي رحمه الله وجهه وأهل الحديث الى الاول والباقيون الى الثاني
(قوله الطريقة والعادة) المفهوم من سياق الاسفها في شرح البسداغ ان عطف العادة على
الطريقة ليس تفسيريا بحيث قال وهي في اللغة الطريقة يقال سنة زيد كذا أي طريقته وسيرته والعادة
يقال من سنته كذا أي من عادته قال الله وان تجد لسنة الله تسديلا أي لعادته (قوله في العبادات النافلة)
الخ) النافلة مرفوع على انه خبر المبتدأ وكذا ما صدر وقوله في الاصطلاح حال من المبتدأ كما جوزه بعض

تركة فالصواب ذكر المترك بدل اللبس قال (وفي الاصطلاح في العبادات النافلة) أقول فيه بحث لان السنة
في اصطلاح الحنفية مبين للفضل فانها تطالب المرء به لها وان كان بلا افتراض ولا وجوب بخلاف النفل

فعل
قال فتزوجها فأبى رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله فقال تزوجها فانه لا طلاق الا بعد النكاح
قال فتزوجتها فولدت لي سعدا وسعيدا قال باطل وفي اسناده على بن قمر بن كذبه ابن معين وأحمد وغيرهما وقال ابن عدى يسرق الحديث

فعل أو تقرير والمقصود بالبحث هنا بيان اتصال السنة بالنبي عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بأنه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوي وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذي هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الأدنى في المبدأ وهو السماع أو المنهسى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط أو عن فوج الغاص فيه وهو اطمن وعما يخص فوفاها من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحي وعما يتعلق بها من السوابق كشرائع من قبلنا أو نعلق للمواخي كاقوال الصحابة فأورد هذه المباحث في احد عشر فصلا (قوله فصل في الاتصال) فان قلت كيف جعل مورد القصة الخبر في السنة الامر والنهسى بل الفعل أيضا فيقول بالاطرف المذكورة قلت لان المنصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى انصاف الامر والنهسى به ان الاخبار بكونه كلام النبي عليه السلام متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه ما تكون روايته في كل عهد فهو لا يخصى عددهم ولا يمكن نواظهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتبين أمانتهم أو يصير كذلك بعد القرن الأول أو لا يصير بل روايته آحاد

وقوله لا يخصى عددهم معناه لا يدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم مخصوص وشارة الى انه الصفة وفي العبادات بدل منه والتقدير وهي حال كونها في الاصطلاح في العبادات النافذة وحال كونه في الأدلة ما صدر عن النبي عليه الصلاة والسلام وما في ما صدر عبارة عن الدليل فلا يرد منسوخ التلاوة وما نكر كلامه الذي ليس بسنة واعترض على قوله في العبادات النافذة بان السنة مبين للنفصل كما سيجي في مباحث الاحكام وأجيب بان النافذة قد أطلق على مقابل الواجب وهو المراد ههنا (قوله أو تقرير) أى سكوت عند أمر يعاينه عليه السلام (قوله وعن حال الراوي) من كونه معروفا أو مجهولا أو مستورا (قوله وعن شرائطه) أى شرائط الراوي من العقل والضبط والعدالة والاسلام (قوله هو محل الخبر) كالعبادات والعقوبات (قوله بل الفعل أيضا) بل التقرير أيضا (قوله ومعنى انصاف الامر والنهسى) وكذا معنى انصاف الفعل والتقرير وقد يقال الخبر عبارة عن قول الراوي قال عليه السلام كذا سواء كان المقول أمرا أو نهيا وعن قوله فعل عليه السلام كذا الا عن المقول أو المفعول حتى يحتاج الى ما قال وهو يتصرف بالتواتر سواء كان المقول خبرا أمرا أو نهيا أو فعلا ولدفع الاعتراض في مادة الامر مثلا وجه آخر وهو ان المراد بالخبر يطلق الحديث مجازا بل حقيقة اصطلاحية صرح به ابن حجر في شرح رسالته وعلى هذا قولهم جاء في الخبر ويرجع هذا التأويل صدق التفاسير الموردة له متواتر وغيره على لفظ الحديث وان كان أمرا أو نهيا (قوله ومعنى المتواتر) قيل التواتر لا يختص بالسنة بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح إرادته ههنا وأجيب بان اختلاف الطرق يختص بالسنة والتواتر داخل في الطرق فيصح إرادته واعلم ان ابن الصلاح ذكر ان أمثال التواتر على التفسير المذكور تعدد وجوده في الحديث الا أن يدعى ذلك في حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده في النار وبعضهم ادعى عدمه لكن ابن حجر ما رضى القولين في شرح رسالته (قوله على مقتضى كلامه) قيد به لان كون روايته قوما لا يخصى عددهم ليس بشرط عند الجمهور بل المعتبر عندهم ان يكون روايته قوما حصل العلم بخبرهم (قوله احتراز عن المشهور) وعن خبر الواحد بالطريق الأولى

حيث لا يطلب فيه وسياتي غمام بحقيقته في مباحث الاحكام ارشاد الله تعالى قال (أو تقرير) أقول وان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رأى شخصا يفعل فعلا ولم يمنع عنه كان تقريره عليه دليل على جواز له ولا مثاله قال (وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع) أقول قيل الانقطاع ليس ضد الاتصال بل بينهما مقابل لعدم

وجمع أو بقرين العربي الأحاديث في الباب وقال ليس لها أصل في العصة ولذا ما عمل به مالك وربيعة والأوزاعي والشافعي وأبو داود والترمذي وابن ماجه عن عامر الاحول عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يعاك ولا يعاق له فيما لا يعاك ولا يلاق له فيما لا يعاك قال الترمذي حديث حسن صحيح وهو أحسن شيء روى في هذا الباب وأخرج ابن ماجه من حديث المسور بن مخرمة قال النبي عليه السلام لا طلاق قبل الشكاح ولا عتق قبل ملك فمعمول على التجيز لانه هو الاطلاق وأما المعلق فأنما له عرضية أن يصير طلاقا عند الشرط فان قيل لا معنى لجملة على التجيز لانه ظاهر بعرفه كل أحد فوجب حمله على التعليق أجيب بأنه انما صار ظاهرا بعد استنهار حكم الشرع فبسه لاقبله فاهم كقولنا الجاهلية يطلقون قبل الشكاح تجيزا وبعده طلاقا اذا وجد الشكاح وان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل يشاره اليه في وجود الشرط كالبيع بشرط الخبار فالجواب ان أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فطلاقها لا يباحث اجماها والحمل على

وجد الشكاح وان منعوا كون المعلق ليس طلاقا بل يشاره اليه في وجود الشرط كالبيع بشرط الخبار فالجواب ان أهل العرف واللغة لا يفهمون من الطلاق تعليقه وكذا الشرع لو حلف لا يطلق امرأته فطلاقها لا يباحث اجماها والحمل على

قال في رجل قال كل امرأة
 تزوجها فهي طالق
 وكل امرأة اشترجها فهي
 حرة هو كما قال فقال معمر
 او ليس قد جاء لا طلاق
 قبيل نكاح ولا اعتق الا
 بعد ملك قال اغنا ذلك ان
 يقول الرجل امرأه فلان
 طالق وعبد فلان سرفي
 موطأ مالك ان سعيد بن
 عمر بن سليم الزرقى سأل
 القاسم بن محمد عن رجل
 طلق امرأته ان هو
 تزوجها فقال القاسم
 ان رجل جعل امرأته
 عليه كظهر رأسه ان هو
 تزوجها فأمره عمران هو
 تزوجها ان لا يفر بها حتى
 يكفر كفارة المظاهر فقد
 صرح عمر بن الخطاب
 الظهار بالمك، ولم ينكر
 عليه أحد فكان اجماعا
 والخلاف فيه وفي الايلاء
 واحسد أيضا على ان
 حديث عمرو بن شعيب
 مرسل والشافعي يرد
 فكيف يتسببه (قوله
 فلا يكون الجسب سببا
 مفضيا للكفارة) الامتناع
 افضاء الشيء الى ما لا يتحقق
 الا عند ذلك الشيء قبل
 عليه لم لا يجوز ان يفضى
 الجسب الى الكفارة
 بطريق الانقلاب
 والخلفية عن البر كالصوم

لا يشترط في التواتر عدد معين على ما ذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثني عشر أو عشرين أو
 أربعين أو خمسين قولاً من غير دليل وقوله ولا يمكن تواطؤهم أي توافقتهم على الكذب عند المحققين تفسير
 للكثرة بمعنى ان المعترف في كثرة الخبرين بلوغهم حدا يمنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو اختلف
 جمع غير محصور مما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه اعترض من الاعراض لا يكون موازاً وأما ذكر
 العدالة وتباين الاماكن فتأكيدهم تواطؤهم على الكذب وليس بشرط في التواتر حتى لو اختلف جمع غير
 محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود يقتل عيسى عليه السلام
 وتأيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه في كل عهد ثم التواتر لا بد ان يكون
 مستنداً الى الحس معاً وغيره حتى لو اتفق أهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا اليقين حتى يقوم
 البرهان (قوله والاول) أي المتواتر يجب علم اليقين لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع

(قوله اشتراط خمسة) قال الفاضل الشريف هو مذهب القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل
 التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنا عدم حصول اليقين بشهادتهم ولو جده في
 الخمسة واعترض بان التزكية في الخمسة أيضاً واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال جدي في فصول
 البدائع حرم القاضي بعدم حصوله بالاربعة والاي يحصل بشهود الزنا فلم يتحقق اي التزكية وتردد في الخمسة
 واعترض على الاول بمنع التزيم اذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة والاجماع فيها على الصحاب والتابعين
 مظنة التواطؤ عدم كفايتها في الرواية وبالتنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول ان
 معنى التردد ان الخمسة قد تنقيد العلم بسبب الخفاء فلا تجب التزكية وقد لا تنقيد للكذب بقص (قوله ثني
 عشر الخ) قال الفاضل الشريف بعد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم
 اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها فاعلم ان التواتر يحصل
 بهذا العدد واشترط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشر من صابرون بعدوا ما تدين وهو بعد جداً أو
 أربعين لقوله تعالى يا أيها النبي حسب الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا أربعين والنبي
 عليه السلام مأمور بنشر الاحكام وتشهير الاسلام فعلم ان أربعين كفي في التواتر وهذا أقرب لمن له فهم اه
 (قوله أو خمسين) كذا في أكثر النسخ قبل هذا قول لم يقل به أحد والصواب اوسبعين وعسكهم قوله تعالى
 وحاصر موسى قومه سبعين رجلاً وممن أن يقال اشتراط الخمسين ان قيل به اعتبار انقسامه (قوله عند
 المحققين) تفسيره سبعة يجب ان جعل المصنف الكثرة على عدم امكان التواطؤ ليس كما ينبغي
 (قوله وليس يشترط في التواتر الخ) قيل الكلام في تواتر خبر الرسول والعدالتين الاماكن شرطان
 فيه لافي مطلق التواتر فلا تفرق بمناذ كره والجواب منع القول بالفعل على المختار هذا وفي حصول اليقين
 باختبار جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم منع ظاهراً وانفاق أهل تلك البلدة على ذلك
 الكلام لعرض من الاعراض مثل تغيب المسلمين به لثلا براءعوا الحرم عند الجهاد معهم أو لا يحفظوا
 على أنفسهم مهم فالاولى أن يقتصر على نفي الاشتراط امد كور (قوله فلا نسلم تواتره) فان قبيل عيسى
 عليه السلام نقل عن جماعة من اليهود دخلوا البيت الذي كان فيه عيسى عليه السلام وكانوا سبعة نفر
 وقد روى اهم كانوا الا يعرفون المسيح واما جوعوا الرجل جعل لافد لهم على شخص في بيت فجمعوا عليه

والملائكة وليس بشئ لانه لو سلم فالمراد بالصد معناه الغوى قال (تفسير للكثرة) أقول هو رد على المصنف
 حيث جعله على عدم امكان تواطؤهم قال (وليس بشرط في التواتر) أقول رد عليه ان الكلام ههنا

والاشرا ممتنع عن ارتكاب مخطور بهما و بعد الاراد بركاب بصيران سببين لوجوب الكفارة
 بطريق الانقلاب وبيان الاصل الملازمة بين السبب والمسبب ولا يتحقق لها بين الكفارة والجهنم فلا افضاء بحقيقة والاشرا الملازم متحقق
 لا

فلا ضرورة في اعتبار الانضمام بارتقاء الانقلاب فبالا بلغة وترك الحنث ثم لا يقيد الشافعي لان السببية اذا كانت بطريق الانقلاب لا يكون العين سببا قبل الحنث ويطلب جواز تجميل الكفارة كالا يجوز تجميل

ان مشايخنا انما ينكرون سببية العين بالاء الة ويقولون هي سببها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب في السببية والخلافة في المسيبية والكفارة مضافة الى هذا العين لا الى العين قبل الحنث وكلام المصنف محمول عليه (قوله دخلا على الحكم) فلا يمنعان السبب عن الاعتقاد وانما يؤخران الحكم (قوله بصير بالشرط قمارا) لان تعليق التملك بالاختار في معنى القمار بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من الاقطاعات فيعمل فيهما بالاصل وهو ان يدخل التعليق على السبب وقبل عليه الاعتاق من الاثبات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا ازالة الرق واجاب عنه السيد الشريف بان ماله اثبات القوة الحكمية والمقصود الاصلى منه ازالة الرق وباجل المراد من الاثبات اثبات الملة واثبات القوة الشرعية بواسطة ازالة الملة فالفرق واضح

(الباب الثاني في افادة المقتضى الحكم الشرعي)

لا ثبوت له في نفس الامر مع تبين آرائهم واخلافهم واطمانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتوافقوا على الكذب وان ما تفقوا عليه حتى ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن نواتهم على الكذب والاحسن ان يقال ان نجد من أنفسنا العلم الضروري بالبلاد النائية كمنكة و بغداد والامم الخالية كالانبياء والاولياء عليهم السلام بحيث لا يتحمل النقيض أصلا وما ذاك الا بالاختبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروري لا يشترط ان تركيب الجملة حتى انه يحصل لمن لا يعلم ذلك كالمصبيان وجواز ترتيب المقدمات لا ينافي ذلك كافي ببعض الضروريات فان قيل جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع مع ان المجموع ليس الانفس الاحاد جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع وأيضا يلزم القطع بالنقيض عند تواترها وأيضا اذا عرضنا على أنفسنا وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين نجد الثاني أقوى بالضرورة فلو كان ضروريا لما كان فرقا وأيضا الضروري يستلزم الوفاق وهو منتفي المتواتر بخلافه السميكية و ابراهيمه أوجب اجالا بانه تشكيكي في الضروري فلا يتحقق الجواب كسببه السوطانية وتفصيلا بان حكم الجملة قد

وقوله وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام وأشاعوا الخبر وعمله لا يحصل التواتر (قوله والاحسن الخ) وجه الاحسنية هو ان هذا الاستدلال لا يحتاج الى التأويل المذكور بخلاف الاستدلال الذي ذكره المصنف فانه يحتاج اليه (قوله العلم الضروري الخ) اشارة الى المذهب المختار وهو ان النقيض الحاصل بالتواتر ضروري وعند الكعبي وأبي الحسين البصري والامام نظري وعند حجة الاسلام قسم ثالث وانما يصح لو فسر الضروري بالاولى وأما معنى ما لا نجد النفس الى الانفكاك عنه سببلا فضروري ونوقف الشرع المرئى والاشد واللائل مفصلة في فصول البدائع (قوله ثم حصول العلم الخ) المفهوم من قوله اما نجد من أنفسنا العلم الضروري ان النقيض الحاصل بالتواتر ضروري ومن قوله ثم حصول العلم الخ ان العلم بان التواتر يقيد العلم الضروري والفرق ظاهر فلان تكرار وحصول الضروري في الاول على القطعي وفي الثاني على اليقيني وتأويل قوله حصول العلم بالعلم الحاصل على قياس ما قيل في حصول الصورة بعيد (قوله أوجب اجالا الخ) قيل عليه التشكيكي في كونه ضروريا بالاي الضروري

في خبر الرسول دون مطلق الخبر والاشراط بالظن الى الاول دون الثاني قال (بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا الخ) أقول نقل عن الشارح رحمه الله انه قال يريد ان قول المصنف رحمه الله اتفاق الجميع الغير المقصود على ما لا ثبوت له مستحيل عقلا معناه ان العقل يدرك بالضرورة اهم لم يتفقوا عليه بحيث لا يجوز العقل ان يكون اوقع هو والاتفاق وان كان ممكنا نظر الى ذاته وهذا كما انه يحكم بان هذا الجسم اسود بالضرورة بمعنى انه لا يتحمل عنه ان لا يكون هذا اسود وان يكون حكمه هذا خطأ مع ان ثبوت السواد له في الواقع ليس ضروريا بمعنى سلب الامكان بخلاف ثبوت الحيوانية للانسان فانه ضروري عند العقل وفي نفس الامر أقول ونشير العلم العدي فان العقل يحكم بان ما راى انسان الجبل لم يرقب ذهباً حكما قطعيا غير محتمل للنقيض مع امكانه في نفسه قال (والاحسن ان يقال) أقول وجه احسنه عدم احتياجه الى التأويل المذكور قال (أوجب اجالا الخ) أقول الجواب الاجمالي جواب عن الكل وأما قوله حكم الجملة قد يعاين حكم الاحاد بجواب عن الاول وقوله تواتر النقيضين محال عادة عن الثاني وقوله لا امتناع في اختلاف انواع الضروري عن الثالث وقوله والضروري لا يستلزم الوفاق عن الرابع قال

قال شمس الائمة السرخسي أحق ما يبدا به في البيان مباحث الامروالهي لان معظم الابتلاء بهما ويتم معرفتهما الاحكام ويقبر الخلال والحرام (قوله قول القائل استعلاء افعل) يعني مرادها ما يتبادر منها عند الاطلاق فلا يصدق على التهديد والتجيز والدعاء والالتماس

والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد إذ لم يضل حد التواتر والاول هو جب علم اليقين لان الاتفاق على شئ مختصر مع
تباين همه وطبائهم وأما كتبهم مما يستجبل عقلا والثاني ما يوجب علم طمأينة وهو علم نطمئن به النفس وتطمئنه يقينا لكن لو تأمل
حق التأمل علم انه ليس بيقين ٢٤٦

المواضعة بناء على انه
آحاد الاصل وإنما
يوجب أي الخبر
المشهور (ذلك) أي علم
طمأينة القلب (لانه
وان كان في الاصل خبر
واحد لكن أصحاب
الرسول عليه السلام
تزهوا عن وصمة
الكذب ثم بعد ذلك
دخل في حد التواتر
فأوجب ما ذكرنا والثالث
يوجب غلبة الظن اذا
اجتمع الشرائط التي
نذكرها ان شاء الله
تعالى وهي كافية لوجوب
العمل وعند البعض
لا يوجب شيئا لانه
لا يوجب العلم ولا العمل الا
عن علم لقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم
وعند بعض أهل الحديث
يوجب العلم لانه يوجب
العمل ولا عمل الا عن علم
فاما إيجاب العمل لقوله
تعالى فلو لا انفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون والطائفة تقع على
الواحد فصاعد والرسول
عليه السلام قبل خبر
بريرة وسلمان في الهدية
والصدق وأرسل الأفراد
الى الآفاق

يخالف حكم الآحاد كالعسكر الذي يفتح البلاد وتواتر التقيضين محال عادة ولا امتناع في اختلاف أنواع
الضروري بحسب السرعة والوضوح بواسطة الاف والعادة وكثرة الممارسة والاضطرار بالبال ونحو ذلك
مع الاشتراك في عدم احتمال التقيض والضروري لا يستلزم الوفاق بل وازا المكابرة والعناد كما
للسوفطائية (قوله والثاني) أي المشهور يقيد بعلم طمأينة والطمأينة زيادة توطئ وتكبير
يحصل للنفس على ما أدركته فان كان المدرك يقينيا فاطمئنتنا من زيادة اليقين وكاله كما يحصل للمتيقن
بوجود مكة بعدما شاهدتها واليه الاشارة بقوله تعالى حكايه ولكن لطمئنت قلبي وان كان طمئنا
فاطمئنتها رجحان جانب الظن بحيث يكاد يدخل في حد اليقين وهو المراد ههنا وحاصله سيكون النفس عن
الاضطرار بشبهة الا عند ملاحظة كونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة في اتصاله سورة ولا معني وخبر
الواحد في اتصاله شبهة سورة وهو ظاهر ومعنى حيث لم يتلقاه الامه بالقبول والمشهور في اتصاله شبهة
سورة لكونه آحاد الاصل لا معنى لان الامه قد تناقته بالقبول فافاد الحكادون اليقين وفوق اصل الظن وان
قبل هو في الاصل خبر ولم ينضم اليه في الاتصال بالنبي عليه الصلاة والسلام ما يزيد على الظن فيجب
ان يكون بمنزلة خبر الواحد فلما أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام تزهوا عن وصمة الكذب أي الغالب
الراجح من حالهم الصدق فيحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبي عليه الصلاة والسلام ثم يحصل زيادة
رجحان بدخوله في حد التواتر ونقلته الامه بالقبول فيوجب علم طمأينة وليس المراد بتزهوهم عن وصمة
الكذب أن تغلهم صادق قطع بحيث لا يحتمل الكذب والاسكان المشهور وموجب علم اليقين لان القرن
الثاني والثالث وان لم يتزها عن الكذب الا انه دخل في حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فكثر اخبار
الآحاد نقلت بطريق التواتر لتوفر الدواعي على نقل الاحاديث وتداولها في الكتب وفي كلامه اشارة
الى ان خبر الواحد اذا لم يكن راويه الاول متزها عن وصمة الكذب لا يقيد بعلم الطمأينة وان دخل بعد
ذلك في حد التواتر كما يشتهر من الاخبار الكاذبة في البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) يوجب
العمل دون علم اليقين وقيل لا يوجب شيئا مهمما وقيل يوجبها جميعا ووجه ذلك ان الجهل وردها الى انه
وجوابه ظاهر من ملاحظة الاعتراض فانه لو لم يفتقر الى حصول العلم بالتواتر وود سبق انه ضروري (قوله
محال عادة) اعترض عليه بان اليهود والنصارى على طرفي تقيض من المذهب وقد تواتر مذهب كل من
الطائفتين عنده والحق انه لا يتصور التواتر في التقيضين لوقوع اليقين بالتواطئ على الكذب في
أحدهما لا اتصاله وقوع التقيضين (قوله والضروري لا يستلزم الوفاق) على انه منقوض بالعلم الحاصل
بالمواس ضرورة مع وقوع الخلل فيه (قوله فاطمئنتنا من زيادة اليقين) مني على ما ذهب اليه البعض
من ان اليقين يتسبب التفاوت قوة وصعقا بلا احتمال للتقيض كذا كره في المواضع (قوله فأواد الحكادون
اليقين وفوق أصل الظن) فكان دون التواتر وقوع خبر الواحد حتى جازت الزيادة به عن كتاب الله
تعالى التي هي تعدد النسخ ولم يجز ان يخبر بمطابقه وقال الجصاص ان المشهور رأ حد قسمي المتواتر
فيثبت به علم اليقين لكن به ريق الاستدلال بالضرورة وحاصل الاختلاف يرجع الى الكفار ونص
شمس الأئمة على ان جاحده لا يدعرا تفاقرا على هذا لا يظهر أن الاختلاف في الاحكام (قوله وفي كلامه
اشارة الخ) أراد به قوله لكن أصحاب الرسول عليه السلام (قوله قبل لا يوجب) قبل عقلا وقيل نقل
(قوله وقيل يوجبها) فقال الامام أحمد يوجب علم ضروريا كرامه من الله تعالى وقال داود الطائفي
(وفي كلامه اشارة الخ) أقول أراد به قوله لكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تزهوا عن وصمة

وتحذرك مما استعمل به سبعة الامر قبل عينه فبئذ يكره في الاستعلام مستندة
قال السيد الشريف الاستدلال ممنوع اذا لم يتبادر من الصيغة الا الطلب الى انه يجوز ان يكون القيد دفع الوهم أو مجرد البيان دون
العمل

الاستزاد كافي قوله تعالى يحكم به النبيون الذين أسلموا وعند المعتزلة يشترط فيه العلم وعند الأشعرية لا يشترط فيه العلم ولا الاستعلاء
(قوله استفيد من قوله عليه السلام) قيل عليه هذا عين محمدي الحميم والحديث دليل أوجب بان المصدر أعني الإيجاب مضافا إلى
المفعول والمراد بشغله هو الفعل الذي استفيد من الفعل لا مطلقا والمعنى إيجاب الرسول عليه السلام فعله

علينا ثبت بقوله عليه

السلام صلوا وهو أمر
لا فعل فلم يثبت الوجوب
بالفعل بل بالأمر (قوله
عليه السلام على يمينك
وهما يمينك) خطاب أعم
ابن أبي سلمة رضى الله
عنه ما روى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وكان
اذنك صيلا وعمل ذلك
هو أقرب نسبة لتكونه

للتأديب وهو تهذيب
الاشيلاق واصلاح
العادات مشتمل على

مصلحة الدنيا وثواب
الآخرة ذكره بين
الندب الذي يقصد منه

الثواب من غير قصر
تنبيهه على المصلحة
والارشاد الذي يقصد

منه المصلحة من غير قصد
الثواب لتكونه ذا جهتين
واشماله على المقصدتين

(قوله الا هاتئ) فرقوا بينهما
وبين التقدير بانها تكون
بالنسبة ان الخطاب

لا تكون مجرد الاعتقاد
والتحقير يكون بالنسبة
الى الفعل ويكون بالقول

والفعل والاعتقاد (قوله
قلنا لو وجب تقصير الدليل
التوقف بالنهي وقوله
ولان النهي شاهد آخر
للتقص فان مع قطع النظر
عن استعماله في معان

يجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن على
استلزام العمل العلم فذهب طائفة الى انه لا يوجب العمل أيضا احتجا بما نبهنا علىه وهو العلم على نفي
الملزوم وطائفة الى انه يوجب العلم أيضا احتجا بما نبهنا علىه وهو العلم على وجود اللزوم والمصنف منع اللزوم
من غير تعرض لدفع الدليل وظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالدلة
ولا عموم للآيتين في الامتصاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم
والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة اما الكتاب
فقوله تعالى فلو لا نفر من كل فرقة الاية وذلك ان العمل ههنا للطلب والايجاب لا يمنع الترجي على الله
تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحد او اثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد
التواتر فدل على ان قول الاتحاد يوجب الحدوث ويوجب بان المراد القنوي في الفروع بقرب نسبة التفقه

وغيره علماء استدلالا (قوله ولا تقف الاية) أي لا تتبع ما لا علم لك به وقوله ان يتبعون الا الظن آية
أخرى لا من تنه الاية الاولى فلواتي بحرف العطف كان أحسن لان حذف العاطف ليس بمقيس حتى
يرتكب ذلك ذكره الدماميني في شرح المعنى (قوله وظاهره غير موجه الخ) يمكن أن يقال قول المصنف
لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي بما الى ان العلم بمعنى الادراك من غير اعتبار حزم يكفي في وجوب
العمل وهو المراد من العلم في الآية الكريمة (قوله والظن قد يكون بمعنى الوهم) ولو سلم انه بمعنى
الاعتقاد لراجع فلنا ان نقول المراد بالمنع عن اتباع الظن اتباعه فيما كان المطلوب فيه اليقين كالقول
الدين لا مطلقا جمع بينهما وبين الأدلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ونحن نقول بموجبه (قوله فلو لا
تفر) لو لا اذ دخل على الماضي يكون للتوبيخ والتقريع الا انها كثيرا تستعمل في لوم المخاطب على انه ترك
في الماضي شيئا يمكن تداركه في المستقبل فكانها من حيث المعنى للتخصيص على فعل مثل ما فات كذا ذكره
الرضي ونفر من النفور وهو الذهاب (قوله وذلك لان العمل للطلب الخ) ولهذا الدليل توجيه آخر وهو
ان الله سبحانه أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو الدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص يتضمنه فلو لم
يكن محتمل بقصد (قوله وبالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر) فان قلت المراد منه جميع الطوائف لانه تعالى
قال من كل فرقة منهم طائفة فرما يبلغون عدد التواتر قلت قول الجمع بالجمع فيقتضي الانقسام على
انه لا ينصو والرجوع من الطوائف كلها الى قوم واحد منهم لانه انما يقال الرجوع الى قومه اذا كان فيهم
أولا كذا ذكره القاتني (قوله وقد يجاب الخ) رد جدي في فصول البدائع هذا الجواب بان كل ما يدل
على وجوب العمل بخبر الواحد مطلقا يدل عليه في حق المجهت - دامنا العموم اولاه في المقابلة الغلبة طئنه
بصدق مقادير الاجماع واشتماله على دفع الضرر المظنون فكذا في المجهت وعند غلبة طئنه بصدق الراوي
بدلائمه بل أولى لانها المقلد أهل حصولها وسببها أضعف منها للمجهت فاذا كفي غمة فههنا أولى انتهى
(قوله بقرب نسبة التفقه) فان قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا يناسب القنوي في الفروع اذ الاحتياج الى

الكذب ثم دخل عدد ذلك في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا قال (والمصنف منع اللزوم الخ) أقول بعني
قوله لا نسلم انه لا عمل الا عن علم فان حاصله منع لزوم العلم للعمل (قوله من غير تعرض لدفع الدليل) أراد به
قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وظاهره غير موجه لان معنى المنع طلب الدليل فبعد ما ذكرنا لا يبقى
الطلب وجه الا انه اعتمد على ظهوره أي ظهوره دفع الدليل قال (وقد يجاب بان المراد القنوي في الفروع)

كثيرة (قوله وبيان العاقبة ولا تعتدوا) قيل هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتدوا والحق انه سقط ههنا من فم الكتاب
والصواب أن يكتب هكذا وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله عافوا الناس نحو ولا تعتدوا (قوله فلا يفتي فرق الخ) قيل عليه الواقفون

في الامر واذفون في النهي ونبوت الفرق بينهما لا ينافي ذلك لان التوقف في الامر توقف على ان المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب
مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو

طلب الترك جازما وهو
التصريح أوراجما هو
الكراهة مع القطع بانه
ليس لطلب الفعل
فالتوقف في كل منهما
توقف فيما يحتمله فمن
أين التاوي وعدم
الفرق بينهما قال العلامة
القناري في فصول البدائع
ومن أجاب بذلك لم يفهم
معنى التوقف هنا فإنه
يعنى لا أدري ولا يتصور
التفاوت فيه لا بمعنى
التردد بين المعاني والالم
يسبق بينه وبين القول
بالاشتراك اللفظي فرق ولم
يكن لذكر المعاني التي لم
يقبل أحد بكونه حقيقة
فيها وجه وهو غير المعاني
الأربعة لا يقال معنى
لا أدري عما يكذبون في
درايته معنى من هذه
المعاني في الإرادة لانا
نقول ذلك معنى التردد
والاشتراك وقد صرحوا
بانه غير معنى لا أدري وان
التوقف يحى في معنيين
على ان القائلين بالتوقف
في الامور اختلفوا في التوقف
في النهي رينتمض التفض
بالنسبة الى الناقلين فيه
(قوله وهذا الاحتمال)
أى اعتباره وبناء التوقف
عليه قيل عليه هذا
الاحتمال ناشئ عن

ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرب نسبة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني
وللمجتهد فيه مسامحة ومجال على ان يكون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقوة وان كان
عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام
قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل
التفقه الا في الفتوى لافي الرواية وبؤده قوله تعالى ليمذروا لان المناسب للرواية ليس معروا والخبر الواحد فيه
بحث أما أولافلان الانذار يكون بالاخبار من الشارع لان نفسه بطريق الفتوى اذ هو أعم من
الفتوى والرواية من الشارع وأما ثانيا فلانه لما اعتبر خبره مستندا الى ما عنده فلان يعتبر مستندا الى
الشارع المعصوم أولى (قوله بقرب نسبة ان المجتهد لا يلزمه الخ) قيل فيه مصادرة على المطلوب لان المدعى
انه يجب العمل للمجتهد وغيره والقوم عام فلا يختص بهذه المصادرة وانت خبير بان دعوى وجوب
العمل بخبر الواحد للمجتهد في الاجتهادات مما لا يكاد يصح لجواز ان يؤدي اجتهاده الى خلافه (قوله
محل نظر) اذ يجوز ان يكون للاباحة أو التندب أو الارادة مطلقا أو يكون حالاً من ضمير لينذروا اي
راجين حذرهم (قوله الا انه خص بالاجماع) فلا يفسد يقيننا بل لنا واعتراض عليه بان الاجماع
لا يختص النص لان المخصص يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم (قوله وخبر سلمان الخ) روى ان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلقن فوقع

أقول يعنى لان سلم ان الانذار يعنى الاخبار المخوف بل بمعنى الفتوى المخوف لانه اللائق بالتفقه اذ
الاحتياج الى التفقه في الفتوى لا الرواية واعتراض على هذا الجواب في كتب الشافعية بان الانذار لو
عمل على الفتوى لزم تخصيصه بان أحدهما تخصيص الانذار بالفتوى وهو أعم منه والثاني تخصيص
القوم بغير المجتهد لان المجتهد لا يجوز العمل بفتوى الاخر وأجاب الشارح عن الاول بقوله بقرب نسبة
التفقه يعنى ان اطلاق العام وارادة الخاص بخصوصه يجوز بالقرب نسبة وهي ههنا ذكر التفقه لما مر
وعن الثاني بقوله ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين الخ يعنى ان الآية الكريمة لما أفادت وجوب
حذروا قوم معين أن يراد بالقوم غير المجتهدين الحذر بخبر الواحد قال (على ان كون لعل للايجاب والطلب
محل نظر) أقول يعنى ان مدار الاستدلال بالآية محل كلمة انترجى على الطلب والايجاب من الشارع
وهو ممنوع لم لا يجوز أن يكون قوله تعالى لعلهم يحذرون حالاً من ضمير لينذروا كما هو الظاهر والمعنى والله
أعلم لينذروا قومهم راجين حذرهم وأما قوله الا انه خص بالاجماع الخ فمحل بحث لما تقرر ان الاجماع
لا يختص النص لان المخصص الاول يجب أن يقارن المخصص والاجماع لا يكون الا بعد الرسول فقامل
قال (قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان رضى الله عنه) أقول روى انه عليه الصلاة والسلام قبل خبرها
في الهدايا وان سلمان رضى الله عنه كان من قوم يعبدون الخيل البلقن فوقع عنده انه ليس على شيء وجعل
ينقل من دين الى دين طلبا للعق حتى قال له بعض اصحاب الصوامع لعلنا نطلب الحنيفية وقد قرب أو انها
فعليلك ييثر ومن علامات النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة
فتوجه نحو المدينة فاسره بعض العرب وباعه من اليهود بالمدينة وكان يعمل في تخيل مولاه باذنه حتى هاجر
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام أنه يطبق فيه رطب ورضعه
بين يديه فقال ما هذا فقال صدقة فقال لاصحابه كلوا ولما يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه
من الغد بطبق فيه رطب فقال ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لاصحابه كلوا فقال سلمان

الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشبوع وكثرة الاستعمال فابن هذا من احتمال تبدل
الانضمام أو احتمال اللفاظ لغبر معانيها الحقيقية عند الاطلاق ورد بان دلالة الوضع لهذا الاحتمال مما لا مجال فيه والامر في

والاخبار في أحكام الآخرة لا توجب الاعتقاد وهي مقبولة ولأنه يحتمل الصدق والكذب وبالعدل الذي يرجح الصدق ولنا هذه الالام
لكن لا سلم لاجل الاعمال العقلية بشهادة لا يوجب اليقين ٣٤٩ والاحاديث في أحكام الآخرة فيها

ما شئرو منها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو العمل فيمكن له خبر الواحد وفي هذا نظر لا يجب أن لا يختص هذا بأحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات كذلك

كلام والشيوخ وكثرة الاستعمال غير مفيد لانها في المعاني المعلومة مجازيتها أكثر من أن يخصى وأدق منها في أكثر من هذه المعاني ولان الاشياء كما تحتمل تبدلها فتحتمل كثره تبدلها فمن أين علم الشيوخ والكثرة ههنا دونها (قوله فيكون الوجود مراد بهذا الامر الخ) قيل عليه لا سلم ان صيغة الامر في القصة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به في أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا فائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد في نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضاً لو كان أمر كطلب وجود الحادث واردة تكونه

منه وأمر أصحابه بالأكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وأمر أصحابه بالأكل ولأنه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الأفراد من أصحابه إلى الأتقي لتبليغ الأحكام وإيجاب قبولها على الأنام وهذا أولى من الأول لجواز أن يحصل للنبي عليه الصلاة والسلام علم صدقهما على أنه انما يدل على القبول دون وجوده فان قيل هذه أخبار آحاد فكيف يثبتها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا انما قيل ذلك وان كانت آحاد الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشصاعة على وجودها وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة وورعها يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الواقع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير كبير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصحيح وقد دل سباق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبه في الصدق (قوله والاخبار في أحكام الآخرة) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجباً للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر ونفاسيل الحشر والاصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدل يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا سلم زجج جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب أصلاً بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وان احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحاً والزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين مما وجوب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما شئرو فيوجب علم الظمانينة ومنها ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد

عنده انه ليس على شيء وجعل ينتقل من دين الى دين طالبا للعق حتى قال له بعض أصحاب الصوامع لعقل تطلب الخليفة وقد قرب أو انها فعليه لئلا يثرب ومن علامة النبي المبعوث انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة فتوجه نحو المدينة فامر به بعض العرب فباعه من اليهود في المدينة وكان يعمل في خيل مولاة باذنه حتى هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة فلما سمع بمقدمه أنه بطبق فيه رطب وضعه بين يديه فقال عليه السلام ما هذا فقال صدقة فقال عليه السلام لا صحابه كوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم أتاه من الغد بطبق فيه رطب فقال عليه السلام ما هذا يا سلمان فقال هدية فجعل يأكل ويقول لأصحابه كوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلقه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فأتى رداه على من كنيته حتى نظر سلمان إلى خاتم النبوة بين كنف النبي عليه السلام فاسلم (قوله ولأنه كان عليه السلام يرسل الخ) اعترض عليه الأمدى بان النزاع انما هو في وجوب عمل الجهد وليس في هذا ما يدل عليه وأجاب عنه جدي في فصول البدائع بان أكثر العرب والصحابة كانوا يجتهدون علمين بشواعد الاستنباط فيتم الاستدلال بالمجموع ولا هم عنوا للاخبار عن الشارع اذ بعثهم بفضل لقوله تعالى بلغ ما أنزل اليك الآية وانما يحتاج اليه الاجتهاد لا للفتوى عادة فتأمل (قوله لجواز أن يحصل الخ) وأجاب عنه جدي في فصول البدائع بان على كثرتها التي لا تخصي خلاف الظاهر عدم اختصاصها بمقام التصدي (قوله وذلك في التفاصيل والفروع) أي تفاصيل مراتب الآخرة

هذه أخرى ثم تحول خلقه فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم مراده فأتى الرداء عن كنفه حتى نظر سلمان إلى خاتم النبوة فاسلم فقيل النبي صلى الله عليه وسلم قوله في الصدقة والهدية مع انه كان عبداً

(٣٣ - تلويح ثاني) من غير تخلف وتراخ لم قدم الحوادث وأيضاً اذا كان أزيلاً لم يصح ترتيبه على تعلق الارادة بوجود الشيء على ما ينبغي عنه الآية ورد بان المتأمل بالانصاف يشهد بان المتبادر بحسب القصة من قولك اضرب طلب الضرب

فصل في الرواية وما يجوز قول أي لم يعرف إلا بحديث أو حديثين والمعروف إما أن يكون معروفاً بالفقه والاجتهاد

موسى الأشعري وعائشة
ونحوهم رضي الله تعالى
عنهم أجمعين

وارادته لا يطلبه فقط
وبانه لا شذوذ ان يجاب
الامر بمعنى استحقاق
تاركه العذاب بالنار شرعي
واستعمال الامر في هذا
المعنى من حيث خصوصه
بما زوفاً فيه نظر لان
استحقاق العذاب ليس
هو من مدلوله لانه لا لزما
للطالب الحكم مطاوعاً
لامر من له ولاية الازم
عقلاً أو عادة فهو تعريف
لهذا المصنف نعم ذهب
طائفة الى انه مجاز لغوي
منهم ابن الخطيب الرازي
ثم لزوم قدم الحوادث
ممنوع فان المراد فيما
لا يزال والتكوين على
وفق الارادة وكون
الازلية عبارة عن الحالة
اليسيرة المحبطة على
السوا يصح دخولها
التعقيب في قوله فيكون
وان كان القول والايحاء
في الازل والكون والوجود
فيما لا يزال ويجوز ترتيبه
على الارادة بلا ريب
(قوله لما قلنا من الدلائل
المسوقة في الامر المطلق)
قبل عليه الورد بعد
الخطر قرينة على ان
المقصود رفع التصريح
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالا باحة والوجوب أو الترتيب بآية لا بد لها من دليل
ورد بان الثابت بالدلالة للوجوب ولا يتغير الا بتغير بنافه وليس الورد بعدا لخطر كذلك (قوله وقيل للتدب) قيل عليه المشهور في كتب

بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيتها ان المقصود من أحكام الآخرة عقداً للقلب وهو
عمل فيكفبه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد
بين فساد وجوابه ان الاحاديث في الاحكام الآخرة انما اوردت لعقد القلب والحزم بالحكم وفي غيرها
للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما (قوله فصل) حاسله ان الراوي اما
معروف بالرواية أو مجهول اما المعروف فان كان معروفاً بالفقه يقبل - ووافق القياس أم لا والا فاما ان
يوافق قياساً فيقبل أو لا فيرد أو المجهول فاما ان يظهر حديثه في القرن الثاني أو لا فان لم يظهر - يجوز
العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف به بحديث فيقبل أو يرد فلا
يقبل أو يستوعقه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياساً يقبل
وقروها وليس المراد من الفروع الاحكام الفرعية لانها لا تتصور في الآخرة (قوله في الجمل) أي
في الامور المهمة كالشتر والصراط والعتاب ونحو ذلك (قوله واعترض عليه) أي اعترض المصنف
على الوجه الثاني (قوله وجوابه ان الاحاديث الخ) قال الفاضل الشريفي بجوابه ليس كما ينبغي لان
كلامنا في ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة الحل هل يفيد عقداً للقلب أم لا فخصيصه
بأحكام الآخرة غير موجه واعترض أيضاً بان هذا الجواب انما ينتهض اذا كان مراد المصنف انه
ينبغي ان يفيد عقداً للقلب في العبادات أيضاً وأما اذا كان مراده على انه ينبغي أن يفيد في سائر
الاعتقادات أيضاً وان لم تكن أحكام الآخرة فلا يفيد في جواب الشارح هذا وقد يقال أيضاً جواب
الشارح غير مرضي لان عقداً للقلب بالحكم هو الذي يعقب العلم فانه من حيث انه ادراك لافعال ومن
حيث انه يقع للعكم وعقد للقلب بالحكم فعل والمعنى الثاني انما ثبت بعد حصول المعنى الاول واعترض
المصنف انه سلم يتم هذا في سائر الاخبار الواردة في الاحكام فيوجب الاعتقاد لا العمل فقط لانه لم أوجب
العمل حتى يكون ما ذكره جواباً عنه (قوله فان كان معروفاً بالفقه يقبل) مثله المصنف في المتن
بالمخالف والعبادة ثم بين العبادة في الشرح بعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر
والمشهور عند المحدثين ان العبادة المطلقة تنصرف الى أربعة وليس ابن مسعود رضي الله عنه منهم قال
الامام النووي في تهذيب الامماء واللغات واعلم ان عبد الله بن الزبير هو أحد العبادة الاربعة وهم
عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص هكذا قال أحمد بن حنبل
وسائر المحدثين رحمهم الله وغيرهم قيل لاحد فان مسعود قال ليس هو منهم وقال البيهقي لانه تقدمت
وفاته وهو لا عاشوا طويلاً حتى احتج الى علمه فاذا انفقه واعلى شيء قيل هو قول العبادة وأفعالهم ولفظ
بان مسعود في ذلك سائر المسلمين عبد الله من الصحابة وهم نحو مائتين وعشرين وأقول الجوهرى في
صحاحه ان ابن مسعود أحد العبادة الاربعة وأخرج ابن عمرو بن العاص فذات ظاهراً نبت عليه ثلاثاً
بدلها هنا كلامه بعبارته (قوله فاما ان يشهد له السلف الخ) لان شهادة السلف لصحة الحديث دليل
على انه موافق للقياس فيقبل فالمراد بقول المصنف نصاً من مثل المعروف بالرواية المعروف الذي يكون
خبره موافقاً للقياس وبدل على ذلك انه فصل فيما اذا قبل البعض بانه يقبل ان وافق قياساً ولو كان
حينئذ قال (فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده) أقول القرن الثالث زمان نبيع
التابعين كزمان اجتهاد أبي حنيفة رحمه الله فانه وان كان من التابعين لكن زمان اجتهاده زمان نبيع
التابعين وزمان ظهور اجتهاد الامامين واجتهاده بعد زمان نبيع التابعين وهو معنى قول المصنف رحمه الله

يقبل
لانه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالا باحة والوجوب أو الترتيب بآية لا بد لها من دليل
ورد بان الثابت بالدلالة للوجوب ولا يتغير الا بتغير بنافه وليس الورد بعدا لخطر كذلك (قوله وقيل للتدب) قيل عليه المشهور في كتب

وحديثه يقبل ووافق القياس أو خالفه وحكى عن مالك أن القياس مقدم عليه ورد بأنه يقين بأصله وإنما الشبهة في مثله وفي القياس العسلة
محملة وهي الأصل وأيضا إذا ثبت أن هذا علة لكن يمكن أن يكون في الفرع ٢٥١ مانع أو خصوصية الأصل أثر

أوبالرواية فقط كابي هريرة
وأنس رضي الله تعالى
عنهما فإن وافق القياس
قبل وكذا إن خالف
قياسا ووافق قياسا آخر
لكنه ان خالف جميع
الاقية لا يقبل عندنا
وهذا هو المراد من
انسداد باب الرأي وذلك
لان النقل بالعنى كان
مستقيضا فيهم فاذا قصر
فقه الراوى لم يؤمن من
أن يذهب شئ من معانيه
فبذلك شبهة زائدة
يخلو عنها القياس وذلك

الاسول ان الامر المطلق
بعد الحظر عند الحنفية
لوجوب ولا باحة عند
الاكثرين وتوقف البعض
ولا فائيل بالنسب ورد بان
عدم عشوره على النقل
لا يضر من وجده وظهر
به كيف وقد صرح عن
سعيد بن جبير وغيره انه
كان يقول اذا انصرفت
فاسوم شئ وان لم نشره
والاجماع على عدم
وجوب الابتعا بعد
المصلاة فهو للندب (قوله
فعدن الكرخي) وأبي بكر
الرازي الحصص من
اعيان الحنفية انه يجاز
فيهما ما روى ينبغي أن
يكون مرادهما ان
الصيغة تجاز فيهما لا بد

والا فلا (قوله وحديثه يقبل) أي يعمل بحديث الراوى المعروف بالرواية والفقهاء سواء وافق القياس
حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجه لا موجب القياس وذهب أصحاب
الشافعي الى ان العسلة ان ثبت بنص راجع على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس
مقدم راجع على الخبر وان كان ظاهريا فالنص وان ثبت لا بنص راجع فالخبر مقدم وعن أبي الحسين
البحري انه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبت العسلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبت بنص ظني أو
استنبطت من أصل ظني وإنما الخلاف فيما اذا استنبطت من أصل قطعي واستدل المصنف رحمه الله على
تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين بأصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام
لا يحتمل الخطأ وإنما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل
بأصله أي علة التي تبني عليها الاحكام فانها لا تتحقق يقينا الا بنص أو اجماع وهو امر عارض ولا شأن ان
متيقن الأصل راجع على محتمله الثاني انه على تقدير ثبوت العلية قطعيا محتمل أن يكون خصوصية الأصل
شروطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون طرق الاحتمال الى القياس أكثر فيؤخر عن
الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواترا المعنى
وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعا (قوله لكنه) أي خبر الراوى المعروف بالرواية دون
الفقه ان خالف جميع الاقيه التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا
وفيه بحث أما اولاد لان الشبهة في القياس في أمور سنة حكم الأصل وتعليقه في الجملة وتعيين الوصف الذي

المراد ههنا أيضا التفصيل لما غير العبارة (قوله حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس) فيه إجماع على
جواب سؤال مقدر وهو ان خبر الواحد اذا وافق القياس كان الحكم ثابتا بالقياس فأي فائدة في جواز
العمل بهذا الخبر وحاصل الجواب ان فائدته جواز إضافة الحكم اليه فلا يمكن باقي القياس من منع هذا
الحكم لكونه مضافا الى الحديث (قوله حتى يكون) بالرفع على أنه غاية للعمل بالحديث وكذا حتى يثبت
(قوله الاول ان الخبر الخ) اعترض عليه بان الخبر انما يكون يقينا بأصله ان لو علم يقينا انه خبر الرسول
عليه السلام والشبهة في الطريق فوجب الشبهة في كونه خبر الرسول عليه السلام فكيف يكون يقينا
بأصله وأجيب بان المراد يكون خبر الرسول عليه السلام يقينا بالنظر الى أصله وان تحققت فيه شبهة
في المعارض هذا وقد يقال فرقهم بين العلة والخبر ليس بقوى فان الوصف الذي هو علة عند الله موجب لله كما
ان الخبر أصله موجب له وهذا لان الوصف كالخبر والتعليل من الجهت كالرواية من الراوى وكما احتل تعليل
الجهت الغلط احتملت الرواية اياه فلا فرق بينهما (قوله وان كانت آحادها) تأييد الضمير الراجع الى
الترك اما باعتبار التروك القائمة بالصحابة أولا جل المضاف اليه (قوله التي لا يكون ثبوت أصولها الخ)
فيسد به لانه لو كان ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه تقبل اعاقا (قوله أما اولاد لان الشبهة
الخ) حاصله ان الشبهة في القياس أكثر مما في خبر الواحد فيجب تقديم الخبر على القياس في هذه الصورة
أيضا وأجيب عنه بان القياس على هذه الشبهات معمول به بالاجماع وكثير من الصحابة تركوا العمل

وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز ان يعمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله قال (المصنف وأيضا اذا
ثبت ان هذا علة يمكن أن يكون الخ) أقول لا يخفى ما في هذا التركيب من الركاك ولا تندفع الاجتزاف
أحد كلمتي اذا ولكن قد يقال (المصنف وهذا هو المراد من انسداد باب الراوى) أقول قال نثر الاسلام
رحمه الله وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد باب الرأي ولما كان فيه نوع خصا بين المصنف رحمه

أن يكون هو مذهب كل من يقول ان الامر حقيقة في الوجوب فبب لا وجه لما شتهر من تخصيص هذا القول لهذين الامامين الا
انهما اسكما هذه السكوية أولا وبداها ثم تابهما غيرهما كافي مسئلة تو كبل المحذرة وقد صرح أبو اليسر رحمه الله انه يجاز عند أبي

حقيقة وأصحابه وطامه الفقهاء فيما أريد به التدب وبالاجماع فيما أريد به الاباحة وقيل الخلاف في لفظ الامر ورد بانه لم يقل أحد ان
واختيارنا للاسلام كونه حقيقة فيهما بما ثبت كونهما حقيقة في الوجوب

واستدلاله صحة النقي في
مثل ما أمرت بصلاة
الخصي أو الصوم أيام
البيض لا يدل على ذلك
لجواز أن يكون مراده
منها الحقيقة القاصرة
زها بالي مذهبه وبث
أثبت كونهما حقيقة
لوجوب خاصة الحقيقة
الكاملة وأن يكون
استدلاله على مذهب
المصنف بدليل مزيف
يمكن من دفعه بسهولة
فيقال دليته يدل على أن
اطلاق لفظ الامر أي
أمر على ما أريد به التدب
أو الاباحة بطريق الجواز
أما ان سلوا صلاة المصني
بجواز فلا دلالة عليه
والكلام فيه وكلا
الوجهين ذكرهما السيد
الشريف واستدلاله على
ما اختاره بان معني
الاباحة والتدب من
الوجوب بعضه في التقدير
كانه قاصر لا مغاير يدل
على ذلك دلالة بيضاء لان
لفظ أمر ليس معناه
الوجوب حتى يتصور فيه
بعضية التدب والاباحة
ولهذا ذهب شراح
كلامه الى ان الاختلاف
انما هو في الصيغة (قوله
لان الامر لا دلالة له على
جواز الترك) قيل عليه

به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع وأما ثانيا فلان الظاهر
من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث مثل الراوي وانما استفاض
النقل بالمعنى عند العلماء لتقرير لفظ الحديث بالرواية والتدوين وأما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة
انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق
مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس عن خبر أبي
هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان
الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح تاما للكتاب

بالخبر لخالفه القياس واذا اشتهر رد بعضهم خبر الواحد المخالف للقياس الصحيح ولم ينكر عليه أحد علم ان
خبر غير الفقيه انما يقبل اذا لم يخالف القياس من كل وجه وهذا الوجه مذکور في كتب الشافعية في
وجه تقديم الخبر على القياس وقد كثر في كتبنا ان في الخبر شبهات كثيرة كونه الراوي ساهيا أو ناسيا أو
غائطا أو كاذبا ولم يكن لحق النبي عليه السلام وفي القياس شبهة واحدة وهي شبهة احتمال الخطأ فانها
ان الطرق مختلفة على انه يجوز تقديم ما فيه شبهات كثيرة على ما فيه شبهة واحدة عند قوة تلك الشبهة
وعمل الصحابة يؤيد هذا وقد يجاب أيضا بان احتمال الكذب في الرواية المتسلسلة البنا لا سيما في الرواية
الواقعة بعد القرن الثالث الذي شهد النبي عليه السلام فمش والكذب فيه ثابت وعدد الشبهة الواقعة
بسببه يزيد على عدد شبهة القياس على ان فيه احتمال النقل بالمعنى وترك ما يحتاج اليه بسبب عدم الفقه
وفيه نظر لان عدم قبول مثل الخبر المذكور متحقق فيما قبل القرن الثالث أيضا والخبر المذكور
لا يدفع الاعتراض المورده على هذا كما لا يخفى وأما حديث النقل بالمعنى فمندفع عما ذكره في الوجه الثاني نعم
يمكن أن يقال في ترجيح القياس ان الخبر انما يترك بالقياس عند الضرورة وذلك اذا أفضى الى انسداد
باب الرأي من كل وجه (قوله وأما ثانيا الخ) اعتراض على قول المصنف وذلك لان النقل الخ واجب عنه
بان الظاهر يدفع الاحتمال المورث للشبهة على ان واحدا منهم مروى عن النبي عليه السلام كنت نيا و آدم
بين الماء والطين وآخره سئل عنه متى وجبت تلك النبوة فقال عليه السلام و آدم بين الماء والطين
وليس ذلك الاسباب النقل بالمعنى من غير فقيه ولذلك انتقل المعنى من الوجوب الى الكون والواقع دليل
الاحتمال (قوله وأما ثالثا الخ) الجواب عنه أنا لا نقول بعدم جواز تركه به مطلقا بل اذا خالف جميع
الاقضية وما ذكره من النقل على تقدير الصحة لا يدل على نفي ما ذكرناه (قوله الى ان هذا الفرق) أي
الفرق بين الراوي المعروف بالفقه والراوي المعروف بالرواية فقط (قوله من استبعاد ابن عباس) خبر
أبي هريرة رضي الله عنه حيث قال ألسنا نتوضأ بالماء السخن لما روى أبو هريرة وجوب الوضوء مما مسته
النار وقد فهم البعض من هذا تقديم ابن عباس رضي الله عنه القياس على خبر الواحد فاجاب عنه بقوله
وما روى الخ لكن فيما ذكره من استبعاد ابن عباس ليس تقديما للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه
فيه نظير يدل عليه كلام شمس الاغة حيث قال لا يقال انما رده باعتبار نص آخر عنده لانه لو كان عنده
نص لما قبله بالقياس ولا اعرض عن أقوى المجتهدين حيث استعمل القياس في مقابلته علمنا ان رده
لتقديم القياس (قوله وقد يستدل بان الكتاب الخ) فيه نظر لان ظاهر هذا الدليل يقتضي أن لا يقبل

الله بان المراد بانسداد باب الرأي مخالفة الاقضية قال (وما روى من استبعاد ابن عباس رضي الله عنه الخ)
أقول روى ان ابن عباس رضي الله عنه لما سمع أبا هريرة يروي توضحا مما مسته النار قال لو توضأت بما

ان أراد بحسب الحقيقة غير مفيد وان أراد بحسب الجواز فممنوع لم لا يجوز ان يستعمل
اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزماني لطلب الفعل فيه مع اجازة الترك والاذن فيه من جوامع أو منسأوا بجامع اشتراكهما في جواز الفعل
ويجيب

كحديث المصرفة وهو ما روى ان من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة ايام ان رضىها أمسكها وان مضطهدا ردها وورد
 معها اساعا من عمر) والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظن المشتري
 ٢٥٣ مينا فبغتر (فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح

من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعندوا عليه يمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع

ويجواب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت بقياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق ان العام الذي خص منه البعض يجوز ان يخص بالخبر والقياس (قوله كحديث المصرفة) من صريته جعلته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشدة وترك الحلب مدة ليظن المشتري كثرة اللبن وقول المصنف ليظن المشتري مينا فبغتر نظره وكذا المحفلة روى أبو هريرة ان النبي عليه الصلاة والسلام قال لا تصروا الا بل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضىها أمسكها وان مضطهدا ردها وساعا من عمر وروى باحد المنظرين وروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة ايام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعندوا عليه يمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من اعتق شغصاله في عبء قوم عليه نصيب ثم يكره ان كان مومرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولانزاع في ذلك أوجب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان صر بحال كنه بعد دفع العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بل لارضاء لان البائع اغراضه بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله

والاذن فيه بل صرحوا باستعماله في التسبب والاباحة وارادته ممانه وأي ضرورة في حمل كلامهم على ان المراد انه يستعمل في جنبهما والعدول عن الظاهر أوجب بانه كاستعمال الاسد في الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من افراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذوات الانسان كالناطق مثلا قال السيد الشريف لا خفاء في فساد هذا الكلام اذ يلزم منه ان يكون المشبه مفهوم الشجاع وظاهر انه لا يتصور مشابهة بين مفهوم الشجاع وحقيقة الاسد يلزم من هذا التوجيه ان يكون دلالة صيغة الامر على معناه الحقيقي الذي هو الوجوب محتاجة الى القرينة

حديث الراوي المعروف بانفعه والرواية اذا خالف جميع الاقيسة (قوله فيه نظر) أوجب عنه بان التميمين يكون أكثر لبنا والمهزول يكون أقل لبنا فكثرة اللبن يدل على السمن أيضا وفيه ما فيه (قوله روى أبو هريرة رضي الله عنه الخ) قيل لان سلم ان أباه ريرة لم يكن فقها بل كان ولم يعد مسميا من أسباب الاجتهاد وقد كان يقضي في زمن العصابة وما كان يقضي في ذلك الزمان الاجتهاد مع انه كان من المهاجرين من أكابر العصابة وقد دعا له النبي عليه السلام فاستجاب الله دعائه فيه حتى انتشر ذكره في العالم قال الحنفلي ثبت عندنا الاحكام بثلاثة آلاف حديث روى أبو هريرة رضي الله عنه منها ألفا وخمسة مائة فلو وجه رد حديثه قبل هذا وان كان فقط الجانب أبي هريرة فقيه تارة الحنفط الجانب علي وعائشة وابن عباس رضي الله عنهم حيث لم يعلموا ببعض رواياته (قوله فهو بخير النظرين) قيل النظر الاول عند الحلبية الاولى والنظر الثاني عند الحلبية الاخرى وقيل النظران نظره لنفسه بالاخبار والامسالك ونظره للبائع بالرد والقض (قوله ووجه كون هذا الحديث) حاصله ان القياس على ضمان العدوان يمنع وجوب ضمان صاع من الخمر مكان اللبن قل اللبن أو كثر اذ ليس ضمانا بالمثل ولا بالقيمة لا يقال ضمان العدوان لا يشترط فيه مقدار المثل والقيمة فيما يكون القدر معلوما عند الضامن والمضمون عليه وهنالك كذلك لانا نقول ضمان العدوان لا يشترط العلم فيه بقدر المضمون بالاجماع فان من أنف حنطة من صبرة أو شيئا من قطيع غنم ولا يعلم المالك ولا المتلف مقدار المتلف يجب المثل أو القيمة ولا يعدل الى شيء آخر بسبب الجهل بل يؤمر أن يتفقا على شيء ثم يخلف المنكر لانه ان ادعها الا حرم كذاهما فثبت انه مخالف للقياس الصحيح (قوله بالمثل) أي في المثليات (قوله وتقديره بالقيمة) أي في القيميات (قوله ولا نزاع في ذلك) بل النزاع في رده بناء على مخالفته جميع الاقيسة (قوله ذكره المصنف) أي في

من اكدت توضحه قال (أوجب ان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان الخ) أقول يعني ان كذا من الكتاب والسنة والاجماع اغمار ردي حق ضمان العدوان وان هذه الصورة ليست منه صر بحال كونه

وبالجهة ان هذا البصير الدقيق تكلف بعيد عن التحقيق والتطوير بل في بيانه فضول لا يرصيه المعقول ولا المنقول وانما اطال في التلويح ولم يتعرض للقدر فيه لكونه على حدائق الحذفة وهو مطلوب في كل حال وقضية (قوله أما اذا استعمل في الوجوب) حاصله ان دلالة

وأما المجهول فان روى عنه السلف وشهد له به فحده الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن به عند النقل فكذلك الان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه بقدر ان وافق قياسا

كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها لال ابن مرة ونامهي لها مهرا وما دخل بها ففضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورواه علي رضي الله تعالى عنها (وقال ما تصنع بقول اعرابي بوال علي عقيبها قال شمس الأئمة الكردى ان من عادة العرب الجلوس محتبيا فاذا بال بقع البول على عقيبها) وهذا لبيان قوة احتياط الاعراب حيث لم يستزهون عن البول وهذا طعن من علي رضي الله تعالى عنه وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا بهما وافق القياس عندنا فان الموت كالمخول) بدليل وجوب العدة في الموت (ولم يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى) لما خالف القياس عنده وان رده الكل (فهو مستنكر لا يعمل

وظاهر كلام نخر الاسلام ان هذا الخبر نامخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل أو التسمية وأوله بعضهم بان المراد انه نامخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعمدوا عليه مثل ما عتمدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدة والاضبط اذا المعلوم العدة والاضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التبع له والاخذ عنه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه الصلاة والسلام سواء طالت صحبته أم لا الا ان الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقيون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك ان المهتر لا يجب الا بالفرض بالتراضي أو بفضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها

الحوادثي (قوله نامخ للكتاب) فلا يكون من قبيل ما نحن فيه لان الكلام في عدم المقبولية لمخالفة الاقيسة لا لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع اذ لا نزاع فيه كما مر آنفا (قوله وأوله بعضهم) ليكون من قبيل ما نحن فيه (قوله على كون القياس حجة) أي الدلالة على كونه حجة عند عدم دليل أقوى منه (قوله والقول بنفي القياس) جواب عما يتوهم من ان حجية القياس ليست بجمع عليها فان بعضهم ينقونه فاجاب بما حاسله ان اتفاق جميع القرون ليس بشرط في الاجماع بل يكفي اتفاق أهل قرن واحد (قوله وسيصرح المصنف الخ) قيل لا شك في ان هذه المسئلة ليست من باب العدوان والالكان الواجب عليه الرد ولم يكن مختارا في ذلك ولكنه اذا ردها ينقلب عدوانا لانه يظهر ان تصرفه كان في ملك غيره فنظر المصنف ههنا الى انه ليس بعدوان ابتداء فعمله من قبيل معارضة خبر الواحد الغير الفقيه القياس ونظر في فصل الانقطاع الى انه عدوان ما لا تحكم بالمعارضة ومثل هذا جائز لوجهين فعلم منه ان كلام نخر الاسلام ليس بمخالف لكلام المصنف وقد يقال لا بعد ان يكون المراد بمعارضته له معارضة القياس المستنبط منه (قوله وأما المجهول الخ) في الكفاية لا يبي بكر بن الخطيب المجهول عند أصحاب الحديث من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه ولا عرفه العلماء ولم يعرف حديثه الا من جهة راو واحد وأقل ما يرتفع به الجهالة ان يروي عن الرجل اثنان فصاعدا من المشهورين بالعلم ثم قال الا انه لا يثبت له حكم العدالة بروايتيها عنه وزعم قوم ان عدالته تثبت بذلك (قوله فيهم عدول وغير عدول) هذا ليس بكلام حسن كيف ورتبتهم أعلى من أن يكون منهم غير عدول وكانهم يجهتهم للرسول معدلا باياهم قيل ومن الجيب جوابه عن قول السائل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم بقوله ذكر بعضهم كذا وكلام بعض الناس كيف يعارض الآيات والاحاديث (قوله وأصحاب الحديث يكسرونها) في الصحاح والصواب الفصح لانه ليس في السكلام فعول الاجزوع وعفود اسم وادوز كمر صاحب المحكم في اللغة في بروع قول الجوهري وقد قال الفقيه مما عتافيه بالباء المجهمة واحدة مكسورة والراء المهمله وقال المعروف عند أهل اللغة في الامحاء نزوع بانتهاء المجهمة باثنين من فوق والراء المجهمة وهذا الذي ذكره تصبف ليس بعسوف كذا في تهذيب الامحاء للنووي والله أعلم (قوله وذلك لا يجب الا بالفرض) قلنا لا نسلم ذلك بل يجب بنفس العقد ايضا لقوله تعالى ان يتبعوا باموالكم على ما مرفى في مباحث الخصاص فيجب مهر المثل ويتوقف وجوب أدائه الى الله الخول أو الموت الذي هو بمنزلة الخول

لغة أو عرفا ودلالة الامر عليهم ما في ضمن دلالة على الوجوب من قبيل الحقيقة على ما سبق وانما رضعه على مذهب الشافعي لان ذلك لا يتصور على مذهبا الاثما لا يتبين بعد نسخ الوجوب عندنا (قوله سأل الا فرغ من حابس) سألنا

كذبت فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فردد عمر وغيره من الصحابة (وقالوا لا تدع كتاب
ربنا ولا سنة نبينا يقول امرأة لا ندري اصدقتم أم كذبت أم حفظت أم نسيت
قال عيسى بن ابيان فيه أي في قول
٢٥٥

عمر أراد بالكتاب والسنة
القياس لان ثبوته بما
حيث قال الله تعالى
فاعتبروا وحديث معاذ
في القياس مشهور وقال
بعضهم أراد بالكتاب
قوله تعالى اسكنوهن
وأراد بالسنة ما قال سمعت
النبي عليه السلام انه
قال للمطلقة الثلاث
النفقة والسكنى مادامت
في العدة (وان لم يظهر
حديثه في السلف كان
يجوز العمل به في زمن
أبي حنيفة رحمه الله اذا
وافق القياس لان
الصدق في ذلك الزمان
غالب) قال عليه السلام
خير القرون قرني الذي
أتا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم بقشوا الكذب
فانقرن الاول الصحابة والثاني
التابعون والثالث تبع
التابعين (أما بعد القرن
الثالث فلا تغلبة
الكذب فلهذا صح عنده
القضاء بظاهر العدالة
وعندهما لا فهذا
لاختلاف العهد
فصل في شرائط
الراوى وهى أربعة
العقل والضبط والعدالة
والاسلام اما العقل
فيه خبره كما هو مقدر
بالبلوغ على ما يأتي فلا
يقبل خبر الصبي والمعتوه

سالما ليس تجب بمقابله عوضا كالوطأة قبل المدخول بها أو كهلاك المبيع قبل القبض (قوله
كذبت فاطمة بنت قيس) لقائل أن يقول هو ما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي
وأحد فكيف يكون مدارده الكل اللهم إلا أن يجعله لا يتم حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب
والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فان قيل قد قال عليه السلام مثل أمي مثل
المرا لا يدري أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الطيرية تختلف بالأصوات والاعتبارات فالقرون
السابقة خير بذل ثم قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي
وغير ذلك على ما أشار إليه قوله عليه السلام ثم يقشوا الكذب وما باعتبار كثرة اشواب ونيل الدرجات في
الآخر فلا يدري ان الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الاخر لا يمتنا به بالغيب طوطا ورغبة مع
انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالترامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله
فصل في شرائط الراوى) لم يكتب بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز بما يكون ضابطا
لكن لا يجنب الكذب لعله بان لا اثم عليه ولان الكافر بما يكون مستقيا على معتقده ولهذا سأل
القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على كافر عند طعن الخصم نعم لو قسر العدالة بمعاقبة دينية يحمل
على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصفات
وزك بعض الصغار والمباحات مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرفه لثمة والتطبيق في

(قوله كذبت فاطمة بنت قيس) فان قلت انما رددت حديثها بتهمه الكذب والسيان وهم لا يرد كل
حديث وان وافق القياس قلت لو اراد به ذلك لقال لا يقبل وما قال لا تدع كتاب ربنا فقلنا كذا الكتاب
وأراد به القياس علم انه رددنا لمخالف للقياس (قوله لقائل أن يقول) اجاب عنه صاحب التلميح بان
قبول هذه الطائفة لا يعتبر في مقابلة ذلك الجماعة ورد عمر رضي الله عنه كان يحضر من الصحابة ولم
يشكر ذلك أحد فغل محل الاجماع وأنت خير بان هذا الجواب راجع الى ما ذكره الشارح بقوله اللهم
والا فلا يقدر الكل عليه مورد الاعتراض (قوله قلنا الطيرية تختلف الخ) قد يقال في التوفيق
الطيرية في حديث مثل أمي معتبر بالنظر الى مجرد تبليغ الاحكام بقرينة تشبيهه بالمطر لان اول الامة
وأخوه يستويان في مجرد تبليغ الاحكام الذي لا يدري أوله خير فيه أو آخره بل التبليغ الكامل لا يحصل
الا بمجموعهما وكان الاتيان لا يحصل الا بجميع المطر لا بأوله وآخره وفيه وجهان آخران الاول ان
نسبة القرون الثلاثة نسبة غير نسبة الأشخاص فان أولوية القرن بحسب حال أكثر من فيه وأولوية
الشخص بحسب حال نفسه واعتبر بقولهم الرجل خير من المرأة الثاني ان المراد من قوله عليه السلام
لا يدري الحديث بيان الاهتمام بحال مجموع الطرفين وانما ما فيه عنده بمنزلة والاخرى التفاضل بينهما
بحسب الواقع كقول الاعرابية لما سئلت عن نبيها هم كالمعلقة المفرغة لا يدري أين طرفها ومنهم من قال
الانظر ان هذا المحمول على هضم النفس يعني لا يدري أوله خير بشرفي أم آخره بشرفي بحجة عيسى
عليه السلام وهذا كما قال عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى لا تفضلوني على أخي موسى عليه
السلام الى غير ذلك (قوله لم يكتب بذكر الضبط والعدالة) يعني ذكر البلوغ والاسلام أيضا
واعترض عليه بان أهل المدينة أجمعوا على قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الدماء قبل نفرقتهم
مع ان الاحتياط في الشهادة فوق الاحتياط في الرواية فينبغي أن لا يكون البلوغ شرطاً وانما أحسنه
رحمة الله يقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض فلم لا يقبل روايتهم أجيب عن الاول بأنه مستثنى

روى سلم في صحبه والنسائي في سنة من حديث أبي هريرة خطبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج

وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ ألفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة إلى حين الأداء وكأله أن يضم إلى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازاً عن أن يحضر رجل مجلساً وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على المتكلم وهو لم يعيده وهو يزدرى نفسه فلا يستعيدده وفهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع في قوله وشرطنا حق السماع (هنا لافي القرآن لان المعنى نغله نظمه فهذا يبالغ في حفظه عادة بخلاف الحديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو وقع في حفظه كانت كافيته ولأنه محفوظ لقوله تعالى وإنا له لما فظنون والمراقبة) بالنصب أيضاً عطف على ذلك (احترازاً عن لا يرى نفسه أهلاً للتبليغ فيصرف مراقبة بعض ما أتى إليه وأما العدالة فهي الاستقامة وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفارقة وأفضاها أن يستقيم كأمر وهو لا يكون إلا النبي عليه السلام فإنه لا يؤدي إلى المخرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فقبل أن من ارتكب كبيرة سقطت عدالته وإذا أصر على الصغيرة فكذلك الأمان ينقل بشئ من مأثم غير اصرار فقام العدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لكن خبر الجهول يقبل عندنا لشهادة النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك القرن بالعدل وأما الاسلام فإما شرطناه وان كان الكذب حراماً في كل دين لان الكافر يسمى في هدم دين الاسلام تعصياً فيرد قوله في أموره وهو التصديق والافرار وهو فوطان ظاهر يشوبه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل مرجحاً فيمكن الاجمال بان يصدق بكل ما أتى به النبي صلى

الوزن بحجة والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدينية فلا يخاف في ثبوتها الاسلام لان الكافر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله وأما الضبط) لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون أخبار الاصراب الذين لا يتصور منهم اساس الحاجة لكثرة الجنابة فيما بينهم اذا انفردوا ولم يحضرهم عدل فلو لم يعتبر شهادتهم اضعفت الحقوق التي توجبها تلك الجنابات وعن الثاني بان قبول شهادتهم للضرورة سبباً للتحقق اذا كثر معاملاتهم لا يحضرها مسلمان ولا ضرورة في مثلها في قبول الرواية مع ما فهم من السعي في هدم دين الاسلام تعصياً (قوله والاجتماع مع الاراذل والاشتغال بالحرف الدينية) مثالان للمباحات المدالة على خسة النفس ودناءة الهمة ومن المباحات المدالة على ذلك اللعب الحام والاكل والبول على الطريق وذكري فضيحتان الاكل والشرب في السوق والحرف الدينية كالحياكة والدباغة والحمامة (قوله لا يخفى ان الضبط بهذا المعنى الخ) يشير الى ان الضبط فوطان قاصر وكامل فالقاصر ضبط المتز بصيغته ومعناه افة والكمال أن يضم الى ذلك ضبط معناه فقهه أو شربه والقاصر من الضبط شرط لاسل الرواية حتى لم يقبل رواية من اشتمت غفلته خلقته بان كان سهوه ونسيانه أغلب من حفظه أو مساهلة وان وافق

نعم يكمل ايمانه) أى لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان المخرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستبصار وليس المراد بالاستبصار أن يسأله عن صفات الله تعالى أو يسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا جرح عميق يفرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن

نذكر صفات الله تعالى التي يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أى أن شهد ان الله

موصوف بالصفات المذكورة فقول نعم فيكمل ايمانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتنعوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أمي أو عبداً أو امرأة أو محدوداً في ذنوبه تائباً بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد بعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقتصر بالانوثة) فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضي على المشهود وعليه المقضى عليه ألا يرى ان الشاهد يلزم لمشهود عليه شيئاً (وهذا) أى الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان الغير لا يلزمه) أى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئاً (بل يلزم بالتزامه) أى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولانه يلزمه أولاً ثم يتعدى منه الى الغير) أى يلزم الحكم الناقل أولاً ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه (ولا يشترط لمثله الولاية) أى لمثل هذا الحكم الذي يلزم على الغير بتبعيته تزومه أو لاعلى الشاهد وبالتزام الشاهد عليه شيئاً كافي الشهادة به لال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أولاً ثم يتعدى منه الى الغير تبعاً فلا يكون ولاية على الغير أى ثبوت هذا الحكم بالتبعية على الغير اذ ليس هو التزاماً على الغير قصد اقله هذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة به لال رمضان (ورد الشهادة أبدأ من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذ نائب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولاً لكن يقبل حديثهم بناء على عدم قبول شهادتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليه السلام قبول الحديث عن الامي والمرأة كما نشأ رضي الله عنها وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضي الله تعالى عنهم

الانصاف

فصل في الانقطاع أي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام (وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فكلا لارسال) الارسال عدم الاستناد وهو أن يقول الراوي قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير أن يذكر الاستناد والاستناد أن

يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث انظاره لعدم الاستناد الذي يحصل به الانصال لأم من حيث الباطن للدلائل المذكورة في المتن الذي على قبول المرسل (فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحصل على السماع ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي إلا أن ثبت انصافه من طريق آخر كإسرائيل بن عيينة المسيب قال لا يقبل حديثها مسانيد للجهل بصفات الراوي التي بها تصح الرواية) وهذا دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي (ويقبل عندنا وعند مالك وهو فوق المسند لأن الصحابة أرسلوا وقال البراء ما كنا نأخذ منه معناه من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وإنما حدثنا عنه لكننا لا نكذب ولأن كلامنا في ارسال من لو أسند لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على

الانصاف بذلك وشاع وذاع من غير تكبير إلا أن هذا يقيد الرجحان على ما صرح به في سائر كتب الأصول واليه أشار نفع الاسلام بقوله وهو مذهب أبي التريجم (قوله فصل في الانقطاع) وهو قديم ظاهر كالارسال وباطن وذلك إما لمرجع الخبر يكون معارض الكتاب والخبر المتواتر أو المشهور أو كونه شاذاً فيجاء به بالسوى وإما لمرجع الخبر إلى نفس الناقل كمنقصر في العقل كغير المعتوه والصبي أو في الضبط كخبر العقل أو في العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع وإما لمر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين أن ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فعضل بفتح الصاد وان لم يذكر الواسطة أسلاف مرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله) إلا بأحد أمور خمسة أن بسنده غيره أو أن يرسله آخروهم أن شيوعهما مختلفان أو أن بعضه قول صحابي أو أن بعضه قول أكثر أهل العلم أو أن يعلم من حاله أنه لا يرسل إلا بروايته عن عدل فإن قيل اشترط اسناد غير باطل لأن العمل حينئذ بالمسند والأربعة الباقية ليس شيء منها يرسل

القياس لقوات أصل الضبط بالنسبة إلى أو لعدم الاهتمام بشأن الحديث والسكامل فيه شرط لقبول على الإطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بانفسه فلا تعارض رواية لفقهاء بل يرجع الثاني عليه بكلال الضبط فيه دون الأول وتقدم رواية الفقيه على القياس ولا تقدم رواية غير الفقيه هذا وقد يعترض على قوله لا يتم كقولنا يقبلون أخبار الأعراب بان الأعراب لا يكونون من أهل اللسان مستلقون بعرفان معانيه الأري ان علياً رضي الله عنه اعطاهم في معقل بن سنان بعدم تنزه القادح في العدالة لا بعدم الضبط اذ هذا لا يعد عنهم كيف وهم أركن الانصاف (قوله فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه) سيجيء ان العتة انتلال في العقل بحيث يختلط كلامه في شبه تارة بكلام العقل ومرة بكلام الجاهل فيقول الذي أكثر كلامه يكون كلام العقل فهو عاقل وإذا كان أكثر كلامه ككلام الجاهل فهو مجنون فان راوي فهو معتوه (قوله فعضل بفتح الصاد) قال ابن الصلاح في كتاب معرفة أنواع الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذي سقط عن استناده اثنان فصاعداً وأصحاب الحديث يقولون عضله فهو معضل بفتح الصاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة ويحيث وجدت قولهم أمر عضل أي مستغلق شديد ولا التقات في ذلك إلى عضل بكسر الصاد وان كان مثل عضيل في المعنى كذا نقله صاحب الكشف (قوله ون لم يذكر الواسطة أسلاف مرسل) وما سوى المسند يسمى ارسالاً عند الفقهاء والأسواقين (قوله إلا بأحد أمور خمسة) وقيل لا يقبل ما نقلوا عنه بعض المتأخرين راوي ان كان من أئمة نقل الحديث قبله والأفلا واختاره ابن الحاجب فان أرادوا بأمته من لو أسند تقبل اذ هو عدل لا يروي إلا عن عدل فذلك مذهبننا والأفلا بد من تصويره (قوله أن بسنده غيره) أو نفسه مرة أخرى كذا في فصول البدائع (قوله أو أن بعضه قول صحابي أو أن بعضه الخ) قال في فصول

الحديث مخالفاً لها قال (ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله الخ) أقول الظاهر ان هذا إطلاق مبني على خلاف آخر بيننا وبينه وهو ان القرن الثاني والثالث عندنا كالاول ليكون كل منهما شهوداً بالصدق كما سبق في آخر الفصل الثاني وعندنا لأن الأول هو الخبر المطابق للاثمات والاستدلال بالجواب من الطرفين مبني على عذرين الاعتبارين أما استدلال الشافعي فلا يعلم بانت فيه إلى عدالة المرسل ولا من روى إليه مع كونهما من القرن الثاني وأما استدلالنا فلان حاصل

(٢٣ - تلويح نافي) الرسول أولى ولعناده اذ اوضح له الامر طوى الاستناد وعزم واذا لم يتضح نسبه إلى الغير اجمعه ما حله) هذا جواب عن دليل الشافعي رحمه الله حيث قال للجهل بصفات الراوي

غيبوا فقال رجل اكل عام بارسول الله فسكت حتى قاله الاثنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال كان قبلكم بكثره سؤالاتهم واختلف فهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشئ فاقوامه

ما استطعتم واذا نهيتمكم عن شئ فدعوه وعن ابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا أيها الناس ان الله كتب عليكم الحج فقام الافرع ابن جابس فقال أي كل عام بارسول الله قال لو قلتها لوجبت ولم نستطيعوا ان نعملها لو اياها الحج مرة فمن زاد فطوع وراه أحد والمدامى والنسائي وابن ماجه والدارقطني في سننه والحاكم في المستدرک وقال صحيح على شرط الشيخين وفي الصحيحين وسند أبي حنيفة وآثار محمد بن اسلم من حديث جابر ان سرافه بن مالك قال يا رسول الله متعنا هذه لعامنا هذا أم لا ابد قال لا بل لا ابد وفي رواية لا ابد الا ابد وما ذكره في التلويح غلط (قوله الأمان يكون معلقا بشرط الحج الاستثناء لما لم يكن فيه حكم بالنسبي والاثبات عندنا بل هو تكلم بالياتي بعد اثباتها كان هذا الكلام ساكنا عن احتمال تكرار وجوده فلا يراد من مفاد العبارة تحسلاف مبراه أصحاب هذا المذهب فانه يوجب

وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصبره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عند القروانه فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام امر الى امر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدلال الشافعي رحمه الله بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي منصفيا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتمدة في الروايات وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه ثالثها يدل على أنه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو استدلنا بظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جازية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا بسببه الى الغير ليعمل الناقل ذلك الامر الشيء الذي جهه هو أي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواية وكيفية الاتصال وبسند الى العدول

البدائع لاشان انضمام هذين بقوى الظن لكن الكلام في ان مثل هذا الظن كان في الجلية عنده (قوله قلنا المسند الخ) قيل الجواب ليس بقوى لان الترجيح لا يكون بكثره الشهود بل بالقوة وعلى تقدير تسليم قدماه قبوله باحد الخسة ودليله يدل على قبوله في بعض صور وجود أحد الخسة اذ قوله قد يحصل الظن معناه الجزئية (قوله فيقبل المرسل ويعمل به) قال في فصول البدائع وقبه نظر لان العمل بتحديث المستور والمجهول غير جائز عنده وان تعددوا الظن الحاصل بانضمام الارسال لا يربو عنده على الحاصل بانضمام اسناد آخر (قوله بانضمام امر الى امر الخ) قال في فصول البدائع ويرد عليه ان تعدد الارسال لا يربو على تعدد الاسناد الى المستور أو المجهول عنده (قوله وقد عرفت ان ليس النزاع الخ) رد للدايد بن المذکورين وقد أشار في فصول البدائع الى جواب الاول حيث قال وقبول مراسيل الصحابي متفق عليه لكن يمتنا وبين الشافعي رحمه الله لا بين الكل اذ منهم من ردها أيضا ذكره في جامع الأصول فهذا الاستدلال عليهم وقد يجاب أيضا بان ذكر الصحابي لانه محل النزاع بل لقياس ارسال من شاركه في العدالة على ارساله فان أهل القرنين عندهما مطلقا من علم حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل لانهم مشهودون لهم بالخبرية فالغالب في حالهم ان ارسالهم بنا على الوضوح لا على عدم احاطة الرواية فلا يضر هنا لاحتمال الناشئ عن غير دليل والالزام أن لا يعمل بتحديث وان صرح الثقة بان روايته عدل (قوله ليعمل الناقل الخ) أي ليقول عند ظهور لرب والطعن العهدة على الراوي لا على فانه أخبرني هكذا (قوله وقد يمنع جري العادة الخ) رد للدليل الثالث قال صاحب التلخيص أجيب عنه بان جريانه في رواية الحديث بالنسبة الى اقرنين ثابت غاية ان ذلك لتعذر النقل عندهم أو لكونهم عدولا والاول مشكوك والثاني متيقن فيجمل المحتمل على المتيقن (قوله بل ربما يرسل لعدم احاطته الخ) قيل فحينئذ يكون

الاول ان مرسل الصحابي مقبول بالاجماع مع وجود الواسطة في البعض بينه وبين الرسول عليه السلام والتابعي ومن يليه مثله في الخبرية فيجب قبول روايتهما أيضا وحاصل الثاني ان كلامنا في ارسال من شهد الرسول عليه الصلاة والسلام بعدائه وهو التابعي ومن يليه حتى اذا استدلنا بظن انه كذب فظهر ان جواب الشارح عن الاول بقوله وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي وعن الثاني بقوله ومرسل من علم حاله الخ ليس كما ينبغي أما الاول فلان ذكر الصحابي ليس لكونه محل النزاع بل يستدل به على حال

التكرار عندهم اذا تعاقب شرط أو وصف على ما صرح به المصنف في مسألة ان دخلت الدار فطلق نفسك ولذا عبر القاضي أبو زيد عنه بقوله يتكدر يتكدره على انها الوافدات الاحتمال أمكن حله على المعنى العام الذي

تحقيقا

(ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يهتم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم ما لم يسمع من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا لما

الزمان زمان الفتى
والكذب الا ان يروى
الثقات مرسله كما روى
مسندوه مثل ارسال
محمد بن الحسن وأمثاله
وأما الانقطاع الباطن
فاما المعارضة أو نقصان
في الناقل أما الاول فاما
معارضته الكتاب
كحديث فاطمة بنت
قيس قوله تعالى بالنصب

أي كعارضة حديث
فاطمة قوله تعالى فنصب
قوله تعالى لكونه مفعول
المعارضه (استكوهن
أما في السكنى فظاهر
وأما في النفقة فلان
قوله تعالى من وجدكم
يحمل عندنا على قراءة
ابن مسعود وهي
أنفقوا عليهم من
وجدكم وكحديث
القضاء بشاهد وعين
المدعى قوله تعالى
بالنصب أيضا هذا المعنى
وهكذا الامثلة التي تأتي
(واستشهدوا شهيدين
من رجالكم الآية وعند
عدم الرجلين أو جب
رجلا وامرأين وحيث
تشد الى ما ليس بمعهود
في مجالس الحكم دل على
عدم قبول الشاهد
الواحد مع اثنين) فان
حضور النساء لا يعهدن
بجاس الحكم ولو كانت الجعنين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأين لما أوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج
وحضور مجالس الرجال

تحقيقا للعال وانه على ثقة في ذلك المقال (قوله ولا بأس) جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى
يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يهتم بالغفلة عن حال
الرواة ولا يجزم بنقل الحديث ما لم يسمع من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فرعا
يظن غير العدل عدلا (قوله الا يرى انه اذا قال اخبرني ثقة يقبل) كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله كثيرا
ما يقول اخبرني ثقة وسكتي من لانه ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وعن لا يهتم بجحبي بن
حسان وذلك مشهور معلوم (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل
وهذا مستكرم منهم رواه الكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والامانة كان لقوله
حفظت أو نسبت وصدقت أم كذبت معني وأيضا الاخفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة
للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك
كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو عرأى منه ومسمع (قوله وكحديث القضاء بشاهد وعين) هو ما روى

داخلا في زمرة من قال ابي عليه السلام فيهم من حدث عني بحديث يرى انه كذب فليتبوا مقعده من
النار وهذا مما لا يليق بحال الراوي المشروط فيه الشروط المذكورة بل بحال مسلم لا سيما بحال أهل
القرن الثاني والثالث المشهود لهم بالخبرية على من دونهم وأنت خبر بان مجرد عدم احاطة الرواة
لا يستلزم رؤية ان الحديث كذب حتى يلزم الدخول في زمرة من ذكر (قوله فرعا يظن غير العدل عدلا)
يرد عليه انه يقتضى ان لا يجوز العمل بالحديث وان صرح الثقة بان راويه عدل وهو خلاف ما تقدموا
عليه واعترض أيضا بان هذا يستلزم ان لا يقبل المسند أيضا لانه على تقدير ان يظهر المروي عنه فرعا
يظن السامع غير العدل عدلا وهذا يجر الى ان لا يقبل خبر الواحد أصلا والحواب عنه انه لو ذكر المروي
عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لا يقبله الشافعي أما لو عدله فيقبله فلا يخبر ما ذكر ان عدم قبول خبر الواحد
أصلانهم ردماد كونه أولا وأيضاً يمكن أن يقال الظن كاف في ايجاب العمل وظن أهل القرن الثاني
والثالث عن هرأقرب منهم أصدق من ظن من دونهم وأدخل في الاعتبار فليتنامل (قوله كانه يشير
الح) قال القاضى الشريف لفظه كان ليست في موقعه لان الثقة معروف معهود في قول الشافعي فيكون
معلوما بخلاف قوله ثقة فانه منكر مجهول فلا يرد على الشافعي (قوله فيه بحث لان الكلام الح) أوجب
عنه بان الكلام في الخبر المنقطع ومعنى اشترط فيه أن يكون راويه غير مستكروا بالجهة الرد بسبب التهمة
لا يثنى الرد بطريق المعارضة ويؤيده قول عمر رضى الله عنه لا ندرع كتابا بناذلو كان الرد بتهمه
الكذب والنسيان فقط لما كان له معني وأما قوله حفظت أم نسبت فتعيينه على ان فيه مانعا آخر من
قبول روايتها قال القاضى في قلت هذا الحديث مما بدله الفقهاء والمحدثون وعملوا به كاشافعي ومالك وأحمد
رضى الله عنهم ولا يرد بنا ويل هو خلاف الاصل وأنت خبر بان استأويل في باب النفقة وأما ايجاب
السكنى فالنص ظاهر فيه فرد الحديث متعين بهذا الاعتبار (قوله وأيضا الاخفاء الح) قيل ليس في
كلام المصنف وغيره ما يدل على انه يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى بل ما يدل على انه يمكن حمل
الآية على أحد محتملاتها بالقراءة الشاذة ولو سلم فلاشك ان احتياط الرواة في كلام الله تعالى أكثر وحمل

من يشاركه في اعدالة كاهورأى متبايننا وأما الثاني فلان أهل القرنين عدلمان علم من حله انه لا يرسل
الابرواية عن عدل فان يوقش في هذين الامرين كان اعترضا على كلام آخر فتدبر قال (وقد يدفع بان
أمر العدالة على الظن والاجتهاد الح) أقول يرد عليه انه يقتضى ان لا يعمل بالحديث ولو صرح لنفسه

وذكر في المبسوط ان القضاء شاهد وعين بدعيه وأول من قضى به معاوية (وكذب المصراة قوله تعالى فاعندوا وانما يردلتم فدم
وظاهره أولى من خاص خبر الواحد نصه ولا يندفع ذلك هذا ولا يراجه عليه

واما معارضة الخبر
المشهور وكذب الشاهد
والجبن قوله عليه السلام
لا ينافي الوجوب كقول
القضاة في غير المنصرف
ويجوز صرفه للضرورة
مع وجوبه (قوله ولا دلالة
لاسم الفرد على العدد)
قيل عليه لا نسلم ان
المفرد لا يقع على العدد
فان المفرد المقترن بشئ
من أدوات العموم
والاستغراق يكون بمعنى
كل فرد لا يعنى مجموع
الافراد فان زعمت انه
أيضا واحدا اعتبارى فهو
المطلوب اذ لا ينافي باحتمال
الامر للعموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل
فرد من افراد الفعل ورد
بان المفرد المقترن
بأدوات العموم عام
بدليله وايس الكلام
فيه بل في المفرد مجرد
عن القرائن واواحد
الحقيقى موجب فيقع
عليه بلائحته والاعتبارى
محموله فيصل عليه مع
النية وان عدد لا موجب
ولا محتمله فلا يصح حمله
عليه أسلا وتناوله كل
فرد من حيث انه واحد
اعتبارى لا يفيد انشأه
ولا يثبت مطلوبه لان
مذهبه جواز اطلاقه

عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين الطالب وهو معارض
لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الاية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو
شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير الجمل يكون بيانا لجميع ما يتناولوه اللفظ الثانى ان قوله
تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على ان أدنى ما نتق به الرتبة هو هذان
التوطان وليس بعد الاذى شئ الثالث ما ذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه مما يمنع الاجمال
والطمر فيما ذكر بل للشارع أن يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث ولا رة قوله تعالى ذلكم
اشارة الى أن تكتبوه وأدنى معناه أقرب من انتفاء الريب على ما هو المذكور في التفسير (قوله وذكرفي
المبسوط) ليس المراد ان ذلك أمر استدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبغى في الاسلام
ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد فيه الحديث الصحيح بل المراد انه أمر مبتدع ليقع العمل به الى
زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن علي رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى
بشهادة شاهد واحد وعين صاحب الحق وروى عنه أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر
وعثمان كانوا يقتصون بشهادة الشاهد الواحد وعين المدعى وعن علي رضى الله عنه انه كان يقضى بالشاهد
والجبن فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكذب المصراة) صريح في كونه مخالفا
للكتاب لا مجرد القياس على ما ذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما يرد) أى خبر الواحد في
معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعا مما تواتر النظم لاشبهه في منته ولا في سنده لكن الخلاف
انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فن يجعلها ظنية بتفسير خبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا

انفراد بعضها على بعض أظهر سيما المختص من الشو ذبحه ابن مسعود رضى الله عنه حيث نقل
بطريق الشهرة بخلاف مصنف أبي فريد خبر الواحد بمعارضته بلا مربية (قوله مجمل في حق ما هو شهادة)
قال سراج الدين الهندي لو سلم انه مجمل في بيان الجمل بخبر الواحد جائز (قوله لانه ربما يمنع الاجمال
والحصراخ) قال في فصول البدائع التفسير بعد الابهام براديه القصر استعماله الا كفى حديث شيبان آدم
فلا يرد منع الاجمال والقصر اذا المراد بالقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطريق المروية (قوله ولان قوله
تعالى الخ) قيل يكفي في الاستدلال ان قوله تعالى أدنى ان لا ترتابوا على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى العدد
الذكور للشاهد كما قال بعض المفسرين والائمة لانهم يكون أدنى بمعنى الاقل ولا مز يدعى الاقل وهذا
ان دفع ما ذكره في أصول السكردرى من الاستدلال به مطلقا فلا يصح على تقدير ان يكون ذلك اشارة الى أن
يكتبوه ويكون أدنى بمعنى أقرب فتأمل (قوله لكن المروى الخ) قدح لما في المبسوط لكن ذكر
في الكشف وغيره ان هذا الحديث طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعي والزهرى حتى قال الزهرى
والنخعي أول من أفرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد وعين معاوية (قوله لا مجرد القياس)
قد يتكلف في التلخيص بان مخالفة القياس الذي سنده الكتاب في حكم مخالفة الكتاب (قوله يعتبر خبر
الواحد) يجوز تخصيص عام الكتاب وكذا معارضة ظواهر الكتاب بما قال صاحب الكشف والارجه انه
لا يجوز عند من يقول انه ظني من مشابهة الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام وانظروا
من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم واردة بالمجاز
ولكن لاشبهة في منتهما أى نطقهما بعبارة هما والشبه في خبر الواحد في ثبوت منته ومعناه جبالا لانه
ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت
وهذا لا يكفر منكر معناه بخلاف منكر اللفظ الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك

على الاثنى الذى هو عدد محض وعلى كل فرد لا من حيث انه واحد بل من حيث انه عدد ولا
يلزم من تقييده بالمرأة أو الثلاثة التكرار أو التناقض لانه تأكيده وتقريره للعقبة أو تغيير وتعيين للمجاز هذا (قوله فلم يدل على اليسار)

بأدليلين

ولا يمكن نكروا الحكم بنزل السبب كدالنا لان المراد اليقين لقراءة ابن مسعود رضي الله عنه والسنة قولاً وفعلاً وعليه اجماع الامة
فيقولون المثل بالمرّة (قوله المأمور باقوتان) أع. ٥. ٥. هو على الحقيقة ومما هو على

المجاز ليثبت ان نقله سابق

ان الصيغة حقيقة في
الوجود مجاز في غيره
وان ذلك مراد تفسير
الاسلام وقوله وقد يدخل
في الاداء قسم وهو النقل
على قول من جعل الامر
حقيقة في الاباحة والذب
بيان للذهب الخالفين
وما ذكره صاحب
الكشف من انه ينبغي
ان يسمى اداء على النقل
بكون الامر حقيقة
للذب والاباحة لان
الكل موجب الامر مبني
عليه وعدم تعرض
المصنف للمباح لان
كونه اداء انما يتفرع على
كون الصيغة حقيقة
فيه فهو على هذا الرأي
اما ارجح او مندوب
هذا والله الموفق للصواب
(قوله سبب جديد عند
البعض) وهم العراقيون
من الامة الخنفيه واتباعهم
صاحب الميزان وسدر

الدين ومن يجعل العام قطعياً فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظن يضمحل ما قطعي فلا
ينسخ الكتاب به ولا يراد عليه أيضاً لانه بمنزلة النسخ واستدل في ذلك بقوله عليه السلام بكثر انكم الاحاديث
من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فرددوه واجيب
بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعني المتواتر والمشهور فلا يكون قطعياً فكيف يثبت به مسألة
الاسول الى انه مما يخالف وم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيسه المحدثون بان في
روايتهم يزيدون ربعه وهو محمول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعاً وذكر يحيى
ابن معين انه حديث وضمة الزنادقة و اراد البخاري اياه في صحبه لا ينافي الانقطاع او يكون احاد رواه
غير معروف بالرواية فان قيل المشهور ايضا لا يفيد علم اي قين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو
قطعي اجيب عنه بانه يفيد علم طمأ بانه وهو قريب من اليقين والعام ليس بحيث يكفر بما حده فهو قريب
من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث

لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى
بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز (قوله واجيب بانه خبر واحد الخ) قال القاضى الشريف لا يخفى ان
المراد الاحاديث التي لا يعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر لانها معلوما الثبوت فكيف خصامن هذا
الحديث (قوله على انه مخالف الخ) لان له مخالف لعموم الكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما
يثبت فيما تحققت انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسمع منه او بالتواتر وجوب العرض انما
يثبت فيما رتبته رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد بقوله عليه السلام اذ روى لكم عنى حديث
فلا يكون فيه مخالفة للكتاب على ان المراد من الآية ما اعطاكم من الغنمة كذا في الكشف (قوله
واراد البخاري الخ) رد لخواص صاحب الكشف عن تضعيف الحديث بان الامام ابا عبد الله البخاري اورد
هذا الحديث في كتابه وهو بالطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بالاراد دليل على صحته
ولم يلتفت الى طعن غيره بعده ووجه الرد ان ما ذكره البخاري في صحبه قسم تصدى لاثباته وقسم
اورد للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح طلقا بخلاف الثاني وقد يقال هذا الرد انما يتأيد
الحديث المذكور بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثت عنى مما تنكرون
فلا تصدقوا فاني لا اقول المنكروا انما يعرف ذلك باعرض على الكتاب (قوله كقوله عليه السلام

بانه رابة عدل وهو خلاف ما تفقوا عليه قال (واراد البخاري اياه في صحبه لا ينافي الانقطاع الخ) اقول
فيه رد على صاحب الكشف حيث ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسمعيل البخاري اورد هذا الحديث في كتابه
وهو الطود المتبع في هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بباراده دليل على صحته ولا يلتفت الى طعن
غيره بعدد وجه الرد ان ما ذكره البخاري في صحبه على ما قال شرحة قسم تصدى لاثباته وقسم
اورد للاستشهاد والتأييد والاول هو الصحيح مطبقا بخلاف الثاني فلانه فلا يكون صحيحا وذلك لان
الاول مشتمل على شرط الشيخين البخاري وسلم وهو الثبوت بطريق الشهادة بان تكون الرواية من
الصحابة المشهورين بالرواية عنه صلى الله عليه وسلم وان يروى عن الصحابي المشهور او من تبعان او اكثر
من التابعين المشهورين بالرواية عن ذلك الصحابي ثم واه عن كل واحد منهم ما روى ان تبعان من اتباع
التابعين مشهوران بالحفظ ولان ثقتان ثم واه عن كل منهما ما روى ان تبعان من اتباع

الاسلام وهم السواد
الاظم والصواب لا يفوت
عنهم لان المراد من
السبب دليل الحكم من
نص ارسنه لا ما يثبت به
الوجود ويتفرع عليه
الحكم على ما تفق عليه
التصريفان ومن البين
الكشف ان رجوب
قضاء الصوم لم يعرف الا

بقوله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من ايام أخر فصاء الصلوة بقوله صلى الله عليه وسلم من نام على صلاة أو نسيها
فصلها اذا ذكرها مالا فعد علم وجوب القضاء بسبب جديد ودليل مستأنف لا يجامع علمه وجوب الاداء وقوله من ان الله ليس لا يجامع

لا يتخلو من أن يكون غراً أو لم يكن فإن كان غراً فإن لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضاً لقوله التمر بالتمر مثلاً بئس لا بدوا أفضل ربا ولا يقال أنه غمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لا تارة في الصفة لا اختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وردت بها سواء فلدفع هذه الشبهة صريحاً زدت قوله جيدها وردت بها سواء

القائل وقوله عليه السلام لا تشكح المرأة على عمتها غير ذلك (قوله البيضة على المدعي واليمين على من أنكر) حصر جنس البيضة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعي بغير الواحد (قوله وكذا يبيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أن النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص إذا جفت قالوا نعم قال فلا تان إلا أنه لما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله أجاب بأن هذا الحديث دار على زيد بن أبي عياض وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبي عياض من لا يقبل حديثه كذا في المتوسط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الأمر وغيره أنه يجوز أن لا يكون الرطب غماً مطلقاً لقوات وصف اليوسفة ولا نوعاً آخر لبقائه أجزاءه عند سيرورته غماً كالخنطة المقلية ليست حنطة على الإطلاق لقوات وصف النبات ولا نوعاً آخر لوجود أجزاء الخنطة فيها وكذا الخنطة مع ادقني (قوله لا اعتبار باختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها وردت بها سواء) اعترض عليه بأنه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلاً لجواز أن لا تشكح المرأة على عمتها خص به قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأنه يتناول العمه وقوله عليه السلام لا يرث القاتل خص به قوله تعالى فلذ كرم مثل حظ الأنثيين فإن المذكور يعم القاتل (قوله حصر جنس البيضة) وقد بين في التقرير بيان الشرع حصر جنس اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضي أن لا يوجد فرد منه في غيره (قوله إلا ما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله) حين جاء بغداد فامتصوه وسألوا عن بيع الرطب بالتمر فأجاب بجوازه وأوردوا هذا الحديث فقال إن هذا الحديث دار الخ (قوله زيد بن أبي عياض) موافق لما في الكشف والمغرب وأما الواقع في النهاية فهو كذا دار على زيد بن أبي عياض (قوله قال ابن المبارك الخ) قيل عليه لا يلزم من معرفة أبي حنيفة رحمه الله أن رجلاً واحداً ليس ممن يقبل حديثه أن يكون أبو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز أن يعرف رجلاً واحداً ولا يعرف ما فيه (قوله فلا يكون من قبيل الخ) أجيب بأنه لا منافاة بين جواز أن يكون هو دوداً للأمرين على ما سبق مثله (قول المصنف تحقيقه أن الرطب لا يتخلو من أن يكون غراً) وذلك بأن يكون التمر أصلاً للتمر الخارجة من التخييل من حين تنعقد صورتهما إلى حين تدرك ويكون اعتراض الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان الصادق عليه الصغیر والكبير كابدل إلى هذا قول الراوي هي عن بيع التمر حتى يرهي أي يحمراً أو بصفر وقول الشاعر * وغر على رأس الخيل وما * ولهذا الوأوصى بالرطب فيس قيل الموت لا يبطل الوصية كما يبطل بالعنب إذا صار زبيبا قبله ولو أسلم في غمره قبض رطباً أو بالعكس لم يكن استبدالاً واعلم أن الوجه المذكور أوردته الشبان القاضي الامام أبو بكر بن محمد بن عثمان على الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث لم يجوز بيع الخنطة المقلية بغير المقلية مع جريان لوجه المذكور المصحح لبيع الرطب بالتمر بان يقال بذهني أن يجوز بيع الخنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية اما أن تكون حنطة أو لم تكن إلى آخر الدليل (قوله وذكر في الأمر وغيره الخ) هذا إشارة إلى اعتراض على الامام أبي حنيفة رحمه الله لان القياس على الخنطة المقلية يقتضي عدم جواز بيع الرطب بالتمر عنده وبه يدفع التحقيق الذي أوردته المصنف من جانبه لانه ظهر منه ان الرطب ليس غماً مطلقاً بل يصح بيعه مماثلاً كيلا يفسد الصفة أعني الجودة والرداءة ولا نوعاً آخر بل يصح بقوله اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بان معني اعتبار هذا الوصف ليس الاختلاف في الرطب

لا تشكح المرأة على عمتها خص به قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وأنه يتناول العمه وقوله عليه السلام لا يرث القاتل خص به قوله تعالى فلذ كرم مثل حظ الأنثيين فإن المذكور يعم القاتل (قوله حصر جنس البيضة) وقد بين في التقرير بيان الشرع حصر جنس اليمين على المنكر واختصاص الجنس به يقتضي أن لا يوجد فرد منه في غيره (قوله إلا ما أورد هذا الحديث على أبي حنيفة رحمه الله) حين جاء بغداد فامتصوه وسألوا عن بيع الرطب بالتمر فأجاب بجوازه وأوردوا هذا الحديث فقال إن هذا الحديث دار الخ (قوله زيد بن أبي عياض) موافق لما في الكشف والمغرب وأما الواقع في النهاية فهو كذا دار على زيد بن أبي عياض (قوله قال ابن المبارك الخ) قيل عليه لا يلزم من معرفة أبي حنيفة رحمه الله أن رجلاً واحداً ليس ممن يقبل حديثه أن يكون أبو حنيفة ممن يعرف الحديث لجواز أن يعرف رجلاً واحداً ولا يعرف ما فيه (قوله فلا يكون من قبيل الخ) أجيب بأنه لا منافاة بين جواز أن يكون هو دوداً للأمرين على ما سبق مثله (قول المصنف تحقيقه أن الرطب لا يتخلو من أن يكون غراً) وذلك بأن يكون التمر أصلاً للتمر الخارجة من التخييل من حين تنعقد صورتهما إلى حين تدرك ويكون اعتراض الاحوال عليها بمنزلة اعتراض الاحوال على الانسان الصادق عليه الصغیر والكبير كابدل إلى هذا قول الراوي هي عن بيع التمر حتى يرهي أي يحمراً أو بصفر وقول الشاعر * وغر على رأس الخيل وما * ولهذا الوأوصى بالرطب فيس قيل الموت لا يبطل الوصية كما يبطل بالعنب إذا صار زبيبا قبله ولو أسلم في غمره قبض رطباً أو بالعكس لم يكن استبدالاً واعلم أن الوجه المذكور أوردته الشبان القاضي الامام أبو بكر بن محمد بن عثمان على الامام أبي حنيفة رحمه الله حيث لم يجوز بيع الخنطة المقلية بغير المقلية مع جريان لوجه المذكور المصحح لبيع الرطب بالتمر بان يقال بذهني أن يجوز بيع الخنطة المقلية بغير المقلية لان المقلية اما أن تكون حنطة أو لم تكن إلى آخر الدليل (قوله وذكر في الأمر وغيره الخ) هذا إشارة إلى اعتراض على الامام أبي حنيفة رحمه الله لان القياس على الخنطة المقلية يقتضي عدم جواز بيع الرطب بالتمر عنده وبه يدفع التحقيق الذي أوردته المصنف من جانبه لانه ظهر منه ان الرطب ليس غماً مطلقاً بل يصح بيعه مماثلاً كيلا يفسد الصفة أعني الجودة والرداءة ولا نوعاً آخر بل يصح بقوله اذا اختلف النوعان فيبيعوا كيف شئتم (قوله واعترض عليه الخ) أجيب عنه بان معني اعتبار هذا الوصف ليس الاختلاف في الرطب

فيكون ذكره ضاعاً (قوله ولان حكم الشرع الخ) قيل عليه لم لا يجوز أن تكون العين المنهضة باطل والحرمه هو ذلك الشيء بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبديل المذات وقد عرفت في بحث الموضوع الفرق بين

بكون

(واما يكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالنسبية فانه لو كان نغفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحويه العقل) فان قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك العصابة رضي الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة كدلائل وجوب التبليغ أولا لئلا يدل على عدالتهم أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لا شهر وفي المتن إشارة الى هذا (واما باعراض العصابة عنه نحو الطلاق بالرحا والعدة بالنساء فاتهم اختلاف في الحكم وليرجعوا اليه وأما الثاني) وهو الذي يكون الانقطاع

الانقطاع الباطن على قسمين الاول أن يكون منقطعاً بسبب كونه معارضا والثاني أن يكون الانقطاع لنقصان في الناقل والاول على أربعة أوجه اما أن يكون معارضا للكتاب أو السنة المشهورة أو يكون شاذا في البلوى العام أو باعراض العصابة عنه فانه معارض لاجماع العصابة فلما ذكر الوجوه الأربعة شرع في القسم الثاني من الانقطاع اباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة أما القسم الاول فلقوله عليه السلام بكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روي لكم عنى حديث فأعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف فسدوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب

يكون المعنى باختلاف بعض الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الايمان بالقرآن بعد اتمامه الاطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبديل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله واما يكونه شاذا) عطف على قوله واما باعراض الخبر المشهور وكذا قوله واما باعراض العصابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع المعارضة أما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الالة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتادية مقالات النبي عليه الصلاة والسلام أو الالة الدالة على عدالة العصابة لان ترك التبليغ ان كان تركه الواجب لم يرد عدم عدالتهم وان لم يكن تركه الواجب لم يرد وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون فيما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله فيما آخر باعتبار انه يحتمل كلاهما إذ كثرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد هذا الحديث لا شهر لتوفر الدواعي وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأما ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل أحد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاشفاء ولذا قال الله

والتم فيكون مخالفا لقوله عليه السلام اذا اختلف النون فبيعوا كيف شئتم (قوله كالزبيب والعنب) قيل التمثيل بما غير وارد لانه على الخلاف أيضا في ظاهر الرواية كما ذكر في الكافي (قوله قلنا ممنوع) جوابه ان صاحب الشرع أسقط اعتبار التفاوت في الجودة لقوله عليه السلام جيدها وورد بها سواء واعتبرت التفاوت بين النقص والنسيئة حيث شرط اليد بالبدو والتفاوت ههنا حادث بصنع العباد وهو اشترط الاجل فصار هذا أصلا وهو ان كل تفاوت يمتنع على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفي المقابلة وغير المقابلة وفي المنفعة والذوق التفاوت بهذه الصفة وفي الرطب والتمر التفاوت ليس من صنع العباد فلا يعتبر كالتفاوت بين الجيد والردى (قوله ولو سلم فلا عبرة الخ) أي ولو سلم علة الاستواء كالوصف ليس من صنع العباد حتى يصح البيع فيما ليس التفاوت فيه من صنعهم كالجيد والردى من نوع فلا يقاس عليه صحة البيع في التمر والرطب ان يكون القياس فيه في مقابلة الخبر وهو حديث سعد بن أبي وقاص رجه الله (قوله وكذا قوله واما باعراض العصابة عنه) أي هو أيضا عطف على قوله واما باعراض الخبر المشهور ويحوز أيضا أن يعطف على ما يليه أعني قوله واما أن يكون شاذا (قوله وعموم حاجة الكل اليه) الظاهر في العبارة أن يقال وعموم الحاجة اليه أو حاجة الكل اليه (قوله ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية) جوابه ان القضايا التي يحكم فيها بقضاء الصلاة من القطعيات عند الجمهور (قوله وأيضا ليس وجوب التبليغ الخ)

أحدهما قال (حتى ان الايمان بالقرآن بعد اتمامه الخ) أقول أراد بالقرآن الذقل وهو التمر اليابس بقرينة قوله بالزبيب والعنب والتمر أعني منه ما لو لهذا قال النبي عليه السلام حين أهدى اليه رطب

الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مقترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الالة الشرعية لا يناقض بعضها بعضها وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثاني فلانه لما كان الانصال بوجود الشروط التي ذكرناها في الراوي بحيث عدم بعضها لا يثبت الانصال (فكثير المستور

المقبول والمجموع ورد بان تبديل الوصف بوجوب تبديل الذات شرطان لافترق بين المجموع والمقبول من هذه الحيتية (قوله وعند الشافعي لا يبرأ الخ) قال في التلويح ان هذا لم يوجب كتيب أصحابه ورد بما نقل عن شرح التنبيه للشافعية اذا أطمع المفسر منه ولم يعلم انه

ملكه ففيه قولان أحدهما انه يبرأ والثاني وهو الاصح انه لا يبرأ (قوله والعادة المخالفة) لان الديانة الكاملة أن يحب لا يخبه المسلم ما يجب
الاسراف فان قيل كيف وافق التفتازاني وتابع المصنف في رد قول الشافعي رحمه

الله بذلك مع تمام الهوى
نصرة الشافعية قلت هو
قد صرفه عن الشافعي
بتكذيب النقل في صدر
المبحث فلم يبال في المخاشاة
مع المصنف بحسب
الظاهر بل يستفيد من
ذلك باظهار النصفة
التصدي لسواذج الخفية
(قوله بالمال المنقوم)
خصه به لانه محل الخلاف
اذ لا تضمن بالنافع
اجماعا (قوله لانه غير
منقومة الخ) قيل عليه
المنفعة ذلك من شأنه أن
يتصرف بوصف
الاختصاص لاملال من
شأنه أن يدخر للانتفاع
به وقت الحاجة وللشافعي
أن يقول التقوم باعتبار
واطلاق التصرف وهي
واجبة الى المنافع اذها
اقامة المصالح وتفضية
الحوائج لانفس الاموال
ورديان التقوم عنده
بالمالية ولهذا لا يضمن
شعر الذي عنده ان تلفها
مسلم او ذى لعدم تقومه
كالتزوير ولو كان التقوم
باختيار المدكية كانت
منقومة صرح أصحابه في
بيان ضمان منافع
المفصوب عند ما بها
أموال منقومة كالاعيان
حقيقة لانها خلقت

تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو وعندهم من قبيل المشهور حتى ان أهل المدينة
احتجوا به على مثل معاوية وروده عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضا الا انه
اضطربت رواياته فيه بسبب أن عليا رضى الله عنه كان بالغ في الجهر وحاول معاوية وسوا أمية محو آثاره
فيما هو على الترك فخاف أنس وروى الجهر عن عمرو بن عبد الله بن عاصم وروى غيره ثم لا يخفى ان
ترك الجهر نفي والجهر اثبات فربما لا يستعمله الا في الامور التي لا يمتثل أنس وقد كان يقف خلف النبي عليه
الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي مع ما عه القاطعة على انه روى عن أنس ان النبي صلى الله
عليه وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى ان أنس سئل عن الجهر والاسرار
فقال لا أدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثاني وهو انقطاع الجهر بالمعاصرة بسبب اعراض
الصعابة رضى الله عنهم فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله على ترك العمل به فيجعل على انه هو
أومنه وخ لا يقال لاجماع مع مخالفة بعض الصعابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما
ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وروى الحديث زيد بن ثابت رضى الله عنه لانا نقول ليس

حاصله ان التبليغ غير التبريد فلا يلزم من وجوب التبليغ وجوب التبريد (قوله حتى ان أهل المدينة
الخ) عورض هذا بان عبد الله بن معقل لما سمع الجهر بالتسمية في الصلاة قال اياك والحديث في الاسلام
والى صليت لى رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاف أن يكره وعمر وعمر وعمر وعمر بالتسمية وهكذا روى
عن أنس روى البخارى ومسلم وكذا روى عن عائشة وعلى وابن مسعود وما نقل عنهم من الجهر كان
في ابتداء الامر فانهم كانوا يجهرون بالثناء والقراءة أيضا حتى نزل قوله تعالى وادعوا ربكم تضرعا وخفية
أو جهرا فتعلم (قوله فخاف أنس) قيل لا يظن هذا بمثل أنس ولم يكن بين معاوية وعلى الاختلاف
لامامة وأما الامور المتعلقة بالعبادات فلم يكن فيه تغير فلولا لاي بقية لسايرها فان عليا رضى الله عنه
كان يباغ في الجسيع والصعابة رضى الله عنهم كانوا لا يخافون من الكفار مع قلة عددهم وان توا
الكفار أطراف الشرق والغرب فما لهم خافوا معاوية وهو مسلم لا يقتل أحد الصديق في دينه غير ان
بجته مع على في الامامة فقط (قوله لا سيما مثل أنس رضى الله عنه) لانه كان يقف خلف الصف ليكون
سببا في زمن النبي عليه السلام أو ليكون خدامه عليه السلام (قوله والسبب ما ذكرناه) وهو ان عليا
كرم الله وجهه كان بالغ في الجهر الى آخر ما ذكره من قبل قيل فعلى هذا يلزم من ترك التبليغ الواجب
بمعنى عدم الاخفاء فيخرج أنس رضى الله عنه عن العدالة واجب بان ترك الواجب لاجل حفظ واجب
آخر أتم منه لا ينافي العدالة وهذا من قبيل اعتبار أهون المكروهين وقد عرفت ما فيه (قوله وأما الثاني
وهو انقطاع المصالح الخ) اعلم ان هذا الانتطاع والذي قبله قول عامة المتأخرين وبعض المتقدمين من
أصحابنا خلافا لبعضهم ولعامية الاسويين والهدن والوظيفة في المسائل المذكورة فيها أن يجاب بمعارضة
أحاديث أخرى أقوى في الصحة كالحديث البخارى ومسلم في عدم الجهر بالتسمية أو يطعن في الرواية
كما ان الطلاق بالرجال موقوف على زيد آخر مع اعراض بحديث عائشة رضى الله عنها اطلاق الامة
تطبيقا (قوله سهوا ومنسوخ أو مؤول) وتناول الحديث المذكور ان ايقاع الطلاق مخصوص
بالرجال (قوله يعتبر بحال الرجال) نال الفاضل الشريفة اطلاق باعتبار بحال الرجال في الحرية والرقية
وهو قول الشافعي رحمه الله وعند على وابن مسعود رضى الله عنهم باعتبار بحال المرأة وهو مذهبان وعن عمر
رضى الله عنه انه يعتبر بحالهما فلا يمكن الثلاثة لا اذا كانا حريين فاذا كانا رقين أو أحدهما مطلقا

لمصلحة الآدمي كالمال وكما في غيره شرعا حتى صحت مهر او صحت بالعمود والصحة والفسادة المراد
بالاجماع وعرفا لقيام الاسواق بالمنافع والاعيان (قوله ولا يشتمل الاعراض) هذه العبارة هي شعار فقت في كلام الفقهاء لايصح حلها

الاقى الصدر الاول كما قلنا في الجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسبأني معناه في فصل العوارض (والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حالة التيقظ والمساهل) أي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا يقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أي لاشتراط الشرائط المذكورة في الراوي (فصل في محل الخبر) أي الحادثة التي ورد فيها (الخبر وهو ما حقق الله تعالى وهي اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من البيانات كالاشبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة أي اذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبرهم الفاسق ٢٦٥ أو المستور يصري بان هذا) اشارة

الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدل بخلاف أمر الحديث) ففي كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فارجبنا انضمام التصري به بخلاف أمر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء والانتباه فلا حرج اذا لم يعتبر قبول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم أصلا (وأما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا) أي لا يقبل في البيانات كالاشبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلا أي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التصري بخلاف اخبار الفاسق فان

المراد الاجماع على الحكم بل عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوي والافه وبفسادها بحالة (قوله الاقنى الصدر الاول) يعني القرن الاول والثاني والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل شهادة النبي عليه السلام وفي غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق في أهل هذا الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة بجانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) هو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما هو فيه فان تأدى الى أن يجب كفاره كغلاة الرافض والمجسمة والحوارج فلا يخفى في عدم قبول الرواية لا تنفاه الاسلام والا فالجهود على انه تقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواء بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى ان المراد بالهوى ما يؤدي الى الكفر والفسق (قوله فصل في محل الخبر) سواء كان خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل في الفروع والاعمال اذا الاعتقادات لا تثبت باخبار الاتحاد لا بتناها على اليقين (قوله وأما اخبار الصبي)

اننا (قوله بل عدم التمسك بذلك الحديث) فان كبار الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في هذه المسئلة ونكلموا فيها بالرأى وأعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث (قوله بمنزلة الفاسق) قيل هذا على ظاهر الرواية ذكره محمد بن كتاب الاستحسان وروى الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله ان المستور كالعادل بناء على جواز القضاء بشهادة المستورين ان لم يظن الحصر والاول أنها راجحة في باب الحديث لان أمر الدين أهم في هذا النقل اختلف لان الكلام ههنا في رواية الحديث قال معراج الدين الهندي المستور كالفاسق بلا خلاف بين أصحابنا في باب الحديث فلا يكون خبره حجة احتياطاً لأمم الدين وانما اختلفت الرواية عن أصحابنا في اخباره عن نجاسة الماء ثم ذكر رواية الحسن وما ذكره محمد بن محمد بن حنيفة (قوله فلا يخفى في عدم قبول الرواية) وذهب جماعة من الأصوليين الى قبولها لانه اذا كان معظم المحدثين محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل والمختار عدم القبول لان كونه متناولا محترزا عن المعاصي غير عالم بكفره لا يجعله أهلا للرواية ولا للشهادة كآثار الكفار من أهل الكتاب وغيرهم (قوله والافالجهور على أنه تقبل روايته) قيل ان أقل مرتبة لهم الفسق فلا يكون فيهم شرط قبول الرواية والجلوب ان الفسق من حيث الاعتقاد لا يورث التهمة لانه انما وقع فيهم لثقتهم في الدين ألا يرى ان منهم من يعظم الدين حتى يجعله كفرا وذايعنه عن الكذب ومن احتراز عن الكذب على غير الرسول عليه السلام كان أشد احترازا عن الكذب عليه عليه السلام كذا كذا ذكره القا آفي (قوله ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث) كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب

(٣٤ - تلويح ثاني) الواجب فيه التصري (والثانية) أي العقوبات (كذلك عند أبي يوسف) أي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبيئات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كعمره الضرب من قوله تعالى ولا تنقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا

على العموم فان عدم بقاء الاعراض على الاطلاق سقطت محضه عما اخترعها جهل أهل الكلام وأما الفقهاء فكما بهم أعلى وشؤمهم أرفع من اتخاذ أمثاله مذهبا لنفسهم وانما أحكام الشرع عليه ولا يقول به أبو حنيفة أصلا ولا الشافعي رحمه الله وانما يصح أن يكون

لتمكن الشهية في الدليل والحدي ندرى بها وانما ثبت بالبينه بالنص) أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحدود والفصا ص بالبينه
التوازي خبر الواحد فتكون البينه دليلا فيه شبهة والحدي ندرى بها لکن انما

ثبتت العقوبات بالبينه بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث برويه الواحد صلى ثبوتها بالبينه (وأما حقوق العباد فنثبت بحديث برويه الواحد بالشرايط وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة كما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بالفظ الشهادة والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (والعدد عند الامكان) حتى لا يشترط العدد في كل وضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة القابلة مع سائر شرايط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الازام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال القطر من هذا القسم) أي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التنزير والتبليس (وما ليس فيه الزام كالكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك)

فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قبا، بتحويل القبلة فاستداروا كهيئة ثبوتهم وكان صياقنا لوسلم كونه صياقا فقدرى انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جا آجيبعا فاخبراهم (قوله لتتمكن الشهية) قد يحاب عنه بأنه لا عبرة للشبهة بعدما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق باللائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالحنايا ولا مدخل للرأى في اثبات ذلك (قوله مع سائر شرايط الرواية) يخرج القاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية بخروج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بائذنة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعنى تشترط الامور المذكورة لثلاثت لثبوت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الازام) تعليل لاشترط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد) اما لفظ الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعايير وانما شرط في الشهادة قوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهدوا لا قدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا قالا بالغا يتمكن من تنفيذ القول على الغرشاء أو ابى وذلك من أمارات الصدق واما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترج جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه (قوله والشهادة بهلال القطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الازام لان القطر مما يخاف فيه التبليس والتزوير فبالجملة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بنا على ان العباد يتفعلون بالقطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الازام اذ لا يخفى ان امتناعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر نفي الاسلام في

(قوله لوسلم كونه صياقا) أي لان سلم أولا انه كان حينئذ صياقا المراد ان كان حينئذ ذار ربع عشرة سنة ويجوز البلوغ حينئذ وأما رده عن الحرب حين عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر بعد تحويل القبلة شهرين فيحتمل أن يكون لضعفه (قوله قد يحاب عنه بأنه لا عبرة بالشبهة الخ) قد يدفع هذا الجواب بمنع دلالة الدلائل القطعية على حجة خبر الواحد على الاطلاق بل على حجيته في محل يمكن أن يكون حجة ولذلك لا يكون حجة في الاعتقادات ولا يفيد العلم (قوله وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الازام) قيل قول المصنف لما فيه من خوف التزوير والتبليس جواب عما يقال انه من حقوق الله تعالى فلم لم يكتب فيه بواحد وصار مثل حقوق العباد لا عما يقال ليس فيه معنى الازام فلم اشترطت الشروط المذكورة فيه كما يفهم من كلام الشارح وذلك لانه يلزم فيه حرمة الصوم ويجب الاضطرار وأي الزام فوق هذا ويمكن أن يقال اللام في الحقوق لا عهد وانعه وحقوق العباد والنبي راجع اليه لا الى تحقق معنى الازام وان كان المتبادر ذلك (قوله اذ لا يخفى ان امتناعهم بالصوم أكثر) قيل هذا بصدد المنع

أو كل خبر خبير هكذا حتى ان الايمان بالرب بعد امتثال لطلب العرفا ل (بعدهما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق) أقول على الاطلاق ينبغي أن لا يكون على الاطلاق بل بالنظر الى العقوبات والالسا كان مخالفا لقوله اذ الاعتقادات لا تثبت بخبر الواحد قال (يعنى تشترط الامور المذكورة الخ) أقول يجوز أن يكون قوله صيانة لحقوق العباد وقوله لان فيه معنى الازام علمين لاشترط الامور المذكورة ويجوز أن يكون الاول علة للثبوت والثاني للاشترط ويكونا متوجهين الى قوله الا بلفظ الشهادة الخ فانه

المراد منها الاعراض التي تصددا نانا كالعزام والادراكات والميسول والحركات فان الكلام في منافع المغصوب فانها لا تضمن عندنا

لا بالامساك بان يحبس العين المغصوبة مدة لا يستعملها ولا ياتلف كاستخدام العبد وركوب الدابة وسكونه الدار لانها غير متقرمة لعدم تصور الاسرار فيها فلا تثبت المعاملة بينها وبين المال المنقوض بل الدليل لا يتوقف على

وضع

كالودائع والامانات (ثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والعمي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة
 الملازمة هنا) فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية المخرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول والثقات
 لا يتصوبون دائما للمعاملات الخبيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والتجاسة فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن)
 فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والتجاسة ان هذا امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر
 غير العدول في الطهارة والتجاسة لكن نذكره هنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة
 فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التصريح وقبلناه هنا مطلقا (وما

فيه الزام من وجه دون وجه
 كعزل الوكيل) فانه الزام
 من حيث انه يبطل عمله
 في المستقبل وليس
 بالزام مسن حيث ان
 الموكل يتصرف في حقه
 (وحجز المأذون وفسخ
 الشركة) كما ذكرنا في
 عزل الوكيل (وانكاح
 الولي البكر البالغة) فانه
 من حيث انه لا يمكن لها
 التزوج في المستقبل على
 تقدير نقاذ هذا الانكاح
 الزام ومن حيث انه يمكن
 لها فسخ هذا الانكاح
 ليس بالزام (فان كان الخبر
 وكيلاً أو رسولاً يقبل
 خبر الواحد غير العدل
 وان كان فضولياً بشرط
 امانه أو العدالة بعد
 وجود سائر الشروط)
 انما فرقوا بين الوكيل
 والرسول وبين الفضولي
 لان الوكيل والرسول
 يقومان مقام الموكل
 والمرسل فتقتضى
 عبارتهما اليهما فضلا
 بشرط شروط الاخبار

موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التصريح وفي موضع آخر
 انه يشترط التصريح وهو المذكور في كلام الامام السرخسي ومحمد زكريا القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره
 في الجامع الصغير فقبل يجوز ان يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسير الهدايا بشرط ويجوز ان
 يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز ان يكون في المسئلة روايات (قوله على ان المتعارف)
 لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والشك في الحريه سواء اخبر بانه وكيل فلان أو
 ما ذونه أو اخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه أو جعله مأذونا لان الانسان فلما يجحد المستجمع للشروط
 يبعثه لهذه المعاملات ولا يخار الغير بانه وكيل في ذلك وظاهر عبارة البعض مشعر بالقسم الثاني حيث
 يقولون الانسان فلما يجحد المستجمع للشروط يبعثه اليه وكيله أو غلامه (قوله وان كان) اي الخبر بما
 فيه الزام من وجه دون وجه فضولياً بشرط امانه العدد أو العدالة على الاصح وقيل لا بد من العدالة
 والاختلاف انما وقع من افظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه
 لم يكن حجر في قياس قول أبي حنيفة رحمه الله حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد جعل بعضهم
 العدالة للمجموع وبعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثير في الاطمئنان ولانه لو اشترط في
 الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكتفى ان يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر في المبسوط اشتراط وجود
 سائر الشروط اعني المذكورة والحريه والبلوغ والتفيا ولا اثباتا فلذا قال نحر الاسلام وغيره انه يحتمل
 ان يشترط سائر شروط الشهادة عند أبي حنيفة رحمه الله حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والعمي وأما
 عندهما فالشكل سواء أي يكتفى في هذا القسم قول كل ميمر كافي القسم الذي لا الزام فيه لمكان الضرورة
 والمصنف حزم باشتراط سائر الشروط لكن لا يخفى انه يحتمل به قصور في رعايته شبه عدم الزام فقوله

متضمن للتبوت والاشراط جميعا فان ما قبل الايدل على التبوت وما بعده على الاشتراط قال

من العبد التوخيروا في الوكيل والرسول بخلاف الفضولي وأيضا قلنا تطرق المكذب في الوكالة والرسله بان يقول كذا او كذا في فلان أو
 أرسلني البئس يقول كذا وكذا أو اما الاخبار الكاذبة من غير رسالة فهو كالتوبة في وقوع ذلك لان مخالفة ظهور المكذب ولزوم الضرر
 في الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أي شبه الزام وعدم الزام

عدم البقاء أصلا فان الاعراض لمساكن وجودها في نفسها هو وجودها في محلها على ما حقق في محله لا يتصور اثبات الممانلة بينها وبين غيرها
 حتى يقضى بهذا (قوله وأيضا الواجب من الاصل) اعترض عليه بأنه لا يصلح أن يكون وجهه رأسه في امانة التوبة بل هو توضح وتقييم
 لما سبق بان في التوبة جهة الاصل بناء على ان العبد لجهالة نفسه لا يمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعينه الا بالتقويم اذ بمجرد الجزع عن الاصل

رحمه الله كان ذلك أحق
منه عليه السلام فانه
كان مأموناً عن السهو
أما في غيره فلا على ان
رعاية الطالب أشد عادة
وطبيعته وأيضاً إذا قرأ
التبليغ فالحفاظة من
الطرفين وإذا قرأ
الاستاذ لا تكون الحفاظة
الامنة وأما الكتابة
والرسالة فقام مقام
الخطاب فان تبليغ
الرسول عليه السلام
كان بالكتاب والارسال
أيضاً والمختار في الاولين
أن يقول حدثنا وفي
الآخرين أخبرنا وأما
الرخصة فهي الاجازة
والمناولة فان كان عالماً
بما في الكتاب يجوز
فالمسحوب أن يقول
أجاز ويجوز أيضاً أخبر
وان لم يكن عالماً بما فيه
لا يجوز عند أبي حنيفة
ومحمد رحمه الله خلافاً لابي
يوسف كافي كتاب
القاضي الى القاضي لهما
ان أمر السنة أمر عظيم
بما لا ينساهل فيه
وتخص الاجازة من غير
علم فيه من الفساد ما فيه
وفيه فتح لباب التفسير
في طلب العلم وهذا أمر
يتبرك به لا أمر يقع به

رعاية للشبهين تعليل لذلك كنفاهما بحسد الامر من العدد أو العدالة (قوله فصل في كيفية السماع) وهو
الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب أو مجموع مسجوعاتي أو مقرواتي ونحو ذلك
والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب مما سمع به يسده ويقول أجزت لك أن تروي عني هذا الكتاب ولا يكتفي
بمجرد إعطاء الكتاب وإنما يجوز طريق الاجازة ضرورة ان كل محدث لا يجدر اغتيا بالسماع جميع ما صح
عنده فيلزم تعطيل السنين وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال
ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه (قوله وامام) يعني ان الراوي لم
يستفد منه التذكري بل اعتمده عليه اعتماد المتقدمي على امامه (قوله والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة
رحمه الله) لان المقصود من النظر في الكتاب عنده التذكروا العود الى ما كان عليه من الحفظ حتى
تكون الرواية عن حفظ تام اذا حفظه الدائم مما يتعسر على غير النبي عليه الصلاة والسلام لاسيما في
زمان الاشتغال بأنواع العلوم وقروع الاحكام وذكر في المعتمدان الذي ينبغي أن يكون محل الخلاف هو

بل يصححه اذا العدد بدون الشروط لا يفيد الا لزام فلا يتم شبه الا لزام بدونه (قال المصنف فنقول أهوركا
قرأت) قيل ليس السؤال شرطاً حتى لو قرأ عليه فسكت ولم يوجب جدمه اقرار ولا انكار فهو كالقسم الاول
في جواز العمل اذا غلب على ظن السامع انه ما سكت الا لان الامر كما قرأ عليه وكذا في جواز الرواية عند
الجمهور لان العرف يدل على ان سكوتك في هذا دليل تقريه على الرواية واقرار به صحتة والا كان سكوتك
فساوية خلاف جماعة من أصحاب الشافعي رحمه الله وغيرهم حيث لم يجوزوا الرواية في هذه الصورة
مستدلاً بانه لو قرئ عليه كتاب فيه حكاية اقراره بدين أو بيع فسكت لا يثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان
يشهد عليه فكذا هذا ورد بان العرف لم يجز في هذا على ان السكوت تصديق بخلاف ما نحن فيه (قال
المصنف اما في غيره فلا) ظاهره يفيدني الاحتمية في العرف في صل بالنسبة بين الوجهين وهو رواية عن
أبي حنيفة رحمه الله وعليه معظم علماء المجاز والكوفة ومالك وأشباحه من علماء المدينة والبخاري
والمشهور من مذهب أبي حنيفة رحمه الله ترجيح الوجه الثاني على الاول وهو المراد ههنا كما يدل عليه قوله
على ان رعاية الطالب أشد عادة وطبيعته وأيضاً الخ (قول المصنف وأما الكتابة) الرسالة الخ) أما الكتابة
فيان يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود ثم يقول
اذ بلغن كتابي هذا وفهمت ما فيه فحدث به عني بهذا الاسناد وأما الرسالة فيان يقول المحدث للرسول بلغ
عني فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغن رسالتني هذا فاروعني بهذا
الاسناد (قوله فهي الاجازة) اعلم ان الاجازة أنواع الخ أن يجيز لمعين في معين كجزء من كتاب البخاري
مثلاً أو أجزت فلا نا جميع ما شئت عليه فهو رستي فهذا أعلى أنواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم
بعضهم انه لا خلاف في جوازها * اجازة لمعين في غير معين كقول الشيخ أجزت مسجوعاتي أو مروياتي
والخلاف في هذا النوع أقوى وأكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجوز الرواية بها أيضاً وبإيجاب
العمل بما روي بها * اجازة العموم كقوله أجزت للمسلمين أو لمن ادرك زمانى تجوزها الخطيب مطلقاً
وتجوزها القاضي أبو الطيب لجميع المسلمين الموجودين عند الاجازة * اجازة المعلوم كقوله أجزت
لمن يولد لفلان تجوزها الخطيب وأبطلها القاضي أبو الطيب وابن الصباغ وهو الصحيح وأما اذا عطف على
الموجود فقال أجزت لفلان ولمن يولد له وأجزت لفلان ولعقبك ونحوه تجوزها ابن أبي داود * اجازة المجاز

الاختيار واما الضبط والعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة والخطيب
عزيمة في هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكري اذا رأى الخطيب تذكرة الحادثة هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام وهو لا يفيد
التذكر والاول حجة سواء غطه هو أو رجل معروف أو مجهول والثاني لا يقبل عند أبي حنيفة رحمه الله أصلاً وعند أبي يوسف رحمه الله

ان كان تحت يده يقبل في الاحاديث ودبوان الفضاء فلا من من النزور وان لم يكن في يده لا يقبل في دبوان الفضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد المصمم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله يقبل ايضا في الصكوك اذا علم بلاشك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول وان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم النزور في مثله والنسبة تامة يقبل وقصير مضموم لا المراد من النسبة التامة ان يذكر الاب والجد (واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نصر امرأ) أي نعم الله (مع منامقالة قواعها وأدائها كما سمعها ولا يسميها ولا يسميها بخصوص بجوامع الكلم وعند طامة العلماء

يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسى اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أي الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم بالغة وما كان ظاهرا يحتمل القسور كما يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل الجازي يحوز للمجهول فقط وما كان مشتركا أو مجتمعا أو متشابها أو من جوامع الكلم لا يجوز أسلانا في الاول) أي في المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أي الجميل والتشابه لا يمكن نقلها بالمعنى وفي الأخير) أي ما كان من جوامع الكلم (لا يؤمن الغلط

ما اذا لم يذكر جماعه على هذا الكتاب ولا قرأته ولا يمكن غلب على نفسه ذلك (قوله ودبوان القضاء) هو المجموع من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جعلتها وقد يقال دبوان المجمع الحاكم (قوله لقوله عليه السلام نصر الله امر الحديث) أوجب بان النقل بالمعنى من غير تغيير أداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غاية انه دعاء للتناقل بالحفظ لكونه أفضل (قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم) يعني يوجد في الحديث ألفاظ بصفة جماعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارة وذلك كتقوله عليه الصلاة والسلام المراج بالضممان ولا ضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالضم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بأنه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالتقاط والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بكذا ونحوه عن كذا وخص في كذا وشاع ذلك من غير تكبير فكان اتفاقا (قوله فما كان محكما) أي متصفا بالمعنى بحيث لا يشبهه معناه ولا يحتمل وجوه متعددة على ما صرح به في غير الاسلام لا مالا يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب

كقول الشيخ أجزت لك مجازاتي أو أجزت لك ما أجزتني والمصمم الذي عليه العمل جوازه (قوله ولكن غلب على ظنه ذلك) والافقدم القبول اتفاقا (قال المصنف واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة الخ) يحتمل ان يكون معناه انه وجد معناه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه في طبقة جماعة فان من دأب أهل الحديث انهم يكتبون في آخره ما سمعوه من كتاب قرأه على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان بن فلان وفلان بن فلان الى أن يأتي على أسماء السامعين أجمع فاذا وجد معناه مكتوبا بخط مجهول مضموم وما الى معناه جماعة حل له أن يروي لا تتفاهة التزوير عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا ويحتمل أن يكون معناه انه وجد معناه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بيان وجد مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط أخرى تشهد بصدق ما تضمن ذلك (قوله نصر الله) بالتشديد كما يدل عليه تفسيره بنعم ويروي بالتخفيف بمعنى حسن وجهه (قوله أوجب بان النقل بالمعنى الخ) قيل الجواب ليس بمعنى لان المجموع هو اللفظ لا المعنى فلان سلم ان النقل بالمعنى أداء كما سمع غايته أن يكون أداملعنى ما سمع بعبارة أخرى مغايرة لما سمع فلا يكون كما سمع وأما قوله ولو سلم فيمكن أن يجاب عنه من جهة بان الحديث دل على أفضلية النقل كما سمع وترك الأفضل المؤدى الى ترك الواجب وهو ما في عبارة عليه السلام مما لا يؤدي بغيره الا يجوز (قوله المراج بالضممان) أي غلة العبد المشتري الحاملة قبل الرديان عيب طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرديان من ماله كذا في كتاب القرينين وفي القائق كل ما خرج من شيء فهو خراج فخراج الشهر غيره وخراج الحيوان دره (قوله لا مالا يحتمل النسخ الخ) فان عدم احتمال النسخ ليس بشرط في

فيه لا خاطئه لمعان يقتصر عما تقول غيره

وهو العبد لا يتحقق أصالة البديل وهو الشبهة لخرابته في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الأداء ورد بان الدليل الاول دليل مستقل بنفسه لان مبناه على ان القضاء يستدعي تصور الأداء والمجهول من حيث انه مجهول لا يتصور أداءه فكيف تكون القيمة خلفا عنه بل هي أصل من هذا الوجه الا انه معلوم الجنس فصارت القيمة قضاء حقيقة وليس هذا استدلالا بالاجتزائي بل بالجزع عن الأداء استدلاء بمعنى عدم تصوره واما الوجه الثاني فبناء على اعتبار القيمة في تعيين الأصل من غير ملاحظة نص الأداء (قوله لا بد للمأمور به من الحسن الخ) مسئلة اتفق عليها الحنيفة والمثلية بمعنى انه لا بد أن يكون فيه جهة حسنة صالحة لتعلق الامر قبيل ورود الشرع يكون

فصل في الطعن وهو ما من الراوي أو من غيره والاول اما بان عمل بخلافه بعد الرواية فيضرب بجرحها كحديث عائشة رضي الله عنها

ابن عمر في رفع اليدين في الركوع وقال المجاهد صحبت ابن عمر عشرين سنة فلم أراه رفيع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يجرح وأما بان عمل ببعض محتملانه فانه ردمنه للباقى بطريق التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة وأما بان أنكرها صريحاً كحديث عائشة أعيان امرأة تكلمت بالحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرماً عند من صدقته ذى البدين وهو ما روى ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى إحدى العشاين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقصرت الصلاة أم نسيتهما فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول

(قوله فصل في الطعن كحديث عائشة رضي الله عنها) وقد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلاولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد غيبة الاب (قوله وان عمل) أى الراوى بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح بل وازانه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بينة فلا يسقط بالثبوت (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوى عن عائشة رضي الله عنها (قوله لقصة ذى البدين) هو عمرو بن عبدود سمى بذلك لانه كان يعمل بكلماته ويقتل لظول يديه استدلالاً بالقصة على ان رد الماروى عنه لا يكون جرماً وذلك ان النبي عليه السلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما نسلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولاً

جواز النقل بالمعنى (قوله كحديث عائشة رضي الله عنها الخ) فان قلت الحديث بغيره بلان تزويج المرأة نفسها بغير ولى لان المحفوظ في الحديث تكلمت بصيغة المعلوم وتزويجها ابنة أخيها ليس محلاً بخلافه قلت لما أنكرت فقد تزوجت كسكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد كما ينقد بعبارة غير المتزوجة من النساء ينقد بعبارة أخرى ولا فيكون فيه عمل بخلاف ما روت (قوله وقد يقال ان غيبة الخ) فان قلت العمة ليست بولية لان الولي هو العصبه والعمة ليست اباً لها بل هي من ذوى الارحام قلت ولى النكاح لا ينصر عندنا في العصبه بنفسه نعم العصبه بنفسه مقدم في ولاية التزويج ثم تنتقل الولاية الى الام ثم الى ذوى الرحم الاقرب ثم الى مولى الموالاته ثم الى خاص في من شؤره ذلك نعم يمكن أن يدفع القيل بان عائشة رضي الله عنها لما أنكرت ابنة أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلا ينقد بعبارة أخرى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت كذا في شرح البرزوى (قول المصنف ببعض محتملانه) بان كان المفظ عاماً فعلم بخصوصه دون عمومه أو كان مشتركاً أو بمعنى المشترك فعمل ببعض وجوهه (قول المصنف من بدل دينه واقتلوه) أى بدل دينه الحق وكلمة من عامه يتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى أبو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضي الله عنه فلم يقبل الشافعي تخصيصه فان لا بان ذلك بمنزلة التأويل فلا يكون حجة على غيره (قوله ترك بينهما ذكر عروة) قيل امتاز به لان مقصوده ليس بان سلسلة الرواية بل ان الزهري بعد ما روى حسبما يجوز له روايته عن عائشة رضي الله عنها أنكر ولا يلحق هذا لم يذكر عروة ولا ما بينه وبين سلمان من السلسلة (قوله هو عمرو بن عبدود) في تهذيب الامعاء واللغات للنووى ان امه الحر بان بن عمر بن جناه مجتمعة مكسورة وموحدة وقلى واختلاف في ارض اليبدين هذا اهل هو ذوا الشمالين الذي قتل يوم بدر كما قاله الزهري وتابعه الحنفية وغيره كما هو المختار عند الاكثرين واستدل عليه بكون راوى القصة أباه ربة لانه أسلم عام خيبر بعد بدر بخمس سنين وفي شرح المهذب قال ابن عبد البر انفقوا على ان الزهري غلط في هذه القصة والله أعلم (قوله مع انه أنكر ذلك) حيث قال كل ذلك لم يكن وفيه اشكال معروف وهو ان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن ليس مطابقاً للواقع فكيف صدر عن النبي عليه السلام المحفوظ عن الكذب وأجاب عنه الشيخ أكل الدين في شرح المشارق بان قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن مجاز عن لم أشعر بشئ من ذلك لان عدم كون النبي يستلزم عدم الشعور به فيكون من قبيل ذلك كالمزوم وارادة اللازم وفيه بحث لان جواب ذى البدين بقوله بعض ذلك قد كان دليل واضح على ان الحديث محمول على معناه الحقيقي فانه من أهل اللسان عارف بما راد الرسول عليه السلام فلو كان مراده عليه السلام المعنى المجازى لما أجاب بما هو جواب عن المعنى الحقيقي لا يقال لعل مراد ذى البدين أيضاً المعنى المجازى لان

ذو البدين فقال لا أعلم فقام صلى ركعتين فقبل رأيتهما معاً مع انه أنكره ومن ذهب الى ان كلام النبى يبطل الصلاة وزعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ

لا بد أن يكون فيه جهة
قبضة سالحة لتعلق
النهى عليه وينسحب
النهى اليه من هذه
الحثية بحيث لا يمكن
تعلق الامر به عليه
بقوله تعالى ان الله يأمر
بالعدل والاحسان وقوله
ان الله لا يأمر بالفحشاء
وقوله ويحل لهم الطيبات

ويحرم عليهم الخبائث
فانه يدل على ان المأمور
به منتصف يكون عدلا
واحسانا والمنهى عنه
يكونه غشاقبعا والمحلل
عليهم طيبا والمحرم
خبثا قبل ورود الامر
والنهى وتعلق الخطاب
به ولو لم يتصف قبل ورود
الخطاب بهذه الاوصاف
لم يكن لهذه الاحكام واقع
يطابقها ومطابق يصدقها
ومشأ حصها ويكون
المعنى ان الله يأمر بما أمر
به ولا يأمر بما أمر به وهو
قول لا معنى له أصلا ثم
ان العكس يعنى ورود
الامر بما فيه جهة قبضة
سالحة لتعلق النهى
عنه والنهى بما فيه
جهة حسنة سالحة
لتعلق الامر به وان كان
أمرنا ككتابا النسبة الى
قدرة الله تعالى وعدم
الممانع عنه والمنازع له

لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بشوهم الا بدليل آخر وكلام النبي عليه السلام اغا جري على ظن
انه قد أكمل الصلاة فكان في حكم النامى وكلام النامى لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم
الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان عكسه وحدث هذا الامر انما كان بالمدينة
لان روى به أبو هريرة وهو من أحوال الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة
(قوله ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي روى عنه) فان قيل ان أريد بالتكذيب
النسبة الى نعم الكذب فليس يلزم لجواز أن يكون سهوا أو نسيانا وان أريد به أعم من ذلك فلا أولوية
لان المراد منه أيضا ثقة قلنا تعارضا في أصل الخبر معمولا به وفيه نظرون ظاهر كلام المصنف يدل على
ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المراد منه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا
أند كذا ذلك وقيل الخلاف في الثاني وفي الأول بسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر في

لاننا نقول يدفعه قوله عليه السلام أحق ما قال ذو البسدين ادلا معنى لان يقال أشعرت فالظاهر في الجواب
أن يقال معنى الحديث كل ذلك لم يكن في ظني ولا كذب في هذا (قوله لان سياق القصة الخ) إشارة الى
رد كلام نحر الاسلام حيث قال وحديث ذى البدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعل بذكره
وهو الظاهر من حاله والحق ان الظاهر ما ذكره نحر الاسلام من انه عليه السلام عمل بذكره بعد
روايتها اذ كان عليه السلام لا يعرف على الخطأ (قوله وكلام النامى الخ) تصحح على مذهب الشافعي
رحمه الله (قوله لان روى به أبو هريرة الخ) والجواب عنه انه يجوز أن يكون روى من غيره فيكون مرسل
وارسال المصنفي مقبول بالاجماع (قوله وقد رواه عمران بن حصين) بطريق آخر ذكره في صحيح
مسلم وهو انه عليه السلام صلى العصر فلم يركع في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق
وكان في يده طول فقال يا رسول الله فذكره عليه السلام حقيقة الحال وخرج غضبان يجروداه حتى
انتهى الى الناس فقال أسدق هذا فقالوا نعم فصلى ركعة ثم مجد مجدتين ثم سلم وعلى هذه الرواية التمسك
بالحديث المذكور لعدم بطلان الصلاة بالكلام مشكلا اذ لو صح التمسك به لصح التمسك به لعدم بطلانها
بالخطوات الكثيرة ولا خلاف في بطلانها سواء كان سهوا أو عمدا (قوله وهجرته متأخرة) الظاهر ان المراد
بالهجرة الهجرة الى المدينة وهذا القدر لا يكون دليلا على ان حدث الامر المذكور انما كان بالمدينة كما
ينبأ من سياق القصة اللهم الا أن يراد بالهجرة الهجرة عما نهى الله تعالى أعني الكفر فيكون المراد به أيضا
تأخر الاسلام ويؤيده ان الامام النووي ذكر في التهذيب انه سلم هو أبو هريرة عام خيبر سنة سبع من
الهجرة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى) فيه بحث لان نسيان الحاكم معناه عن غيره وزعم انه منه في
الاحتمال سواء ويمكن أن يجاب بان انكار الأصل جاز ما ليس محل النزاع على المختار ومتردد ليس كلاحتمال
الذي في الفرع يجوز به الرواية وانه عدل (قوله وفيه نظر) قال الفاضل الشريفي وجه النظر ان
أصل الخبر انما ينبغي معمولا به بعد ثبوته ولم يثبت بعد (قوله وظاهر كلام المصنف الخ) انما قال ظاهر

(وفيها نظر) أقول وجهه انما يكون معمولا به اذا كان متصل السند واذا تعارضت اسقاطا فلا يوجد
اتصال السند قال (وظاهر كلام المصنف يدل على ان اطلاق الخ) أقول انما قال ظاهر كلام المصنف لان
قوله وامان أنكره صريح يدل على ما ذكره لكن قوله بعده ذلك في الاستدلال ولم يشبهه عمر ونحو ذلك
من العبارات لا يدل قطعا على الانكار والتكذيب قال (ولا يشعر بالحكم اذا توقف وقال لا أند كذا ذلك)
أقول يعنى ان عدم التذكر فيكون سببا لعدم القبول والعمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف وظاهر

الانه ممنوع من جهة كونه سببا حكما على ما زاد اجوادا على الاطلاق وهو لا ينافي الاختيار بل يؤكده كالانذار في خبره
منه جل ذكره وليكن المنظور بالذات في مراعاة الحكمة هو الكل من حيث هو وكل واحد من هذه الحثية بالعاقبة الحجة لا الجزئيات

ويكون جرحا عند أبي يوسف لان جرحا قال اعمر اماند كرحيت كنافي ابل فاجنبت فتمعتك الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله عنه قال
كنافي ابل الصدقة فاجنبت فتمعتك في التراب قد كرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اما كان يكفيك ضربتان فلم يذ كره عمر
رضي الله عنه فلم يقبل قول عمار ٢٧٢ يقال تععتك الدابة في التراب أي عمر غت وجه التمسك بهذا ان عمار الو لم

يحدث حضور عمر في نهج
القضية لقبه عمر لعادلة
عمار فالمانع من القبول
ان عمار احكى حضور عمر
وعمر لم يتذكر ذلك
قبلا لولى اذا نقل عن
رجل حديث وهو
لا يتذكره لا يكون
مقبولا ونقل البخاري في
صحبه عن سفيان عن
شقيق كنت مع عبد الله
ابن مسعود وابي موسى
فقال ابو موسى ألم نسبح
قول عمار لعمر ان رسول
الله صلى الله عليه تعالى
وسلم بعثني ان اوانت
فاجنبت فتمعتك الصعيد
فانينار رسول الله صلى الله
عليه وسلم فاجبرناه فقال
عليه الصلاة والسلام
اما كان يكفيك هكذا
ومسح وجهه واكفبه
واحدة وقال عبد الله أفلم
ترعمر لم يقنع بقول عمار
(وهذا فرع خلا فهماني
شاهدين شهدا على قاض
انه قضى هذا ولم يتذكر
القاضي والثاني ان كان
من الصحابي فيما لا يحتمل
الخطا يكون جرحا نحو
البكر بالبكر جسد مائة
وتعريب عام) ولم يعمل
عمر وعلى رضي الله عنهما

الحزم فهو المعبر وان تساوبا فقد تساوقا فلا يعمل بالحديث (قوله) ويكون جرحا عند أبي يوسف رحمه الله
لقصة عمار وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر في حادثة لا
يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلماسلم الانسان من النسيان ولا خفاء في ان كلام من عمر وعمار عدل
سناطوا أيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك (قوله) ولم يعمل به عمر وعلى رضي الله عنهما
فان قيل قد روي ان عمر نفي رجلا فلحق بالروم مرثدا خلف والله لا أني أبرد أجبب بأنه كان سياسة اذ لو كان

لا احتمال أن يحتمل الانكار في قوله واما بان أنكرها على عدم التصديق وهو متصفا في صورة التوقف قال
الفاضل الشريف اعترض بأنه صرح به حيث قال وعمر لم يتذكر ذلك قبلا لولى اذا نقل عن رجل حديث
وهو يتذكره لا يكون مقبولا وقد يجاب عن الاعتراض بان عدم التذكر قد يكون سببا لعدم القبول
والعمل بخلافه وقد يكون سببا للتوقف وظاهر ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف
بل لعدم القبول (قوله) وقد يستدل) أي على كون ما ذكر جرحا قال الفاضل الشريف هذا الاستدلال
مبنى على كون عمر راوي بهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي هو عمار الا انه يدعى حضور عمر فيما جرى
عليه وهو يتذكره وقول المصنف لو لم يحدث حضور عمر يدل على ان عمر ليس راويا ولا مرابعا عنه فعلم ان
استدلاله فاسد وقد يتكلف في الجواب بأنه أراد باحدهما المعين بقريضة ذكر الانقطاع وهو عمار لكنه
أبهم للمباغاة باهم التسوية بينه وبين عمر رضي الله عنهما كما جمعهما بعدد في قوله ولا خفاء في ان كلام من
عمر وعمار الخ لا احتمال النسيان من كل منهما (قال المصنف قبلا لولى اذا نقل الخ) فيه اشارة الى دفع
بحث الامام الكردي بان عمار المرعون عمر فليس مما نحن فيه (قال المصنف وهذا فرع خلا فهماني الخ)
أي خلاف محمد وأبي يوسف رحمه الله في المسئلة المذكورة فقال أبو يوسف قبل القاضي هذه البيضة ولا
يتفقد قضاؤه وقال محمد يقبلها او يتفقد قضاؤه وهذا الاصل أنكر أبو يوسف مسائل على محمد كما هاجه في
الجامع الصغير فلم يقبل شهادته على نفسه حين لم يذكره ويصح ذلك محمد (قوله) أجبب بأنه كان سياسة) كما
نفي عمر رضي الله عنه نصر بن الحجاج حين مع فائلة تقول

هل من سبيل الى خرفا شربها * أو من سبيل الى نصر بن حجاج
والجمال لا يوجب النفي ولكنه فعل ذلك لمصلحة يروي انه قال ما نبي يا أمير المؤمنين فقال رضي الله عنه

ان كلام المصنف لا يشعر بكون عدم التذكر سببا للتوقف بل لعدم القبول والعمل بخلافه يدل عليه
قول المصنف أو لا ولم يقبله عمر وثانيا فلم يقبل قول عمار حيث لم يقبل فتوقف وثالثا قبلا لولى اذا نقل عن
رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا حيث لم يقبل يتردد فيه فظهر ان الاعتراض بأنه صرح به
حيث قال وعمر لم يتذكر ذلك قبلا لولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ثانيا عن
عدم الاستخراج فليتم أم قال (وقد يستدل بأنه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه الخ) أقول لما
كان قول أحدهما محتملا لان راديه أحدهما معينا وهو عمار ويكون ابهامه للمباغاة باهم التسوية
بينه وبين عمر رضي الله عنهما وان راديه أحدهما غير معين وكان الاول راجحا بقريضة ذكر الانقطاع أجبب
الشارح أو لا بالنظر الى الاحتمال الاول بقوله وجوابه ان عدم التذكر الى قوله من النسيان وثانيا بالنظر الى
الاحتمال الثاني بقوله ولا خفاء الخ فظهر ان القول بان هذا الاستدلال مبنى على كون عمر راويا لهذا

ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخطا لا يكون جرحا
كالم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من فقهه في الصلاة لانه من الحوادث النادرة فيعمل على الخفاء عنه وان كان
من أئمة الحديث

فان كان الطعن مجعلا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرط متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لامن أهل العداوة
 والمعصية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعاخذ كور في أصول البرزوي ٢٧٣ فان أردت فعليك بالمطالعة

فيه (فصل في أفعاله
 عليه الصلاة والسلام
 فيها ما يقتدى به وهو
 مباح ومستحب

فانما نعتنا تعبير بالعرض
 والاشعري على ما ينقله
 عنه أصحابه وأتباعه
 يخالف في ذلك ويقول
 لا يلزم المأمور به والمنهى
 عنه أن يكون فيه جهة
 سالحة لتعلق الأمر
 والنهي عليه ويجوز
 العكس فليس الحسن
 عنده الا بمعنى ما أمر به
 ولا القبح الا بمعنى ما نهى
 عنه ولا ثبت الحسن
 والقبح الانفس الأمر
 والنهي ولا مدخل للعقل
 في حكمه وجهة شرعيته
 وعندنا الحسن والقبح
 من مقتضيات الأمر
 والنهي ومدلولاتهما
 الاقتضائية الناشئة في
 نفس الأمر قبيل ورود
 التكليف وسدور
 الخطاب وبقاوتان الى
 ما يستد العقل بأدراكه
 بالضرورة أو بالبرهان
 وما لا يستدل اليه أصلا
 ولكن الفرق بين مذهبا
 ومذهب المعسرة ان
 الحاكم عندهم هو
 العقل فهم ما يمكن العبد
 من ادراك الجهة

حد المباح اذا الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا تقطعها فيجوز أن يكون تعبير
 اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابي وقع في كوة في المسجد وقهقهت الاصحاب في الصلاة بمحض من
 كبار الاصحاب وأمر النبي صلى الله عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث في
 نغريب العام في زنا البكر بالبكر ذكوه النبي عليه السلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه
 (قوله فان كان الطعن مجعلا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو واهيه متروك
 الحديث أو غير العدل لم يقبل لان العدالة أصل في كل مسلم نظر الى العقل والدين لاسيما الصدر الاول
 فلا يترك بالجرح المبهم بل هو ازان يعتقد الجرح مالم يس جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال
 الجرح الصدق والبصيرة باب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجرح ان كان ثقة بصيرا باسباب
 الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا (قوله وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض
 الخيل والمزاح وتحمل الحديث في الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك
 (قوله فصل في أفعاله عليه السلام) يعنى الأفعال التي يتضح فيها أمر الجسلة كالقيام والقعود
 والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولا يختص منه بلا خلاف فيكون خارجا عن الانقسام ويدخل في
 المباح الذي يقتدى به معنى انه مباح لنا أيضا فله فعلي هذا بصح حصر غير المقتدى به في الخصوص والزلة

لا ذنب لك انما الذنب لي حيث لم أظهر دار الهجرة منك (قوله وفيه بحث) أى في قوله لما حلف الخ قال
 الفاضل الشريف فيه نظر لو ازان يتغير اجتهاده ثانيا كون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن يحلف مثل
 عمر فيما لا يقوف له عليه انتهى أوجب بان الاجتهاد اذا جزم بحكم بواسطة أمر يجب عليه العمل بموجب
 ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر الى جزمه ولا ينعنه عنه الاحتمال المسمى لان المحتمل اذا وقع خيرا من الاول
 يلزمه أن يفعل ويكفر عن يمينه كما ورد عليه الحديث بل صدر عن النبي عليه السلام كما قال الله تعالى
 يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك حتى قال عز من قائل قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل
 النبي عليه السلام كيف يصح عدم تجوز صدوره عن مثل عمر وقد يحجب عن البحث بان الحدود ليس
 فيها لما رأى مسأخ أى على ما ذكره في فصل محل الجرح حيث قال بان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا
 مدخل للرأى في اثبات ذلك (قوله والانصاف ان قصة اعرابي الخ) قيل لاشق في تفاوتها من هذه الجهة
 لان وقوع هذه الحادثة وهى الزنا أكثر من وقوع تلك الحادثة وهى القهقهة في الصلاة كيف وحالة
 الصلاة تنافيا فلو كان نغريب العام بعض الحد لتكرر بتكرار السبب بخلاف الحادثة الاولى لانها مظنة
 عدم التكرار فلاجل ذلك جار خفاؤها على بعض العصابة (قوله في كوة) قيل الصواب في هوة وهى المكان
 وفي الكشف في البئر وفي النهاية في ركية وهى البئر واعترض بأنه يس في مسجد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم ركية وأوجب بأنه ليس في كلام الراوى انه كان في المسجد فيجوز أن يقال انه عليه الصلاة والسلام
 كان يصلى في غير المسجد وفي الموضوع الذي يصلى فيه ركية (قوله والاستكثار من فروع الفقه) كما
 ذكر بعض المحدثين في حق أبي يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وعن البيه ان

الحديث وليس كذلك بل الراوى هو عمار بن ثابت أيضا من عدم الاستخراج وقد يقال (وفيه بحث لان
 المسئلة اجتهادية) أقول قيل فيه نظر لو ازان يتغير اجتهاده ثانيا لكون المسئلة اجتهادية ولا يجوز أن
 يحلف مثل عمر فيما لا يقوف له على نيته عليه وليس بشئ لان الاجتهاد اذا جزم بحكم بواسطة مقدمة اجنبية
 يجب عليه العمل بموجب ظنه فيجوز أن يحلف بالنظر الى ذلك الجزم المسمى ولا ينعنه عنه الاحتمال المسمى

الصالحة بعقله يجب عليه الحسن ويحرم القبح وان لم يرد به الشرع فالعقل عندهم
 هو حبل لما استحسنه ومحرم لما استنقذه وعندنا الحاكم هو الله تعالى لقوله سبحانه ان الحكم الا لله ان لا تعبدوا الاياه ولا ثبت الحكم

وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به أو زلفه وهو فعل من الصغار يفعل من غير قصد ولا بد أن ينه عليه إلا يقتدى بها عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة إلا بانيته على تلك الصفة وعند

البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليصدن الذين يخالفون عن أمره أي فعله وطريقته وعند الكرخي ثبت المتيقن وهو الإباحة ولا يكون لنا اتباعه لأنه يمكن أن يكون مخصوصا به واختار عندنا الإباحة لكن يكون لنا اتباعه لأنه بعث ليقتهدي بأقواله وأفعاله قال الله تعالى لإبراهيم عليه السلام أتى جاعلا للناس إماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فتسلاثة الأول ما ثبت بإسناد المثلث فوقه في جمعه عليه السلام بعد علمه بالمبايع بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثاني ما وضع له بإشارة المثلث من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله وأجروا نصاب الطلب الروح انقلب (وهذا يسمى خاطر المثلث والثالث ما تبدي قلبه بلاشبهة بالهام الله تعالى إياه بان آراءه بنور من

أذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب وفرض) يعني أن فعله بالنسبة إلى ما يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا أو فرضا أو إلتفاتا عند دليل يكون قطعا بالأحالة حتى أن قياسه واجتهاده أيضا قطعي لأنه لا يتقرر على الخطأ على ما سياتي (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من أن زلة الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الأفضل ومن الأصوب إلى الصواب لأن الحق إلى الباطل وعن الطاعة إلى المعصية لكن يعاتبون بحاللة قدرهم ولأن ترك الأفضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من غير قصد) قال الامام السرخسي أما الزلة فلا يوجد فيها القصد إلى عيها ولكن يوجد القصد إلى أصل الفعل لأنها أخذت من قولهم زل الرجل في الطين إذا لم يوجد القصد إلى الوقوع ولا إلى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد إلى المشي في الطريق وانما يؤخذ عليهم لأنها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد إلى نفسه مع العلم بحرمة (قوله ففعله المطلق) أي الخالي عن قرينة القرينية والوجوب والاستحباب والإباحة وكونه زلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبي عليه السلام فيه أربعة مذاهب ماصلة الأولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة إلى النبي عليه السلام والاختلاف في أنه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف في الاتباع أيضا وحاصل الأخيرين الاتفاق على أن حكمه الإباحة للنبي عليه السلام والاختلاف في أنه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف باننا إمامان غنم الأمة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أو لا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف والجواب بالانغمهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا تحقق الإباحة وقد يقال على الأول أن المراد بالمتابعة مجرد الإتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته وعلى الثاني أننا لا نسلم أن الأمر في الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة في القول على ما سبق وعلى الثالث أن الإباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولأنه متيقن وأيضاً فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع أن الأصل في الأشياء الإباحة وعلى الرابع أنه إن أريد بالإباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها وإن أريد مجرد جواز الفعل فلانزاعها واقفية ويمكن أن يقال المراد بالإباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الأصل (قوله فعند البعض حظه الوحي الظاهر) لا الاجتهاد واستدل عليه صريحاً بقوله تعالى أن

هذا لا يصح جرحاً لأن ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصح جرحاً (قوله والجواب بالانغمهم الخ) فيه بحث لأن التوقف في الاتباع إن كان واجبا ففسده وهو الاتباع يكون حراما قطعاً فلم لا يذمهم على الفعل وإن لم يكن واجبا وليس محرماً كان ضده جائزا فكان مباحا (قوله ويمكن أن يقال الخ) قيل للواقفية أن يوردوا على هذا الجواب أن بقاء الأصل على ما هو عليه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه بل الجواب أنه عليه الصلاة والسلام إمام لكونه نبيا وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لأنه ثابت بالأصل فقط وكذا عدم بيان عدم الاختصاص لكونه سكونا في لأن المحتمل إذا وقع كان خيرا من الأولى فيلزم على الخالف أن يفعل ذلك الخبر ويكفر عن عينه بمقتضى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على عين وقد رأى خيرا منها فليكفر عن عينه ثم يفعل الذي هو خير على أن هذا الأمر صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يدل عليه قوله تعالى يا أيها النبي لم تحرم ما أحل الله لك يتنغي مرسات أزواجك إلى أن قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فاذا صدر عن مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يصح عدم تجوز صدوره عن مثل عمر رضي الله عنه فتدبر

عنده كما قال الله تعالى لنصكم بين الناس بما أراكم الله وكل ذلك حجة مطلقا بحلالي الإلهام للدوليا هو فإنه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما يقال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وإنما الرأى وهو

الغنم للظلمة يكون لغيره للجهنم من الاول لقوله تعالى ان هو الاوصى بوحى وعسى البعض له العمل بما واختر عندنا انه مأمور بانتظار
 الوحي ثم العمل بالآى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعترضوا بالاولى الاصاب والحكم داود وسليمان عليه السلام بالآى فى نفس غنم
 القوم ايقال نفقت الغنم والابل نفوسا أى رعت ليل بالاراع روى ان غنم قوم وقت ايلان فى زرع جماعة فافسده قضاها وعند داود
 عليه السلام لحكم داود بالغنم لصاحب الحرب فقال سليمان عليه السلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا الرقى بالفريقين فقال
 ارى ان تدفع الغنم الى اهل الحرب يتفجعون بالبائس او اولادها واسواقها والحرب الى ارباب المشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم
 افسدت ثم يترادون فقال داود عليه السلام القضاة ما قضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه السلام ان الضرر وقع فى
 بالغنم فسلت الى الجني عليه كافي العبد الجاني واما وجه حكومة سليمان عليه السلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازا مافات من الانتفاع
 بالحرب من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم ووجب على صاحب الغنم ان يعمل فى الحرب حتى يزول الضرر والنقصان (ولقوله عليه
 السلام ارايت لو كان على ابيئنا دين فقضيتنا الحديث) روى ان الخنعية ٢٧٥ قالت يا رسول الله ان فريضة الحج

أدركت ابي شيخا كبيرا
 لا يستطيع ان يستحب
 على الراحة أفيجزيه ان
 أحسنه فقال عليه
 السلام ارايت لو كان
 على ابيئنا دين فقضيتنا
 أكان يقبل منك قالت نعم
 قال فسدن الله أحق ان
 يقبل (وقوله عليه
 السلام ارايت لو
 غصصت بماء ثم يجعنه
 الحديث) روى ان عمر
 سأل النبي عليه السلام
 من قبلة الصائم فقال
 عليه السلام ارايت
 لو غصصت بماء ثم
 يجعنه أكان يضرك
 (لكن يحتمل فى الحديثين
 ان النبي عليه السلام
 علم بالوحى لكن بينه

هو الاوصى بوحى فانه يدل على ان كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحي ما ألقى الله تعالى اليه
 باسان الملك أو غيره وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد وايضا وجبا لانقطاع
 الهوى واستدلال ايضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل انما لا يجوز الا عند الجرح عن دليل لا يحتمل الخطأ
 ولا يجوز بالنسبة الى النبي عليه السلام لوجود الوحي القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار
 على الخطا فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاتى لاجتماع الذى سنده الاجتهاد وهذا يخرج الجواب عن
 استدلالهم الاخر وهو انه لو جازله الاجتهاد لماز محال نفسه لان جواز مخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد
 لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جازله الاجتهاد لما توقف فى جواب
 سؤال بل اجتهاد بين ما يجب عليه من الجواب فاشارة فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور
 موضع البيان لان مأمورون بالاتباع به قال الله تعالى ولكم فى رسول الله آية حسنة (قوله اذا كان
 متعبدا بالاجتهاد الخ) قيل عليه معنى التعبدا بالاجتهاد كونه مكلفا مأمورا به فيكون الاجتهاد وما
 يستند اليه بالوحى لا وجبا لان الوحي حينئذ هو الاصل بالاجتهاد وأجيب بان الوحي ما ألقى الله تعالى
 باسان الملك وهو أعم من ان يكون بالذات او بالواسطة اذ لا يخفى ان ما ثبت اشارة أو دلالة مثلا كاه وحى
 ويمكن ان يجاب عن اسئل الاحتجاج بانهم قالوا معنى قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الاوصى بوحى
 ما يصدر نطقه بالقرآن عن هواه ورأيه وانما هو وحى من عند الله بوحى اليه فلا يلزم قبول الحكم ما عدا
 قال (وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد الخ) أقول أى أجب المصنف فى آخر الفصل وفى جوابه
 بحث لما قيل ان ذلك حينئذ يكون بالوحى لا الوحي بل الجواب ان معنى قوله ما ينطق عن الهوى ما يصدر
 نطقه بالقرآن عن الهوى ومعنى قوله ان هو الاوصى بوحى ما القرآن الاوصى بوحى الله تعالى اليه فلا
 دلالة حينئذ فى الآية على

بطريق القياس لما كان موافقا ليعقوب اقرب الى فهم السامع ولا به أسبق الناس فى العلم وانه يعلم المشابه والمجمل فمعامل ان يخفى عليه
 معانى النص المراد بها العليل (فان اوضح له لزم العمل ولا به شاررا أصحابه فى سائر الحوادث عند عدم النص فاخذنى أسارى بدر رأى
 ابي بكر رضى الله عنه) روى ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل بن
 أبى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قوموا هؤلاء فاستبقوهم لعل الله أن يتوب عليهم وخدمهم فدية يتقرب بها أصحابك وقال عمر كذبوا
 وأخرجوا فقد مهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وان الله أعناك عن الفداء يمكن عليا من عقيل وحزرة من عباس ومكثى
 من فلان لنسب له فلنضرب أعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ابي بكر وكان ذلك هو الرأى عنده من عليهم حتى نزل
 قوله تعالى لولا ان كتب من الله سبق لمسك فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا احكم الله سبق فى الموح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحد بالخطا
 فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقا هم رعا كان سببا لسلامهم ونحو يتهم وان فداءهم يتقرب به على الجهاد فى سبيل الله
 ونحو عليهم ان قتلهم أعز للاسلام وأعيب لمن وراءهم وأقل لشركتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب ما فجا الامم
 ولهذا الآية ناول آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم رأى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول الهندوى من ذلك ما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد يوم الاحزاب ان يعلى

المشركين شطرنجاً للمدينة لينصر فوافقهم سعد بن عبادة وسعد بن مغاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعوا طاعة وان كان عن رأى فلا تعظيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا اولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشر او قري فاذا اعزنا الله بالدين اتعظيهم غار المدينة ٣٧٦ لانه تعظيهم الا السيف وقال عليه السلام انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة

بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على ان نفس الاجتهاد ايضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة اوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعبروا يا اولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا فائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام في قصة الخشعية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعقل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل في سورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه في كثير من الامور المتعلقة بالحراب وغيره ما لا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخفيف الرأى اذ لو كان لتطبيب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستنزاه لانطبيبا وان عمل فلا شئ ان رأيه أقوى واذا جازله العمل برأيهم عند عدم النص فرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان الاصل فى الشرائع) أى شرايع من قبلنا لخصوص بزمان الا ان يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى مادعا اليه كلوط لاراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها لخصوص يمكن كشعب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب اليبكة وموسى عليه الصلاة والسلام فهن أرسل اليهم واذا كان الاصل هو لخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وما ذكروا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفرق الثانى من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع

القرآن (قوله قوله كبراهيم للوط) هكذا فى بعض النسخ والصواب كلوط لاراهيم كما دل عليه قوله تعالى فآمن له لوط اللهم الا أن يجعل الاول نميلا للمتبوع وقوله وهرون نميلا للتابع (قول المصنف هي نلزمنا) أى على ان شريعة من قبلنا لا على انها شريعة رسولنا بل عليه المقابلة بالمذهب الثالث وهذا المذهب مبنى على الى النبي صلى الله عليه وسلم وأمنه متعبدون بشرع من تقدم وان شريعة كل نبي باقية حتى من بعده الى قيام الساعة الا أن يقوم الدليل على الانقراض وهو مذهب كثير من أصحابنا وعامة أصحاب الشافعى وطائفة من المتكلمين والمذهب الثانى مبنى على انه عليه الصلاة والسلام لم يكن متعبد بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهى بوفاة أو بعث نبي آخر الا ان لا يعمل على التأييد والانقراض فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وهو مذهب أكثر المتكلمين وطائفة من أصحابنا وأصحاب الشافعى والمذهب الثالث هو ان ما ثبت بكتاب الله تعالى أو بيان الرسول عليه الصلاة والسلام انه كان من شريعة نبينا وهو مذهب أكثر مشايخنا منهم الشيخ أبو منصور والقاضى الامام أبو زيد وشمس الأئمة وغيره الا لسلام وعامة المتأخرين (قال المصنف فهداهم اقتده) ما قبله أولئك الذين هدى الله والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع بدليل ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلاة وابتداء الزكاة فى قوله عز من قائل هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال أولئك على هدى من ربهم والافتداء افتعال من قد ايقنوا قدوا اذ اتبع أثره والهيا للسكرت يوقف عليها فى الوقت ويسقط فى الوصل وقد رأ ابن مامر بكسر الهاء فى الوصل جاء فى الهاء كتابه عن المصدر أى اقتدى بالافتداء كفى الدعاء المأثور واجهه الوارث منا (قال المصنف مصدقا لما بين يديه) ما قبله وأنزلنا اليك الكتاب بالحق أى القرآن مبين بهذا اذ الاصل فى شرايع الرسل عليهم الصلاة والسلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النص (قال المصنف لكل جعلنا لآية)

فأردت ان أصرفهم عنكم فاذا أيتيم فذلك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا تعظيهم الا السيف (واجتهاده لا يمتثل القسار على الخطا لكن مع ذلك الوحي انما هو أولى لانه أعلى ولانه لا يمتثل الخطا لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يمتثل بقاء أى الوحي الباطن وهو القياس يمتثل الخطا فى حالة الابتداء لكن لا يمتثل القرار على الخطا فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر ولا يمتثل الخطا أصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفسوت فى الحادثه يعمل بالرأى) لما ذكر فى هذا الفصل انه ما مور بانظار الوحي ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهو ما يرجو نزوله (والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحيا لانطقا عن الهوى) وهذا جواب عن التسلسل على المذهب

الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى (فصل فى شرايع من قبلنا) هي نلزمنا حتى يقوم الدليل على النص عند البعض ولما لقوله تعالى فهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل فى الشرايع المشابهة لخصوص البدليل كما كان فى المسكان او قوله كما كان فى المسكان أى كما كان فى القرن الاول ولكل قوم نبي وينبع كل واحد منهم بينهم دون الاخر وكل من الانبياء مخصوص بالمسكان المعين (وما ذكرنا) وهو قوله تعالى فهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه

(فذلك في أصول الدين وعند البعض نزلنا على انما شريعة لنا نقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا لاتباعه) والارث بصير ملكا
لوارث مخصوصا به فيعمل به على انه شريعة لنا نبينا محمد عليه الصلاة والسلام) ونقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما رجع الا انبأني
وما ذكره غير مختص بالاصول بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا المكن لما بيننا بيننا الاعتماد
على كتبهم للتعريف من طائفة ان يقص الله تعالى علينا من غير انكار **فصل ٣٧٧** في تقليد الصحابي يجب اجماعا

فيما شاع فسكتوا مسلمين
ولا يجب اجماعا فيما ثبت
الخلاف بينهم واختلف في
غيرهما) وهو ما لم يعلم
انفاقهم ولا اختلافهم
(فمنه الشافعي لا يجب
لانما لم يرفع له لا يحمل
على السماع وفي الاجتهاد
هم وسائر المجتهدين سواء)
لعموم قوله تعالى
فاعتبروا بأولي الابصار
ولان كل مجتهد يخطئ
ويصيب عند أهل السنة
(وعند أبي سعيد البردي
يجب لقوله عليه السلام
أصحابي كالنجوم بأيهم
اقنتهم اهتديتم واقعدوا
بالذين من بعدي) تمام
الحديث أبي بكر وعمر
(ولان أكثر اقوالهم
مسموع من خضرة
الزمان وان اجتهدوا
فأرأيتهم أوب لانهم
شاهدوا موارد النصوص
ولتقدمهم في الدين وبركة
صحة النبي عليه السلام
وكونهم في غير القرون

ولما ورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يعتد به ويكون مغيرا له لا مصدقا له لان النسخ ليس
تغييرا بل بيان لما نزل به مما انتهت مدته ارفع ولا يبق لنا الا اتباع وما نزل لنا الا اتباع على انه شريعة لنا نبينا محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على
مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعي) ما ذكره رواية النوادري في ظاهر
الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونفن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لا احتمال السماع وزيادة
الاسباب في الرأي بركة صفة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله انه لا خلاف
في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة حتى لا يتم اجماعهم مع
خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله لا يعتد به (قوله باب فيما يلحق الكتاب والسنة من البيان) وهو
يشترك العام والخاص والمشارك ونحوها من جهة تبرأنا في الكتاب والسنة الا انه قدم ذكرها وأخر
ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصله

أي لكل أمة منكم أمم الناس جعلنا شريعة وهي الطريقة أي المأهولة فشبها بالدين لانه طريق إلى
ما هو سبب الحياة الابدية ومنها جأ أي طريقا واخصا في الدين من تخرج الامر اذا وضع (قال المصنف
لو كان موسى حيا لما رجع الا انبأني) قيل عليه ما وجه القياس الاستثنائي فان المقدمة الاستثنائية
اما وضع المقدم وهو هنا ظاهر البطلان أو رفع التالي فيكون المعنى لكن لم يبعه انبأني وهو أيضا
كإثري والحوار اختيار التالي ورفعه في نفس الامر لا ينافي نبوته على تشديركونه حيا فالمعنى لكن لم
يبعه انبأني لكونه ميتا والميت يمنع منه الاتباع (قال المصنف كشر يح خائف عليا ورد شهادة الحسن)
قيل كان شريع رضي الله عنه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلقه وقبل لقائه عليه الصلاة والسلام
والمشهور الاول واستفضاه عمر رضي الله عنه على الكوفة وأقرره بعده فبقى على قضائهما سنتين وقضى
بالبصرة سنة فاستقضى الحاج وكان له يوم استقضائه مائة وعشرون سنة وعاش بعد استقضائه سنة
وروى ان عليا كرم الله وجهه تعباكم اليه مع يهودي في درعه وقال درعي عرفتم مع هذا اليهودي فقال
شريع لليهودي ما تقول فقال درعي وفي يدي قطب من على شاهدين فدعا مولاه فقرا وابنه الحسن وشهد
له فقال شريع أما شهادة مولانا فقد اجزمت الله وأما شهادة الحسن فلا أجيزها فسلم الدرع إلى اليهودي
فقال اليهودي أمير المؤمنين مشي معي إلى القاضي فقضى عليه فرضي به صدق والدرع له ثم قال اشهد ان
لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فقال على رضي الله عنه هذا الدرع لك وهذا الفرس وكان معه
حتى قتل يوم حنين (قوله اقتداء بالسلف) الاقرب أن يقال العام والخاص ونحوهما من أحوال المقتضى
وتظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا الحق تلك المباحث به وذكر عقيبها وأما البيان فلما كان شاملا
للقول والفعل كان المناسب أن يؤخر عن الكتاب والسنة الشاملة لقول والفعل (قوله على فعل المبين)
وهو التبيين أي الاظهار من بان أي ظهر وهذا الاطلاق هو الشائع الغالب كما قال الله تعالى علمه البيان

وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور
والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا أي الاقتداء في بعض المواضع بان تقلدواهم وتأخذ بقولهم (وفي البعض) أي في
بعض المواضع (بان ذلك مسلكهم) أي في الاجتهاد (وتجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضا وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي
كالنجوم) وأيضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة هو كالصاحب عند البعض لانه
بسلامتهم ابا دخل في حياتهم كشر يح خائف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن) وكان مذهب على قبرا وشهادة الولد لوالده (وابن
عباس رجوع إلى فتوى مسروق بالنذر بدخيل الولد) وكان مذهبنا أن يجب عليه مائة من الابل اذ هي الذببة فرجع إلى فتوى مسروق وهي
أن يجب ذبح شاة والله أعلم (باب البيان) ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار الموارد وهو اما بالمنطوق أو بغيره لثاني بيان ضرورة

والاول اما ان يكون بيان المعنى الكلام او الالزام كالمادة الثانية بيان بتسديد والاول اما ان يكون بالانفسير او معناه الثاني بيان تفسير
كالاستثناء والشرط والصفة ٢٧٨ والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني اكده بما يقطع الاحتمال او

مجهولا كالمشترك
والجمل الثاني بيان تفسير
والاول بيان تقرير في بيان
التقرير والتفسير يجوز
للكتاب خبر الواحد دون
التغيير لانه دون فلا يفهم
ولا يجوز تخصيصه بخبر
الواحد عندنا على
ما سبق

التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومجمله وهو العلم والنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو اوضح المقصود
وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والاول ذهب المصنف رحمه الله وحصره في بيان الضرورة وبيان
التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط جعل الاستثناء بيان تغيير
والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع للعكس لانه رفع الحكم للمادة الا ان نخر
الاسلام اعتبر كونه اظهرا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان اراد بالبيان مجرد اظهرا المقصود
فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان اراد اظهرا ما هو المراد من
كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهرا المراد به سبق كلام له تعالى في الجملة ليشمل النسخ
دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل اقيموا الصلاة ثم التخصيص ايضا من بيان التغيير
الا انه اخذ كره لما فيه من البعث والتفصيل ولم يعده من الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان
قيل الغاية ايضا بيان للمدة فكيف جعلها بيان المعنى الكلام لا الالزام فلما النسخ بيان لمدة بقاء الحكم
لاشئ هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم
الكلام بدون اعتباره مثل ثم اتموا الصيام الى الليل فلما جعل الغاية بيان المعنى الكلام دون مدة بقاء
الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا عما هو بالنسبة اليها حيث نفهم من اطلاق الحكم
التأييد (قوله فلا يجوز تخصيص) اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب
لانه ظني والكتاب قطعي فلا يجوز تخصيصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشئ لا يكون الا بما سواه او
يكون فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتاوله والافقدي يجب ان عام الكتاب قطعي المن لا الدلالة
والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه دفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة اخرى
الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والحبر بالعكس فكان لسلك قوة من وجهه فوجب الجمع وهو اولي من
ابطال الخبر بالكلمة وقد استدلل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير تكبير فكان
اجماعا على جواز وجوابه ان خبر الواحد قطعي عند الصحابي بمنزلة المتواتر عندنا لانه معناه من النبي صلى

الشرعي الا بالطب
ورود الامر والنهي
ولكن يتحقق الجهفة
الصالحه لهما بصير
مستحقا لتخصيص الحكم
به صالحا لورود الشرع
بهما من جهة الحكم
المطلق الذي يتفصيل
منه اهمال الحكمة
وترجع المرجوح واعدار
المصلحة وتفسير ذلك ولا
شبهه في الحقيقة المصالح
المقتضية لانظام
احوال المماثل والمدن
قبل صدور الحكم من
الملائ والعلية المستدعية
الحكم الاصل في الفرع
قبل استنباط المجهود اياه
في اصدار الحكم وتقرير
المسئلة هذا ومن الله
الفضل والاحسان ومن
مكابد المتقلبة من
اخلاف الاشاعة انه منى
وقع الاتفاق في مسئلة بين
الحنفية والاشعرية
لا يسندون المسئلة الا الى

اي اظهرا ما في الضمير بالمنطق المعرب عنه وقال تعالى ثم ان علينا بيانه وقال عليه الصلاة والسلام ان
من البيان لسحرا فلهذا اختاره المصنف موافقا لسائر اصحابنا (قوله ومجمله) اورد هذا ولم يكتف بقوله
وعلى متعلق بالتبيين اعما الى خصوصية علاقة المجاز وهي الهللية (قوله وقيل العلم عن الدليل الخ) رد
عليه بان البيان بيان علم به السامع فاقرأ ولم يعلم فاقرأ لو كان عالما لم يكن النبي عليه الصلاة والسلام
مبيناً للسلك وقد قيل تشبيهاً للتاس منزل اليهم (قوله وحصره في بيان الضرورة) اضافة البيان الى
الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه واطرافه الى غيرهما من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم
اطب اي بيان هو تقرير مثلا (قوله والتعليق بيان بتسديد) والمصنف جعله بيان تفسير حيث
قال في مثله والشرط (قوله وان اراد اظهرا الخ) قيل يدخل فيه النسخ لما فيه من بيان المراد بالسابق انه
كان ممتدا الى زمان النسخ ومنتهيا عنده وهو مدفوع بقوله في جواب السؤال الاتي قلنا النسخ الى آخره
فليأمل (قوله وينبغي ان يراد الخ) في فصول البدائع شرط البيان محل موصوف بالاجمال والاشتراك
اي بالخفا والجهل محققا كافي البيان المتناهي او مقدر ا كافي البيان لا بدائي واما شرط سبق كلام له
تعلق به في الجملة كما ظن فليس مشهورا (قوله الغاية ايضا بيان للمدة) اي في الحكم كافي قوله اتموا الصيام

الاشعري واتباعه كان لم يتفطن لهذه الدفينة الاحم تنويح الشائهم واطهار الملاء عند ادهم بنسبة
ما هو الصحيح اليهم دون غيره ومنى وقع الاتفاق فيها بين الحنفية والمعتزلة لا يسندونها الا الى المعتزلة كان لم يذهب الى هذه البدعة احد
الله

عليه السلام فليتكفر عن
عينه الحديث جاء
بروایتين احدهما من
حلف علي عمن وراى
غيرها خبرا منها فليتكفر
عن عينه ثم ليات بالذي
هو خير والاخرى فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر
عن عينه والتمسك لنا ان
النبي عليه السلام اوجب
الكفارة ولو جاز

سواهم تنفسر العوام
التاخرين عنها بنسبتها
الى المتدعة وسدا لهم
عن تعميق النظر فيها
وتعليق النظر بها
والاعتناء بشأهم وسدا
لتحرك دواعيهم الى
النظر في أدلتها مخافة ان
يميلوا اليها ويأخذوا بها
ولذلك ترى كتب الكلام
وأصول الفقه من
تصانيف الاشاعرة لم
يوردوا هذه المسئلة فيها
الا ونسبوا الى المعتزلة
حسب واهملوا ذكر
الحنفية وكتب الحنفية
مشعونة بان الحسن والتج
عقليا بالمعنى الذى
يبناه ومن ذلك القليل
مافى التلويح قد اختلفوا
في ان حسن المأمور به
من موجبات الامر بمعنى
انه ثبت بالامر ومن مدلولاته
بمعنى انه ثبت بالعقل
والامر دليل عليه ومعرف

الله عليه وسلم مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطبي من اجماع أو غيره
وقد عرفت ان العام الذى خص منه البعض بصير ظنيا ويجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا
يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الا عند من يجوز تكليف الحال ولا اعتداد به وما روى من انه نزل
قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الخبر فكان أحدنا اذا أراد الصوم
وضع عقلاين ابيض وأسود وكان يأكل ويشرب حتى يتبيناه وهو محمول على ان هذا الصنيع كان في غير الفرض
من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله في بيان التقرير والتفسير يجوز موسولا ومتراخيا
اتفاقا) أى بيننا وبين الشافعي رحمه الله والافندي انما المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية لا يجوز تأخير
بيان الجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدة العزم على
الفعال وانتهيه وله عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شيء
ما أصلا واستدل على جواز تراخي بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه أى فاذا
قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فتكرره حتى يرضخ في ذهنك ثم ان علينا بيان ما أشكل عليك من
معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوي هو الايضاح ورفع الاشتباه وأما نسبية التغيير بيانا
فأصطلاح ولو سلم في بيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس

الى اللبس وقولنا قرأت الى يوم كذا الا في قوله تعالى الى المرافق (قوله بقطبي من اجماع أو غيره) فيه بحث
لما مر من انه لا يجوز ان يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في
الزمان والاجماع لا يكون الا بعد الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله كان في غير الفرض الخ) قيل
عليه السابق يدل على انه في الصوم الفرض وعلى تقدير ان يكون في مطلق الصوم فالحاجة الى البيان
حاصلة وكون ذلك الصيغة في الفرض أو غيره ليس له مدخل في هذا لان الحاجة لم تكن لاجل الصيغ بل
الجواب من البيان فصل بما قيل قوله من الجز ولا ذلك قيل لصاحب الصيغ انك امر بوضوادة فان
القرائن دالة على ان المراد تبيين الخيط الاسود للبي من الخيط الابيض الفجورى لتعلق حرمة الاكل
للمصائم النهار وابعادة الاضطرار بالليل وليس الخيط بمعنى الحكمين والبيان حاسل والصيغ من قوله
الفهم وغاية البلادة وليس المراد بقوله كان أحدنا يأكل ويشرب حتى يرضخ في ذهنك
انصرح لما فيه من النسبة الى البلادة (قوله يعلم منه أحد المدلولات) هذا ظاهر في المشترك وأما في الجمل
اقلاذ لا يفهم منه المعنى قبل البيان أسلفا فان الجمل ما لا يدرك معناه عقلا بل نقلا اللهم الا أن يقال ان
الجمل يعلم منه قبل البيان انه له معنى من المعاني وان لم يدرك خصوصه وهذا القدر يكفي في المقصود
(قوله فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك) قيل المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه لا ما يشعل بيان
التقرير حتى رد عليه انه اذا المراد غير بيان التفسير فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي في

الاجتهاد أسلا قال (بعد ما ثبت تخصيصه بقطبي من اجماع أو غيره) أقول قد مر ان لا يجوز ان
يكون الاجماع مخصصا ابتداء لان المخصص الاول يجب ان يكون مقارنا للعام في الزمان والاجماع بعد
الرسول صلى الله عليه وسلم قال (وانما حمل على بيان التفسير) أقول أى حل البيان المذكور في القرآن
على بيان التفسير وليجعل متناولا للبيان التفسير لان معناه أى معنى البيان قال (فلا يراد غيره)
أقول فان قيل اذا المراد غيره فكيف صح استدلال المصنف به على صحة التراخي في التفسير والتقرير
المراد بالغير بيان التغيير لان النزاع فيه وأما التقرير فاستفاد من دلالة النص كما صرح به في بعض كتب

له والمصنف قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجل القول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله انتهى حيث
جعل الاشعري من جملة القائلين بهذه القضية بمعنى انه لا بد للمأمور به من الحسن لانه يمكن بذلك من الممارسة في البراهين القاطعة الدالة

فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط أي في فصل مفهوم الخالفه ان الشرط والجزء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره

على انه لا بد ان يكون ورود الامر والنهي على طبق الحسن والقبح ووزانهم ما بان بالانتماء على اتصالهما بما والنزاع انما هو في ثبوت اتصالهما بهما بالمعنى قبل ورود الامر والنهي ويحمل ما طبق عليه عبارات المنفصلة في كتبهم انه لا بد لهما مورد به من حسن والمنهي عنه من قبح على الوجه الاعم كما له من نظر العامة واستصفاها به لاتساعه الغاغة (قوله وهذا بناء على أمرين الخ) لما كان سائرا ما أورده الأشعرية في كتبهم في نفي عقلية الحسن والقبح أضعف وأوهن من الدليلين اللذين حكاهما المصنف عن الأشعرية في هذا الكتاب ولو فرض ثبوت مذهبهم فانما يتصورها دون غيرها ما جعل هذين الأمرين أصلا وأساسا ينتهي عليه مذهبهم

عشرك في بيان التغيير قد خص منه بالايجاع قوله وبيان التفسير ان كان بمنزلة فسيأتي حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الامور ولا بحيث لا يعرف من مفصلا حتى لا يضر قطعه بنفسه أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز مترائيا عند الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على عين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما أوجب النبي عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر فوجب أحدهما لا بعينه اذ لا حث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحد الأمرين وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام المصنف لا على انه لو جاز الترائخي لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا بخيرا فان قيل قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا غزون قر يشاوسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سأل اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف في كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان شاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله غدا أجيبكم بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارضى يحمل على ما ذكرنا من نحو بنفسه أو سعال جمعا بين الأدلة وعن الثاني ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم أن يعود الى قوله غدا أجيبكم بل معناه افعل ذلك أي أعاق كل ما أقول له اني فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وان لم يقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شيء ونفيه في زمان واحد

التقرير والتفسير معا والحق ان البيان المذكور لا يراد به ما يشتمل بيان التقرير لان كاه على ما يقتضيه انه لازم لا بد منه بمنزلة الواجب وانما يتصور ذلك فيما لا يمكن العمل به بدون البيان وهو بيان الحمل والمشاركة وأما بيان التقرير فليس بلازم لما كان العمل بظاهر ما يقتضيه الكلام بخلافه في بيان التقرير مستفاد من دلالة النص على هذا وقد يقال لاحاجة الى ما ذكره الشارح لان الاستدلال ههنا على جواز تأخير بيان التفسير لا على عدم جواز تأخير بيان التفسير فانه ثابت بدليل آخر على ان الاشتراك ممنوع (قوله قد خص منه بالايجاع) كانه أراد اجماع من بعد ابن عباس رضي الله عنه والافلا اجماع بدون رأيه وهو قد جوزه مترائيا (قوله تمسك الجمهور الخ) لو استدلل بالايجاع على وجوب الكفارة ووقوع نحو الطلاق والعنف وزوم الاقرار ونحوها مما لا يخفى اكان أولى لان اجماع دليل قطعي في الأصول بخلاف خبر الواحد (قوله لا على انه لو جاز الترائخي الخ) اذ رد عليه حينئذ انه كما يجوز أن يقول مترائيا ان شاء الله تعالى يحتمل أن لا يقول ذلك فعلى التقدير الاخير يجب الكفارة فلا رجة لتني وجوبها مطلقا على تقدير جواز تأخير بيان التغيير ويمكن أن يجرى كلام المصنف على ظاهره بان يقال وجه التمسك ان الكفارة لا تجب الا بالحنث والاذن به في هذه الصورة مع ما فيه من نقض العهد لاجل الضرورة وهو كون غير الخلوفا عنه خيرا منه بان يكون الحلف على أمر غير مشروع مع ان العين لها خلف وهو الكفارة وفي البراءة فمسل ما ليس بمشروع ولا خلف له ولو كان الاستثناء مفصلا لاجزا لم تنهض الضرورة فلم يكن اذن في الحنث لمصالح الاجتناب عما ليس بمشروع بقوله ان شاء الله فلم يجب كفارة أصلا فتأمل (قوله بضعة عشر يوما) البضع من الثلاثة الى التسعة ولا يقال للواحد والاثنتين بضع حينئذ معنى بضعة عشر يوما ثلاثة عشر يوما وأربعة عشر يوما الى تسعة عشر يوما (قوله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس رضي الله عنه) الاشارة الى ما فهم من كلامه السابق وهو صحة تمسك الجمهور على

ويكون مقدمة له بمعنى انه لا يثبت الاجماع بالغاثة في ركاه رأيه ومخافة دليله وما قيل ان لهم أدلة كثيرة عقلية والا وتغلبه لا تنوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا يتعرض لتني كون الحسن والقبح لذات الفعل أو اضعفه من سمعانه وما ذكره

(واختلف في تخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي يصح مترائيا وعندنا لا بل يكون نسفا) أي المترائيا لا يكون تخصيصا بل يكون نسفا (لهنصة البقرة) أي قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة يوم

والصفر وغيرهما ثم خص مترائيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى وأهلك)

المصنف لبيان لهم اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما ليس بشئ لان سائر ما أوردوه من أدلتهم أضعف منهما ولذلك اعتقد عليهما العلامة الدواني واعتد بهما دون غيرهما ولربما سئل عما سواهما في شرح العقائد انضدية ومن ذلك انهما لو كانا عقليين لزم تعذيب نارك الواجب ومركب الحرام ورد الشرع أم لا واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسول وانما يأتيهم نوح هذا على المعتزلة لو سلم الملازمة وهي ممنوعة ومنها انهم مالوا كانه عقليين لما اختلفا والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد يفسح كما اذا تضمن الكذب اتقاد النبي عن الهلاك والصدق اهلاكه والحوادث انما يختلف الحسن والقيح في أمثال هذه الامور بالنظر الى العواقب وجدلة المراتب بوجود اعتبارية وأوصاف اضافية مع بقا أصل الفعل على قبحه أو حسنه

واللما كان تغيير الجوابه انما وقع في كلام الله تعالى بحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافي وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا وبالجملة على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وسأكتنعن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثابت بدليله ولو اتفق انتفى بناء على عدم دلائل الثبوت على ما سبق في فصل مفهوم الخافضة فان قلت فاعني التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المتغير بعد ذكره تعبير المراد الذي كان يفهمه السامع على تقدير عدم المتغير ولا يخفى انه على هذا التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان أولا لا يجب ان يعد اليان صار تصرفا ولا يخفى ان هذا الغايص في بعض صور الشرط لا غير (قوله واختص في تخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح مترائيا أم لا وذكر المستقل لتحقيقه والتوضيح دون التقييد لان التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناول به كلام مترائيا عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظاهريا أو نصح حتى يقطع بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد ثبتت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص بمجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية و بدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصرح بهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظاهريا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف

عدم جواز تأخيرها والمقصود في جبهه كلام ابن عباس رضي الله عنه وانت حبير بان هذا الغايص تقسيم لولم يكن هو رضي الله عنه مصرحاً بمقصوده أعني التناظر على ان ما ذهب اليه البعض ليس بمستقيم اذ لو صح لزم بطلان الجبين على المنكر لجواز الاستثنائية وان لا يكون دافعا لمطالبة المدعي لجواز ان يدعي الاستثنائية ولو حلف بعدم الاستثناء في الجبين المتأخرا أيضا (قوله في بعض صور الشرط) دون بعض مثل قولك طماني نفسي ان دخلت الدار ايس للايجاب أولا ولا يصير بعد التحقق بصرف عين (قوله بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل) حتى يبقى بعد النسخ ظاهريا لا احتمال خروج البعض الا تخرا بالتعليل (قوله وقد ثبت) أي في اصول قصر العام (قوله انما هي الاستثناء الخ) ولا استقلال فيها وفيه نظر لان هذه مغيرات وأول الكلام يتوقف على آخره فيما فيه من غير ما استثنى وما وراء الصفة والشرط والغاية لم يدخل تحت العموم فلا يخصص الا تجوز اذ لا يكون تخصيص حقيقة الا بكلام مستقل مقارن حيث يتم الكلام الاول فيثبت العموم ثم يخصص ولا يكون تاما للمقارنة حكما فلا يمكن العمل بالاول حتى يكون الكلام الثاني انما لبيان حكمه فيكون نسفا قاتلا (قوله بخبر الواحد والقياس) ولا مقارنته فيهما اللهم الا ان يخصص اشتراط المقارنته بالخصص الاول أو يجعل قولهم يجوز تخصيصه من قبيل المشاكاة قال في فصول البسائط ليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض مقتنا ولانه مستقل مترائيا بل في انه تخصيص فيكون ظاهريا أو نصح فيكون قطعا بناء على ان دليل النسخ لا يحتمل التعليل فلا يس اشتراط المقارنة كاشتراط الاستقلال بمجرد اصطلاح كالمثل بل يفيد الظن والجري على هذا مستمر (قوله ولا يخفى الخ) طعن على المصنف حيث جعل التعليل قسما للمجاز (قوله في غاية الندرة) قبل ندرة ما هو

الاصول قال (على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح) اقول الخفية انما يشترطون المقارنة في الخصص الاول كما سبق في مباحث تخصيص العام على ان قولهم يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس يجوز ان يكون من قبيل المشاكاة وأما لفظ الاستثناء فحقيقته اصطلاحية في القسمين قال الشارح في

فان الحسن لانه لا ينافي القبح لغيره وبالعكس ويرتكب القبيح ويترك الحسن مع قبحهما على حالهما التضمن الاول خبرا كثيرا والثاني شرعا فغير الارى الى قوله تعالى ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق فانه يبدان قتل

في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك (وقوله تعالى انكم وما تعدون من دون الله حسب جهنم) نقل
 انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبير لعري رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا وعزرا والنصارى
 عبدوا والمسيح وبنو ملج عبدوا والملائكة فقال عليه الصلاة والسلام بل هم عبدوا والشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان
 الذين سبقتمهم منا الحسنى اولئك ٢٨٢ عنها مبعدون يعني عزرا وعيسى والملائكة (بخصوص ما تراخيا)

أى خصت الايمان
 تخصيصا من تراخيا وهما
 قوله تعالى وأهلك وقوله
 تعالى انكم وما تعدون
 من دون الله (بقوله انه ليس
 من أهلك بقوله تعالى ان
 الذين سبقتم منا
 الحسنى اولئك عنها
 مبعدون قلنا في قصة
 البقرة نسخ الاطلاق لان
 في الاول يجوز ذبح أى بقرة
 شاة ثم نسخ هذا والاهل
 لم يكن متناولا لابن لان
 من لا يتبع الرسول لا يكون
 أهله فلما تناوله لكن
 استثنى بقوله تعالى الا
 من سبوا فان أريد
 بالاهل الاهل قرابة حتى
 يشمل الابن فالاستثناء
 متصل وقوله ليس من
 أهلك أى من الاهل
 الذى لم يسبق عليه
 القول وان أريد الاهل
 اعماء فالاستثناء منقطع
 تحفيقه ان الاهل لا يتناولوا
 اما ان يراد به الاهل ايماناً
 أو الاهل قرابة فان أريد
 بالاول لا يتناول الابن
 لانه كافر فالاستثناء وهو
 قوله تعالى الامن سبق
 عليه القول على هذا

في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطابق في المقيد والشكوة في المعين ولهذا صح
 استدلال الشافعية بقصة البقرة والا لفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شئ وبوجه
 الاستدلال انهم أمروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم أمروا بذبح
 بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها واللفظ بانهم لم يؤمروا
 ثانياً بتعدد وبيان الامتثال انما يحصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت
 بقرة مطلقه على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم
 ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفقهون على انهم كانوا
 قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان نعمتاً وتعللاً ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض
 بأنه يؤدى الى نسخ قبل الاعتقاد والتسكن من العمل جميعاً لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال
 والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقه واطلاق اللفظ كافى في العلم بذلك والتردد انما وقع
 في التفصيل والتعيين (قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أى ادخل في السفينة من كل

خلاف الاصل هي الاصل وليس في ذكر هذا الكلام ههنا كثير فائدة على ان مجهول التاريخ محمول على
 المقارنة وذلك كثير (قوله والجواب منع ذلك الخ) لا يخفى ان مجرد منع ذلك بدون التعرض للمقدمات
 التي ذكر في اثباتها ليس بوجيه فالارادى ان يقال لا تسلم انهم أمروا بذبح بقرة معينة بل النكرة أريد
 بها واحد غير معين ورجوع الضمير ليس الا الى البقرة الواحدة الغير المعينة وكون الامتثال حاصل
 بذبح المعينة لانه لا يمكن ذبح غير المعينة لان الواجب هو المعينة حتى لو كان المذبح غير عالم يحصل
 الامتثال (قوله على ما هو ظاهر اللفظ) ولهذا قال ابن عباس رضى الله عنه اعترض على الاستدلال
 بقوله على ما ذكره انه استدلال على غير الكتاب بخبر الواحد وأجيب بان الاستدلال به من حيث
 انه تفسير سلطان المفسرين لا من حيث انه خبر واحد ولئن سلم فليس معارضاً لظاهر الكتاب حتى
 يكون تغييره لان ظاهراً الاطلاق في كلام الشارح اشارة الى هذا الجواب (قوله وقد دل قوله تعالى وما
 كادوا يفقهون الخ) حيث دل على تناقضهم وتبطلهم في الامتثال قبل البيان واعترض عليه بان النسخ
 الفصيحة في ذبحها قد وقع هذا حيث اذنت بانهم سارعوا الى الذبح ولم يتوقف امتثالهم أمر الله عند التغيير
 التام قبل وجه الجمع انهم سارعوا الى امتثال أمر الله عند ظهور الحق والحال ان ما بهم من خوف الفضيحة

حواشى شرح المحصر ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في موضع الاستثناء لاقى لفظه
 اظهروا انه فيما يجاز بحسب اللغة حقيقة عرفية تجب التعميم وما ذكر من ان علماء الامصار لا يحملونه
 على المنقطع الا عند تعذر المنصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا الا ان ما ذكره العلامة وغيره من
 الاستدلال على كونه مجازاً في المنقطع بانه من ثبوت عنان القمر صفة وانما يتحقق ذلك في المتصل
 صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء هذا وانما خبر بانه مخالف لما قال بلا نزاع قد يقال

منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصاً لعدم تناول الامل لابن الكافران
 أريد الثاني أى الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الامن سبق عليه القول فيخرج الابن بالاستثناء لا بالتفصيل
 المتراخي فسوفه انه ليس من أهلك أى من الاهل الذى لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار (وقوله
 تعالى وما تعدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة)

الذفس التي حرم الله حسن اذا كان متلبساً بامر حسن وحق ثابتاً مع بقاء أصل الفضل على قبضه فيكون الفيض مقصوداً بالعرض لكونه

لان ما لغير العقلاء (وانما أوردته نعتنا بالمجاز أو التغليب فقال ان الذين سبقت لهم دفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ما هو تغبير
بمع مترادفاً فاما ما هو تغبير لا يصح الاموصولا ايضا فالاستثناء وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغبير وعنده بيان
تغبير لما عرفت ان العام عنده دليل فيه شبهة فيصهل الكل والبعض في بيان ارادة البعض يكون تغبيراً فيصح مترادفاً كميان المحمل
وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغبيراً موجه) ٢٨٣ أقول لا فرق عند الشافعي بين التخصيص

والاستثناء بناء على ان
العام محتمل عنده فعلى
هذا كلاهما يكونان تفسيراً
عنده لكن الاستثناء لما
كان غير مستقل لا بد
من اتصاله والتخصيص
مستقل فيجوز فيه التراخي
وعندنا كلاهما تغبير
وهو لا يجوز الاموصولا

جنس من الحيوان ذكر أو أنثى وادخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله انه ليس من أهله (قوله
لا ز ما تغير العقلاء) ذهب البعض وجهه ورأى أن الله على انهم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما تغير
العقلاء لما أورد ابن الزبيرى هذا السؤال وهو من الفقهاء العارفين باللغة ولما سكت النبي عليه الصلاة
والسلام عن تخطئته فالجواب انه إنما أوردته نعتنا بطريق المجاز والتغليب فان أكثر معبوداتهم النياحة
من غير ذوى العقول فقلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب أيضاً فوع من المجاز وقد دروى ان النبي
عليه الصلاة والسلام قال له ما جهلت بلغه قومك أما علمت ان ما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى
ان الذين سبقت لهم دفع الاحتمال المجاز لا التخصيص العام (قوله وأصحابنا قالوا ان الخلاف مبني على ان
التخصيص بالمستقل بيان تغبير عندنا وبيان تفسير عند الشافعي) ثم رد ذلك بأنه لا فرق عند الشافعي بين
التخصيص المستقل وبين الاستثناء في ان كلا منهما بيان تفسير وانما اختلفا في جواز التراخي بناء على
الاستقلال وعندهم وأقول المحققون من أصحاب الشافعي على ان الاستثناء بيان تغبير بخلاف
التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق

وسيلة الى الحسن لا الذات
كأن قطع البدل المتأكدة
ولذلك قال الله تعالى سبقت
رحمتي غضبي في حديث
الصحيحين وعن هذا قالوا
الضرورات تنبع لمخظورات
(قوله بل انشع) بل
لا يثبت بالشرع عنده الا
بمعنى ما أمر به أو نهى
عنه ولو جعل الحسن بهذا
المعنى كان المعنى مما لا بد
منه للمأمور به كونه
مأموراً به وانما سفسطة
ظاهرة (قوله لان الحسن
والقيح الخ) بالمعنى
المتنازع فيه وعندنا لما
كان أفعاله سبحانه متقنة
محكمة على وفق الحكمة
ونهج الحق فلا محالة
تكون حسنة وان كانت

يستدعي امتناعهم من ذلك لانهم رجحوا جانب الله تعالى وان قوله وما كادوا يشعرون قبل تبين الحال
فاختلف الحيثيان كاذره الفاضل الطيبي وفيه بحث لان الظاهر ان قوله تعالى وما كادوا يشعرون حال عن
فاعل ذبحوه وها فيجب مقارنة مضمونه بمضمون العامل فلا يصح القول باختلاف وقتيهما اللهم الا ان يقال
الاسل استمرار النبي فيصير الدلالة على المقارنة عند الاطلاق وان كان الحال ما شيا (قوله ثم خص ابنه
بقوله تعالى انه ليس من أهله) فان قيل لو لم يكن الاله متنازلاً لالابن لما قال نوح عليه السلام ان ابني
من أهلي قلنا انما قال ذلك بناء على العلم البشري وحسن ظنه به انه لما رأى الطوفان عسى أن يكون نادماً
على فعله ويؤمن بالله عند ذلك (قوله لان ما لغير العقلاء) اعترض عليه بأنه على تقدير ان يكون الجواب
هذا فلم يجبه النبي عليه الصلاة والسلام بذلك وعلى تقدير انه عليه الصلاة والسلام أجاب به على ما روى
انه عليه السلام قال له ما جهلت بلغه قومك فلم يذكره المصنف بل ذكر انه عليه الصلاة والسلام قال
له بل عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك وما توجبها وقوعه جواباً عن سؤال ابن الزبيرى أوجب بان النبي
عليه الصلاة والسلام أجاب بالجوابين لكن مؤداهما متقارب فاذا ذكر المصنف أحدهما يعرف ذلك
وتدق عليه الجواب المنسوب في الكتاب اليه عليه السلام وهو ان العبادة بمعبود لغتها تكون باثبات
ما أمر به فعبادة الكفار بغير روعيسى والملائكة والانس وغير ذلك لم تكن عبادة لهم بل للشياطين
لانها التي أمرتهم بذلك فان قيل فما وجه اطلاق ما على الشياطين أوجب بانه الاجراء لها يجري الجمادات
لكفرها وفي قوله عليه السلام أمرتهم بعبادون أمر وهم اشارة الى هذا فظهر ان مرجع هذا الجواب
أيضاً الى ان ما يستلذوى العقول (قوله نعتنا) قيل التعتت طلب أدلة غيره (قوله لان المراد في الاستثناء
مجموع الافراد) فيه بحيث لان هذا منافي لما سبق من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثه ان

متعالية عن تعاقب الثواب ويكون القبح بوقوعه على خلاف ذلك ولما لم يكن لأفعاله تعالى عنده مطابق في الحسن والقبح حتى لو عكس
الامر لان عكس الحال ففسدتها اليه سبحانه على رأيه محال وقوله هم كل أفعاله تعالى حسنة واقعة على نهج الصواب لانها ملك الامور
على الاطلاق محض مقال (قوله فالحسن عند الاشعري الخ) بظاهره متفرع على قوله لا بد للمأمور به من حسن فهو منه مواساة مع
الاشعري الذين وسفنا حالهم فبما سبق وتكام من اساهم في أن ينكشف حقيقة الحال بعد استيفاء البيان ويؤيده انه قصر على تفسير
الاشعري والمعتزلة والافعال المعنى الحسن عند الاشعري ليس مما لا بد منه في الحقيقة لان الحسن عنده ما أمر به والقبح ما نهى عنه

﴿فصل في الاستثناء﴾ وهو مشتق من التثنية يقال تثنى عنان فرسه إذا منعه عن المضي في الصوت الذي هو منوجه إليه اعلم ان بعض الناس قسموا الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلامهم بما يجب تعريفة به لكنني لم أفعل كذلك لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسماً منه لكن أدنه في ذنابه الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض

الحكم الا بعد اخراج البعض وفي سائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على ان المراد البعض (قوله فصل في الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم ان الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع والمراد صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين بلانزاع فالصواب أن يقسم أولاً الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف ذهب الى ان لفظ الاستثناء مجاز في المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم اتعارف في عبارة القوم ان الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا وأخواتها وعدل المصنف عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان أريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وار أريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وانفهامه من اللفظ فلا اخراج لان تناول باقيه وان أريد بالا اخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خير بان تعريفت بقات الادباء مشهورة بالمجاز على ان الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا وأخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعني الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالاستقلال واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار انها قصر للعموم ونقض للشروع على ما هو مصطلح الشافعية فان قبل بدخل في التعريف الوصف بالا وغيره وسوء ونحو

العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة فربيه اللهم الا أن يكون هذا مذهب نفس الشافعي لأصحابه وقد يقال مذهب اليه الشافعية من ان العام ليس ينطوي بل يحتمل لان براديه البعض مستلزم أن يكون كل من الاستثناء والتخصيص بياناً بتغير باعتبارهم فكيف ينسب خلاف هذا الى المحققين وهم على ان العام ليس ينطوي فيما يتناول بل يحتمل الكل والبعض فليتامس (قوله والمراد صيغ الاستثناء) فائدة النزاع فيها ما وافقه في الكتاب والسنة فهل يحتمل على المنقطع بلا قرينة سارفة أم لا وأما النزاع في لفظ الاستثناء فلا يتعلق به غرض أصولي (قوله حقيقة اصطلاحية في القسمين بلانزاع) قيل قوله بلانزاع مخالفة لما ذكره في حواشي شرح مختصر حيث قال لغة ظاهر كلام الشارح وكثير من المحققين ان الخلاف في صيغ الاستثناء لا في لفظه لظهور ان فيه ما يجازي بحسب اللغة حقيقة عريضة بحسب التعود وما ذكره من ان علماء الامصار لا يحتملونه على المنقطع الا عند تعذر المتصل الى آخر كلامه صريح فيما ذكرنا لان ما ذكره العلامة وغيره من الاستدلال على كونه مجازي المنقطع اياه من ثبت عنان انفس صرفته وانما يخفق ذلك في المتصل صريح في ان الخلاف في لفظ الاستثناء وأنت خير بان القول بعدم النزاع في كون لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين لا يخالف ما أشعر به الكلام هناك من كونه مجازي المنقطع لغة ولانزاع في ذلك فتامس (قوله وأنت خير بان تعريفت بقات الادباء الخ) يرد عليه ان هذا وان دفع بقدر المصنف الا انه لا يتحمل بانفسه لان أولوية استعمال الحقيقة يمنع للدخول عن المجاز وكما أشعر هذا السؤال وهم قوله على ان الدخول الخ يدهعه له لكن به أيضاً بحيث حواد لاه صنف أن يقول يعرف تسليم ان الدخول والخروج مطلقاً مد كونه شيئاً ان كتاب مجاز في ما يغيره أو من ارتكاب مجازين على ما يغيره والجمهور على ان الدخول والخروج صارا حقيقة قسمين عريفتين في كون الشيء من جهة مساو اللفظ وعدمه (قوله انها قصر للعموم) لا بمعنى ان طئي في الباقي كما هو التخصيص

بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق بالا وأخواتها متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا وأخواتها ان أراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما أن يكون بعد الحكم فيكون تناقضاً والاستثناء واقع في كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث تناول أي من حيث انه يفهم ان المستثنى من صدر الكلام وضعوا الاخراج ليس من حيث تناول لان تناول بعد الاستثناء باق فعلم ان

حقيقته الاخراج غير مرادة على اهم صوابه اخرج ما لو لا بدخل وهم ان المراد بالا اخراج المنع من الدخول مجازاً وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف المذكور كونه أو

(قوله أولاد لياحه) قيل عليه كون المباح داخل في تفسير الحسن عندهم محل نظر لا يفتهم على انه ليس بما هو به ولا به ليس متعلق المدح والنواب قال صاحب المواظف في شرح المختصر المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن ولا شئ في كونه ما موراه وانفاقهم انما هو في انه

(قالوا هو بيان تغير لانه بغير موجب الكلام أي الصدر اذ لولاه لشمل الشكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تعبير محض بمعنى الكلام واختلفوا في كيفية عمله ٢٨٥ فني قوله له على عشرة الاثلاثة

لا يخسروا ما انطلق
العشرة على السبعة فحينئذ
قوله الاثلاثة يكون بيانا
لهذا فهو كما قال ليس له على
ثلاثة منها فيكون
كالخصيص بالمستقل في
ان كلامهما يبين ان الحكم
المذكور في صدر الكلام
وارد على بعض افراده
والحكم في البعض لا يخرج
مخالف الحكم في البعض
الاول ولا يفرق بينهما على
هذا المذهب الا ان
الاستثناء كلام غير
مستقل والخصيص كلام
مستقل وعندنا هذا
الفرق ثابت بينهما مع فرق
آخرو هو ان الاستثناء
لا يثبت حكما مخالفا للحكم
الصدر بخلاف الخصيص
وهذا المذهب وهو ان
العشرة يراد بها السبعة
الخ هو ما قال مشايخنا
ان الاستثناء عند
الشافعي يمنع الحكم
بطريق المعارضة مثل
دليل الخصوص والمراد
بالمعارضة ان يثبت حكما
مخالف الحكم صدر الكلام
واما قلت ان مرادهم
بالمع بطريق المعارضة
هذا المذهب لانهم ذكروا
في الجواب عنه ان الالف
اسم علم لا عدد المعين
لا يقع على غيره ولا يحموله

ذلك قلنا ان محقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انقضاء لعدم تناول (قوله بالوا)
تحقيق كون الاستثناء بيان تغير اما التغير في النظر اى قبول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء.
واما البيان في النظر اى انه اظهر ان المنكلم اراد البعض وهذا ظاهر في المذهب الاول وليس مخفرا
عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت لكل تغير الى الثبوت لبعض وفيه
بيان ان المراد بثبوت الحكم لبعض وقال في التفرير وتفسير من حيث انه رفع البعض وبيان من حيث
انه قرر الباقي (قوله واختلفوا في كيفية عمله) قد سبق الى الفهم ان في الاستثناء المتصل تناقضا من
حيث ان قولنا زيد على عشرة الاثلاثة اثبات للثلاثة في ضمن عشرة ونفي لها صريحا فاضطررنا الى بيان
كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل اقوالهم فيها ثلاثة الاول ان العشرة يجاز عن السبعة
والاثلاثة قريبة الثاني ان المراد بعشرة معناها أي عشرة افراد فيتناول السبعة والاثلاثة معا ثم اخرج
منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاستناد الا على سبعة
لثالث ان المجموع اعني عشرة الاثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة
ومركب هو عشرة الاثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسألة اختلفت في ان الاستثناء من الاثبات
هل هو نفي أم لا عند الشافعي نعم حتى يكون معنى الاثلاثة انه اليست على وعند أبي حنيفة رجه الله لا حتى
يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وبعلمها في حكم السكون عنه لا اثبات ولا نفي بخلاف التخصيص
بالمستقل انه يثبت حكما مخالفا للحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ ان
الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على ان البعض غير ثابت من الاصل حتى كانه قيل
على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة في حوز لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف في الكلام يجعله عبارة عما
وراء المستثنى وعند الشافعي بطريق المعارضة بمعنى ان اول الكلام يقع الشكل لكنه لا يقع لوجود
المعارض وهو الاستثناء الدال على النفي عن البعض حتى كانه قال الاثلاثة فانه اليست على فلا يلزمه الاثلاثة
للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا في الحكم واجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه

لمصطح (قوله في المذهب الاول) وهو ان العشرة يجاز عن السبعة والاثلاثة قريبة (قوله الثاني ان
المراد بعشرة الخ) قال القفا آبي بعد نقل كلام المصنفون مذهب الشافعي هو الاول قال لاشد ن
المذهب الثاني احن بان يكون مذهب الشافعي المعارض فيه بين المستثنى والمستثنى منه ايجابا وقيما
بكلامين مستقلين وليس بشئ لان الاخراج اذا كان مقدا على الاستناد كان قيما للمحكوم عليه لا حكما
آخر فكانه قال له على عشرة المخرج منها الثلاثة وذلك في غاية الوضوح وسيصرح الشارح ايضا بانه
لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكما (قوله مسألة اختلفت الخ) قال القاضل الشريف منشأ الخلاف
هو ان وضع اللفظ للمورد لهيئة أم لا مورد الخارجه فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول
ولم يتصوروا واسطه بين النفي والاثبات في الامور الخارجه فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول
وبالعكس وعندنا ما كان بين الامور الدهية واخرجه واسطه بالصورة لزم القول بالاول (قوله
وعند الشافعي رجه الله بغيرين المعارضه) قال في ايزن الصحيح انه خلاف بين اهل الديانة انه بطريق
البيان لا بطريق المعارضة لانه معترف بجماع اهل السنة فلو الاستثناء فخرج بعض من يشكك به
وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالثبوت بعد النفي والمعارضه تدون بين الحكمين المتصادمين معهما الكلام
وهو غيرا فخرج بعض الكلام وانكسره به (قوله فاجابوا بان الكلام الخ) هذا المجلس ما ذكره صاحب

اذ لا يجوز ان يسمى سبعة اية ألفا بخلاف دليل الخصوص لان لمشركين ادا خص بهم نوع فان الامم وقعا عن الباقي بلاخل وهذا
الكلام نص على انه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة (أو أطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج ثلاثة بعد الحكم

وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب أحد أو قبلة ثم حكم على الباقي أو أطلق عشرة الاثلاثة على السبعة فكانه
 قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين أي على المذهبين الاخيرين (يكون) أي الاستثناء (تكلما بالباقي) في صدر
 الكلام (بعد الثبوت) أي المستثنى في قوله على عشرة الاثلاثة صدر الكلام عشرة والثبوت الاثلاثة رابقي في صدر الكلام بعد المستثنى
 سبعة فكانه تكلما السبعة وقال له على سبعة وانما اظنه على الاخيرين تكلما الباقي بعد الثبوت أما على المذهب الاخير فلان عشرة
 الاثلاثة موضوعه السبعة فيكون تكلما بالسبعة وأما على المذهب الثاني فلا يخرج لثلاثة قبل الحكم من افراد العشرة ثم حكم
 على السبعة والتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة أي يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالثبوت ولا بالاثبات (الا انه على
 المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عددا كالتخصيص بالعلم وفي غير العدد كالتخصيص بالوصف كما قال جاني غير
 زيد) لما جمع بين المذهب الثاني والثالث في ان الاستثناء على كليهما تكلما الباقي أراد ان يبين الفرق الذي بينهما وهو ان على
 المذهب الاخير المستثنى منه ٢٨٦ اذا كان عددا كقوله على عشرة الاثلاثة فهو اقوله على

سبعة فيكون الاستثناء
 في دلالة على كون
 الحكم في المستثنى
 مخالفا للصدر
 كالتخصيص بالعلم
 في حق الحكم مما عداه
 وان كان غير عددي
 كجاني في القوم الا زيدا
 فهو كقوله جاني من
 القوم غير زيد فيكون
 في دلالة على كون
 الحكم في المستثنى مخالفا
 للحكم الصادر
 كالتخصيص بالوصف
 في حق الحكم مما عداه
 فان قوله غير زيد صفة
 فلا فرق على هذا
 المذهب اذا كان
 المستثنى منه غير
 عددي بين الاوغير
 صفة (وعلى المذهب

بطرف المعارضة بعدما نعت في نفسه كافي التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كافي طلاق الصبي والمجنون
 الا ان الحاق الاستثناء بالثاني أولى لان لو نعت صدر الكلام في نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة
 فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذا السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لاحقيقة وهو ظاهر ولا
 مجاز الا ان اسم العدد نص في مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم بالجواز خلاص الاصل فيكون مر جواها استدلال
 المصنف بهذا الجواب على ان مرادهم بكونه بغير المعارضة هو ان المستثنى منه عبارة عن الصدر
 الثاني مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب اقتناع حيث قال ان استعمال المتكلم له عشرة في
 السبعة مجازا والا واحد اقرضة المجاز (قوله أو قبلة) عطف على قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على
 عشرة فراد ثم أخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله جنة) قد
 اخرج الداهيون الى المذهب الاول به لا بد ان يراد بالعشرة كمالها أو سبعة اذ لا ثالث والاو باطل للقطع
 بالغير الا السبعة فتعين الثاني وايضا لو كان المراد عشرة بكاملها الامتنع من الصادق مثل قوله تعالى

النكشاف من ان الاستثناء اذا جعل معارضا للحكم كما هو المحصر لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ
 وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا للحكم في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه
 بالاستثناء وذلك البعض لا يصلح حكما لكل التكلما بصدور الكلام لان دلالة على تمام مسماه بالوضع
 لا على بعضه بل لا يحمل غير مسماه اسلاف في بعض المواضع كما مسماه العدد فان اسم الالف مثلا يقع على
 غيره بغير الحقيقة ولا يحمل أيضا بغير المجاز فلا يجوز اطلاقه على سبعة مائة أصلا ولو جعل
 تكلما بالباقي شيت سورة التكملة في المستثنى غير موجب بحكمه وهو جائز من غير لزوم فسادا كان القول
 به أولى (قوله ولو سلم) أي لو سلم ان السبعة تصلح مسمى للفظ العشرة مجازا ثم وجه التمام ان النصوص
 اثباتي احتمل بخصوص لا مجازا كما ياتي (قوله باستدلال المصنف بهذا الجواب الخ) اعترض عليه
 العا في بيان قول علماءنا ان الاسم في انعام يصلح اسم للماد ثم يبطل الثاني كما يبطل المذهب الاول
 فليس في جوامعهم دليل على ان مرادهم ما منع طرفي المعارضة هو المذهب الاول فليس بشئ لان المراد

الثاني آ كذا من هذا أي المذهب الثاني هو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج
 قبل الحكم بالاستثناء على هذا المذهب آ كذا في دلالة على كون الحكم في المستثنى مخالفا للحكم الصادر من التخصيص بالعلم والوصف
 في حق الحكم مما عداها (لان ذكر المجموع أولا ثم اخرج البعض ثم الاستناد الى الباقي يشير ان حكم المستثنى خلاف حكم الصادر
 بخلاف جاني غير زيد وعلى الاول) أي على المذهب الاول (يكون اثباتا ونقيا بالمنطوق) أي يكون المستثنى والمستثنى منه جلتين
 احدهما مثبتة والاخرى منفية والاثبات والنفي يكونان بطرفي المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم
 أو الوصف ولا دلالة له على نفي الحكم مما عداها عندنا وعند البعض يكون دلالة من حيث المفهوم وعلى المذهب
 الثاني يكون آ كذا من هذا فدلالة على الحكم في المستثنى يكون إشارة لا منطوقا (جنته) أي حجة المذهب الاول (ان وجود
 التكلما مع عدم حكمه في البعض شائع والتخصيص بما عداه انما هو موجود فلا يجمعهم) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على
 قوله ان وجود التكلما مع عدم حكمه في البعض شائع (على انه من النفي اثبات بالعكس وايضا لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما

قلت

ليس بمراد من الامر المطلق والتفسير بان التبيين ما نهي عنه والحسن ما ليس كذلك ينتقض بفعل الهائم وغير المكلف ويلزم منه ان لا يرد حسن افعاله تعالى على حسن افعال الهائم ومدون ذلك ولا يخفى
فطاعته ٢٨٧ قوله وعلى الثاني لا واسطة

فليت فيه م ألف سنة الا خمسين عاما يلزم من اثبات اثبت تحسينه ونفيه واحيد بان مراد باللفظ الكل
والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم باخبره فلا فساد وقد ورد في الاسلام ثلاث حجج
من قبل الشافعي رحمه الله في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى ان
القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها جميعا على المذهب الاول نفسا
الاولى انه لا سيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم أي القول بعدم التكلم
الموجود حقيقة غيره عقول بل هو انكار للعقائد بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الاثر الثابت
به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كاعمال الذي خص منه البعض بمنع حكمه في اقدار مخصوص فوهنا
ثبت التكلم بالكل وينعقد الكلام في نفسه الا انه يمنع الحكم في الصدر المستثنى لوجود المعارض وهو
الاستثناء وتقرير الثانية ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا
صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم المصدر فيكون معارضا له لاني حكم
المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم أجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد أي اقرار بوجود الباري
تعالى ووحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة وثباته حكما مخالفا لحكم المصدر لما لزم
الافراز بوجود الله تعالى بل بنفي الوجودية عما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الوجودية لله تعالى ونفيها
عما سواه ولا شفا نعلمونكم بكافة التوحيد هري منكر لوجود الصانع بحكم باسلامه ورجوعه عن
معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للمصدر هذا تقرير الرابع على وفق ما ذكره القوم
احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وان من النفي اثبات وبالعكس وقد سبق ان هذا
عبارة عن المذهب الاول فيكون جميعا على اثباته وايضا انما يدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين

ببالف في المذهب الثاني حقيقة انها عينه ان الاستثناء اليها بعد اخراج المائة منها (قوله غير عقول الخ)
لقال ان يقول ليس المراد من كونه مسكوتا عنه انه حاصل التكلم في المستثنى حتى لا يكون معقولا
بل المراد به انه لم يتكلم في المستثنى بحكم مخالف لحكم المصدر لان ذلك لا يقدرا (قوله على ان الاستثناء
من النفي اثبات) ههنا بحث شريف ينبغي ان يذبح عليه وهو ان الفقهاء قالوا اذا قلت ما على عشرة الا
تسعة بالنصب لم يكن مقرا بشي لان المعنى ما على عشرة مستثنى منها التسعة أي ما على واحد واذا قلت
الا تسعة بالرفع على البدل لزم التسعة لان المعنى ما على التسعة قال الفاضل الرضوي في الفرق
المذكورة نظر لان البدل والنصب على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما اتفاقا في نحو وما جاء في القوم
الازيد اوزيد او بنوا ذلك على مذهب أبي علي وهو ان الاستثناء من المنسق لا يكون موجبا لتسكاته
لا صلاة الا بقا حجة الكتاب فانه لا يلزم ان يثبت مع الفاتحة بل هو اختلال سائر شرطها كان عليهم ان
لا يفرقوا بين البدل والنصب على الاستثناء اذ كلاهما استثناء وعلى الجملة فلا أدري صحة ما قالوا انتهى
كلامه ويمكن ان يدفع بما ذكره بعض الفضلاء من ان الاصل في الكلام الاثبات والنفي طارئ عليه فاذا
قلت التسعة بالنصب كان الاستثناء واجعا الى اثبات كان قلت له على عشرة التسعة و يصير حاصله ان
عليك واحد فاذا دخل النفي كان المعنى ليس له على واحد فلا يلزم من نفي كاصح حوايه وأما اذا قلت التسعة
بالرفع فلا يمكن ان يكون الاستثناء واجعا الى الاثبات والنفي داخل في الكلام بعده فوجب الحمل على
الابدال من النفي ويكون المعنى كما قالوا ليس له على التسعة والاستثناء من المنسق اثبات فيصع ما قالوا
(قوله ولا شفا نعلمونكم الخ) انما ذكره هنا لغير ما ذكره بعضهم من ان هذه الكلمة انما تفيد التوحيد

المعترلة انه لا وجود
لكراهة التنزيه عندهم
قال في الكشاف الامر
بالمعروف نابع للمأمور
به ان كان واجبا فواجب
وان كان ندبا فتندوب
وأما النهي عن المنكر
فواجب كله لان جميع
المنكر تركه واجب
لانصافه بالقبح ولا شفا
في ان المنكر منكر
مطلقا ولذا ان تقول ان
المراد منه ما يجوز ولا
يكون في ارتكابه نقص
(قوله يلزم قيام العرض
بالعرض) نعم اذا كان
الحسن لصفته له فأنه به

قياما انضمامه او اما اذا كان له انه أو نصفه غير انضمامه فكذلك قوله لان فاعل القبح الخ) اعل وجهه التخصيص بالقبح مع ان فعل
العبد عند الاشهرية غير اختياري مطلقا الاهتمام به فان المعترلة لما ذكره وان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى واجبا بل هم

ويثبت فساده وتوجيهه
لو كان المراد من
العشرة سبعة كما هو
المذهب الاول فاذا قلت
اشترت الجارية الا
النصف يكون المراد
بالجارية النصف فان
كان المراد بالنصف
المستثنى نصف الجارية
فقد استثنت نصف
الجارية من نصف
الجارية وان كان المراد
بالنصف النصف المستثنى
نصف ما هو المراد
بالجارية فالمراد بالجارية
كان النصف ثم نصف
هذا النصف مستثنى من
النصف فعلم ان المراد
بالجارية لم يكن نصفه بل
ربعا والمفروض ان
المستثنى نصف ما هو
المراد فيكون نصف
الرابع مستثنى فيتسلسل
هذا كما في ما اوردته ابن
الحاجب والجواب الذي
خطر ببالي هو قوله
(قلنا هو بيان ان المراد
هو البعض لان
المتناول هو البعض
فان اللفظ متناول
للكل ثم هو استثناء من
المتناول لا من المراد)
أي الاستثناء هو بيان
ان المراد هو البعض
لان المتناول هو البعض

الاول وذلك لانه لا يفتى على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفي ولا آخر اثبات بل حكم واحد فقط
أما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم باصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي
وأما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم
الا على هذا ولكن لا يخفى ان الجملة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل
قول بان عشرة الاثلاثة اسم سبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول
(قوله فان قيل) تقرر السؤال ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد
بالنصف المستثنى نصف الجارية يلزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وهو غير الملازمة لان
النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكاملها
على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام في حكمه وفيه بحث أما
أولاد لان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع
للقطع انه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا
مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم الا أسوأها بان يراد بالاصابع الا نامل ويخرج منها الاصول على انه استثناء
متصل وما ذكره المصنف رحمه الله من هذا القليل لانه أراد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها
باعتبار ان المتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضعيف
وتقرر اعتراضه ناقاطهون بان من قال اشترت الجارية الا نصفها لم يرديا للجارية نصفها والازم
استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قاطعا وايضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية

باعتبارها زيدني الوهية عبر الله سبحانه أما ثبتت الوهية نعان فهو مقرولان الكفار معترفون به
لقوله تعالى واثن سائتهم من خلق السموات والارض يقولن الله (قوله ولكن لا يخفى ان الجملة الخ) آجيب
عنه بان التكلم بالعشرة حيث ذكرنا تكلم اذ لو اذات معناها لزم الاخراج والمعارضة وحيث لم يفسر
كأنه لم يتكلم به ولو اعتبره هاتنا تكلمنا لم اعتبره نكلمنا في المذهب الثاني بطريق الاولى حيث يقال
بدلالتها على كل معناها ثم اخراج الثلاثة هو ما قبل الحكم وحيث سلم هناك عدم اعتبارها نكلمنا يلزم
التسليم ههنا بطريق الاولى (قوله أما أولا الخ) قال الفاضل الشريف هذا منطوقه وقيل لان القائل بان
المستثنى منه مستعمل في الباقي مجازا والاستثناء قرينة له كيف سلم رجوع الاستثناء الى ما تناوله اللفظ
بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وأما قوله لقطع الخ ففيه ان قوله في آذانهم لم يدل على ان المراد
بالاصابع هو الا نامل فيكون معنى قوله الا أسوأها انما شرط الاستثناء المتصل أن يكون بحيث لو لاه
لفهم دخول ما بعده فيما قبل جعلوا الاصابع في الماء الا أسوأها كان محصيا واقعا على ما هو شرط
الاستثناء وكذا لو أخر في آذانهم اه (قوله غير اعتراض ابن الحاجب الخ) بان قال اشترت الجارية الا

(وفي بحث أما أولا فلان المستثنى منه الخ) أقول تحقيق مراد المصنف ان صاحب المذهب الاول لما جعل
الاستثناء قرينة على ارادة السبعة بالعشرة لم يفهم عنده السبعة منها قبل الاستثناء اذ لا يفهم من الجاز
المعنى المجازي قبل القرينة فالنصف انما يفهم من اطلاق الجارية بعد استثناء النصف والاستثناء بعده
يلزم استثناء النصف من النصف أو التسلسل والاشكال في رجوع الضمير لانه انما يرجع قبل تمام
الكلام وتعيين ارادة النصف وبهذا يظهر اندفاع المعنيين وعدم الحاجة الى المصير الى الاحتدام وأما
المثال الذي اوردته الشارح فليس مما نحن فيه أصلا لان الاستثناء فيه بعد القرينة وانفهام المعنى المجازي

فان اللفظ متناول لكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

مستعمل فيها لاشبهه لفقها وشكركم ذكره وهو مخصوص بالاشباح وان خلق الفعيج في زعمهم فيجب حتى نفي النظام وانباعه قدرته تعالى عليه

(والجواب) أي من الدليل على المذهب الأول (ان العشرة) هذا جواب عن قوله ان وجود النكاح مع عدم حكمه في البعض شائع (اللفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز

فالأصل عدمه وقوله هم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لان حكمه عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه السلام لاصلاة الا يطهور وهو كقوله لاصلاة بغير طه - وورولو كان نفيًا واثباتًا يلزم صلالة بطهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعدم النكحة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد) وقوله هم هو من الاثبات نفي الخ جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه أي على المستثنى وانما حلنا قوله هم على المجاز لاننا ابطالنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات

يقضى أن يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي أن يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي أن يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وأيضا ناقطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية بضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف يلزم أن يراد بالجارية معناها المجازي وضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الجملة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناه على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى في الاعلام بان يطلق زيد ويراد به بعض أعضائه قال ولو صححت أي ارادة مجازا فالأصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح أن يراد الكل ويكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الجملة الاولى من تكلف وأجاب عن الثانية بان قول أهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز ولو جوه الاول أنهم أجمعوا على انه استخراج ونكاح بالباقي بعد الثنا أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متنافي فلا بد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وعدل المصنف عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحتمل على انه نكاح بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات نفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر

النصف ولم يقل الا نصفها كما قال ابن الحاجب وقد يقال لافرق بين الا النصف والاصفها بحسب المعنى لان الاثني واللام عوض عن الضمير فيدلان على ما يدل عليه وتحقيب الكلام بحيث يندفع بحث الشارح واشكال الضمير وغيره ما ذكره جدي رحمه الله في فصول البدائع حيث قال في تفسيره جواب اعتراض ابن الحاجب الاستثناء من حيث تناول لولا القرينة فالمفهوم قبلها هو الكل لا من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد اخراج وتعام القرينة لا قبلها فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها فالحال يتم التقييد لتقيام القرينة يكون الملاحظة المعاني الوضعية فلذا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخراج بعض من كل كما أجمع عليه وان العشرة نص في مدلوله وان فيه رعايته وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الاصولها لان الاستثناء وارجاع الضمير بعد تمام القرينة (قوله باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع والممنوع في الاعلام الاستعارة لا مطلق المجاز على ان العمل عدد لا يراد معدوده ولذا لا ينصرف عشرة في أخذت عشرة من الدراهم بخلاف عشرة ضعف خمسة فان قلت قد تقرر في المعقول ان العدد انما يتركب من الوحدات لا من الاعداد التي تحتها فالسبعة مثلا ليس جزءا من العشرة بل جزءا عشر وحدات قلت ذلك تدقيق فلسفي لا يعتبره أهل اللغة والعرف بل يبنون الاحكام على الظاهر (قوله ولا يخفى عليك الخ) فيه بحث لان ما ذكره جواب عن الجملة الاولى بالمربط المعارضة فكونه دليلا مستقلا على نفي المذهب الاول لا يوجب التكلف في ذلك ولا يعد منه كما ان الحكم كذلك في كل معارضة (قوله وعدل المصنف عن هذا الخ) أي لم يتمسك في اثبات مجازية قول أهل اللغة بالوجه الاول بل تمسك بالوجهين الاخيرين (قوله ولو سلم فيجوز) وجه التسليم ان الثقات مثل نقر الاسلام وصاحب الكشف والمعنى والنسب صرحوا بتحقق الاجماع وقال في اللباب أجمع أهل العربية على ان

فكان هذا دليلا مستقلا في خروج القبايع عن ارادة الله تعالى وخلقه في ظنهم فعنون المصنف من طرف الاشعرى دليل بطلان مذهبهم بفاعل الصبي لمزيد الاهتمام (قوله اذ لو كان الخ) قبل عليه لاجحة الى هذا الاستدلال

اذ لا معنى للاختباري الا ما يمكن فيه من الفعل والترك وروبان مجرد عدم التمكن من الترتل لا يوجب كون الفعل اضطرارا بالمجاز ان يكون عدم التمكن بسبب الاختبار اذ الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختبار فاجتمع الى

ورجحه الجواز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه السلام
بدا التبا وهو لا صلاة بغير طهور وليس نفيًا أو اثباتًا لان تقديره

قوله لا ينتقل الكلام
الى ذلك الاختيار (قوله
وان لم يتوقف على مرجح
كان انفاقيا الخ) اورد
عليه بانه ان اريد به عدم
التوقف على مرجح من
عند الفاعل فلا نسلم
لزوم الرجحان من غير
مرجح وان اريد بعدمه
مطلقا لم يصح كونه انفاقيا
اذ كل ممكن لا بد له من
علة وأجيب بان الكلام
ليس في أصل العلة فانها
موجودة متحققه بل
الكلام في الرجح المتعدد
الحاصل في العبد (قوله
فصدر الفعل مع هذه
الجملة) تارة المشهور بين
المؤرخين في تفسير
المقدمة انما العلة ان وجود
المعلول عند تحقق العلة
واجب انه لا يتخالف ايمان
يكون وجوده وعدمه
مساويين فيلزم المعلول
ان يكون حاله معها كحال
لامعها وهو باطل أو
يكون عدمه أولى وهو
أخس من الأولى أو يكون
وجوده أولى فوقع
المعلول معه ترجح بلا
مرجح فلما ورد عليه منع
الرجحان من غير مرجح
لتحقق علة الوجود دون
العدم عدل المصنف الى
لزوم الترجح من غير مرجح

الاسلام من ان كونه نفيًا أو اثباتًا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا ان موجب صدر الكلام ثابت
فصد او كون الاستثناء نفيًا أو اثباتًا ثابت بالاشارة ولاشك ان الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم
يكن السوق لاجله الثاني ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتًا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول
دون الاخيرين وقد ابطالنا المذهب الاول بما سبق من الدليل في بطل صحته كون الاستثناء من النفي اثباتًا
وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتًا وبالعكس لا يصح في كثير
من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور على ما سياتي واعلم ان كلام المصنف مبني على
ان القول بكون الاستثناء من النفي اثباتًا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه واما على
المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلاً بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور الفاضلين بالمذهب
الثاني كابن الحاجب وغيره فانهم بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه أخرجت من العشرة
ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه
الجواز) أي طريق هذا الجواز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر
لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انفي حكم الصدر من غير عكس
كافي قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر هو عدم الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم
بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فبراهن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر
تعبيراً عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفي اثبات وبالعكس قال في التقويم ان قولهم هو من النفي اثبات
ومن الاثبات نفي اطلاق على ظاهر الحال مجاز لانك اذا قلت لفلان على ألف درهم الا عشرة لم يجب
العشرة كالمو نفيها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس نص نافي للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب
(قوله وليس نفيًا أو اثباتًا) اورد دليلين على ان الاستثناء في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتًا
وان كان من النفي الاول انه لو كان اثباتًا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد سبق ان النكرة

العشرة
في وقوعه تارة وعدمه أخرى مع تحقق العلة التامة في الوقتين وتادفع بذلك الايراد وهذا
التقرير بما اراد السيد الشريف وتقرر عليه كلامه في تصانيفه بعد تعريف ما ذكره غيره واعتراض عليه المحقق الدواني بأنه لا يلزم

وهذا باطل لان الشرائط
الاخر ان كانت
مفقودة والظهور موجود
لا تجوز الصلاة وأيضا
صدر الكلام بوجوب
السلب الكلي أي كل
واحد واحد من افراد
الصلوات غير جائزة ثم
الاستثناء يجب أن يتعلق
بكل واحد واحد ولا يلزم
جواز بعض الصلوات
بلا ظهور وإذا كان
الاستثناء متعلقا بكل
واحد واحد والاستثناء
يكون من النسق اثباتا
يلزم تعلق الاثبات بكل
واحد واحد فيلزم كل
صلاة بظهور جائزة
معناه بكل واحد واحد
من الصلاة غير جائزة
في حال الا في حال اقترانها
بالظهور فالجمله الاثباتية
قولنا بكل واحد واحد من
الصلاة جائزة في حال
اقترانها بالظهور

الموصوفة نعم وعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بظهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة
بالظهور باطلة كالصلاة التي غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا في غاية الفساد لقطع بان مثل
قولنا أكرمتم رجلا طالما لا يدل على إكرام كل عالم وكون الوصف عامة للحكم بحيث لا يحتاج إلى شيء
آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد حذر فيه
كثير من العلماء الخلفية فضلا عن القائمين بان الاستثناء من النسق اثباتا وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان
من حلف لا كرم من رجلا طالما يبرأ كرام عالم واحد وأما من حلف لا أجالس الا رجلا طالما وإنما لا يجتنب
مجالسة عالمين وأكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال
لا أجالس الا رجلا على ان القائمين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق الثاني ان
قوله عليه السلام لا صلاة سلب كلى بمعنى لا شيء من الصلاة يجتنب والسلب الكلي عند وجود الموضوع
في قوة الإيجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات غير جائزة الا في حال
اقترانها بالظهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق ببعض لزم جواز البعض الاخر
بلا ظهور وضرورة انه لم يشترط الظهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد
والاستثناء من النسق اثباتا لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من افراد الصلاة فيكون المعنى
كل واحد من افراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالظهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء
بكل واحد من البعض الذي هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت
له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملصقة بالظهور قلت المخرج على هذا التقدير

ان نفى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيا فليتنامل (قوله وهو باطل لان بعض الصلاة الخ)
وتأويل صاحب المنهاج بالمباغضة وهو أن يجعل حصول الطهارة كحصول جميع الشرائط والاركان
لا يلتفت اليه العاصم التركيب في الصلاة الا بالنية أو استقبال القبلة أو غيرهما وادعاء المبالغه في جميع
ذلك مما لا يسمع (قوله وهذا في غاية الفساد الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان النكرة الموصوفة
في سياق الاثبات الواقعة بعد النسق اذا قصد بها النوع بعمومها لا أجالس الا رجلا طالما حيث يشعل الإباحة
كل رجل عالم فلا يجتنب مجالسة أي فرد واحد فصاعدا ومنه علم ان مثل هذا العموم للاستغراق
بخلاف أكرمتم رجلا طالما اذ لا نفي وما كتبت الا باقلم اذ لا نكرة (قوله مما قد حذر فيه الخ) الظاهر
ان المراد قدحهم في اطرادها والا فلا وجه للنزاع في العموم في مثل قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك
وعدم تسليم كون الوصف عامة في شيء من الصور مدفوع بما ذكر في الآية فان الإيمان علة تامة
لخيرية العبد المؤمن من المشرك من غير احتياج إلى شيء آخر وأما عدم النزاع في صورة الإيمان فقد يقال
مبنى الإيمان على العرف وكلامنا في اللغة على ان لقائل أن يقول لا نسلم عدم العموم في المسئلة المذكورة
ولو على سبيل البديل أو يصح الاستثناء بان يقول لا كرم من رجلا طالما الا فلا نكسر لم يفتخلف لما منع
لا يقدح في الاصل الكلي ثم ان قوله على ان القائمين الخ ممنوع أيضا لان دليلهم يدل على ان العموم
الثابت به عموم الاستغراق غير ان العموم ان كان عموم الجواز فالاستغراق استغراق الجواز وان كان عموم
الوجوب فالاستغراق استغراق الوجوب وقد مر في بحث العام ما يفيد ذلك بصيرة في المقام فليرجع اليه
(قوله فان قلت معنى تعلق الاستثناء) انما كان المعنى ما ذكرناه لا يجوز ان يحمل على ظاهره ولا يلزم
استثناء الكل من الكل وهو باطل وحاصل الاعتراض ان ليس معنى تعلق الاستثناء بكل واحد لان كل واحد

من امكان عدمه امكان
عدمه في وقت وجوده
في وقت آخر بل اللازم
منه امكان عدمه ولو في
وقت الوجود بان يرتفع
الوجود فيه ويقع العدم
بدل اتصافه بالوجود ولا
استحالته فيه وإنما المستقبل
امكان عدمه بشرط

الوجود كما حقق في معنى المشروطة العامة فان قيل كان وفروع المرجوح محال كذلك جواز وقوعه على هذا المنوال قلنا يستخرج جواز وقوع
الجانب المرجوح جواز امر جوارح الاستحالة فيه ولهذا المدعى أدلة باهرة وبراهين فاطاعة زاهرة نورها في المقدمات ان شاء الله تعالى

فان قيل قوله لا صلاة الا بطهور بشكل عليكم لاعلمنا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم
للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ٢٩٢ أن يجالس كل عالم فقوله لا صلاة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما

بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثاني مبني على أن يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى
لا صلاة جائزة في حال من الاحوال الا في حال افتراها بالطهور بمعنى أن كل صلاة هي غير جائزة الا في تلك
الحال فانما جائزة حينئذ كما قول ما جاء في القوم الاراكين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم
المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنسني في صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق
الاستثناء ببعض يستلزم جواز بعض الصلاة بلا طهور فانه مما لا يدل عليه شبهة فضلا عن جهة
كيف والحكم الكلي في صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور وهو
جواز البعض دون البعض نعم لقائل أن يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما
جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي في جانب الاستثناء يوجد ايضا ذلك الموضوع ولا يتم لكونه
في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينفي هذا الحكم ويثبت
تقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقبض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاء في أحد الاراكين
(قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا اجالس الا
رجلا عالما ان له أن يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا أن يصح كل صلاة بطهور وهذا قول يكون الاستثناء
من النفي اثباتا وحاصل الجواب انما قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم لجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا
عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أهم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وأما جواز
مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاسمية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم
فبلا استثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة نفي مباح المجالسة بحكم الاصل (قوله وايضا) لما لم يسلّم
الحصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لا صلاة الا بطهور بطريق الزام وهو
انه سلم في باب القياس ان من مررت اثبات العلية بطريق الاعماء أن يفرق بين حكمين بوصفين بطريق
الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا أن يعفون فان العفو علة لنصف المفسروض فههنا لو كان
الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والمعلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة
بالطهور وضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه بطريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة
على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتصر الى أشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء

من افراد الصلاة المقارن للطهور مستثنى من الحكم السابق أعني عدم الجواز حتى يلزم المخذور المذكور
(قوله من جهة ان الحكم المثبت الخ) فيه بحث اذ لو كان الحكم المثبت على الحالة المستثناة بعينه هو المنفي
في صدر الكلام على ما حرره لا يرد الاعتراض عليه بقوله لقائل أن يقول الخ لان الحكم المنسني أولا
يتكيف بكيفية العموم اللهم الا أن يعتبر الكيفية في التعيين فتأمل (قوله نعم لقائل الخ) أجيب
عنه أيضا بان الاستثناء يثبت تقيض الحكم لان تقيض القضية وتقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا
والاثبات تقيضا حاصل ولم يقل أحد بان يجعل الكلي جزئيا وبؤثر في تفسير الكمية الا اذا كان استثناء
البعض من الكل وههنا ليس كذلك لانه متعلق بالحال (قوله وفيه نظر) قيل النظر غير وارد على
المصنف فانه لم يرد بما ذكره نقضا على قاعدتهم فلان بل أورد ما ذكره معارضة لما قالوا ان الفساد انشأ
من مذهبكم في عموم النكرة حيث قال بل من مذهبكم في علية المستثنى وفي ان المستثنى من النفي اثبات
والاثبات نفي وانت حبير بان حاصل النظر ان لزوم جواز كل صلاة لظهور على القاعدة المذكورة مسلم
لولا معارضة الادلة القطعية ولا يندفع هذا بما ذكر (قوله لانه بطريق ظني) فيه بحث لان قولهم

ما ذكرتم انه يلزم ان كل
صلاة بطهور جائزة
والثاني انه يلزم أن يكون
الاستثناء من النفي اثباتا
وأنت لا تقولون به ولا
بشكل علمنا ان النكرة
الموصوفة لانم عندنا
فان كان الاستثناء من
النفي اثباتا يصير كقوله
بعض صلاة بطهور
جائزة وهذا حق قلت
المستثنى في كلتا الصورتين
أى في قوله لا اجالس الا
رجلا عالما وقوله لا صلاة
الا بطهور ورام عندنا
والاستثناء ليس من النفي
اثباتا في كلتيهما لكن
في قوله لا اجالس الا رجلا
عالما لا يدخل في الحلف
شي من افراد العالم ومن
ضرورة هذا أن يكون
له مجالسة كل عالم فبإباحة
المجالسة لكل عالم لهذا
المعنى لان الاستثناء
من النفي اثبات وأما
قوله لا صلاة الا بطهور
كل صلاة بطهور ليس
محكوما عليه بعدم الجواز
لانه محكوم عليه بالجواز
عندنا فلا يلزم شيء من
الفسادين علمنا بل على
من يقول ان الاستثناء
من النفي اثبات وأيضا
يجب في باب القياس ان
الفرق بطريق الاستثناء
يدل على علية المستثنى
فتكون الصلاة الحالية

عن الطهور علة لعدم جوازها فكما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان كونه مقارنا
للطهور علة للجملة لانه في عموم العموم العلة وقوله تعالى وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له أن يقتل مؤمنا محمدا

لانه كان له أن يقتل خطأ لأنه يجب اذن الشرع به ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطا لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التزوي
ولهذا يجب فيه الكفارة ولو كان مباحا لمحض ما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بإرادته وهذا أقوى دليل

على هذا المذهب
والشافعية حملوا الاستثناء
في قوله الاخطأ على
المنقطع فرارا عن هذا
لكن الاصل هو المتصل
(وأما كلمة التوحيد)
جواب عن قوله وأيضا
لولا ذلك لما كان كلمة
التوحيد توحيداً تاماً
(فإن معظم الكفار
كانوا أشركوا في عقولهم

وجود الاله ثابت فيبقى اثني
الغير ثم يلزم منه وجوده
تعالى إشارة على الثاني)
أى على المذهب الثاني
وهو ان الاستثناء اخرج
قبل الحكم ثم حكم على
الباقى وانما قلنا ان
وجوده تعالى يثبت على
هذا المذهب بطريق
الإشارة لانه لما ذكر
الاله ثم أخرج الله تعالى
ثم حكم على الباقى بالنسبة
يكون إشارة الى ان الحكم
في المستثنى خلاف حكم
المصدر والما اخرج
منه (وضرورة على
الاخير) أى على المذهب
الاخير وهو ان العشرة
الاثلاثة موضوعة
للسبعة فعلى هذا المذهب
وجوده تعالى يثبت
بطريق الضرورة لان
وجود الاله لما كان ثابتاً
في عقولهم يلزم من ثبوت

الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا
ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه أن لا تتوقف الكتابة على شيء آخر
(قوله وهذا أقوى دليل) الغصم أن يمنع كونه دليلاً اذ لا دلالة لقطع احتمال الانقطاع وكون الاصل في
الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز أن يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه
فالوجه أن يقال ان قوله الاخطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفسرغاً والاستثناء
المفترغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام وبمقتضى تقدير مستثنى منه
عام مناسب له في جنسه ووصفه (قوله وأما كلمة التوحيد) جواب عن الجهة الثالثة وتقريره ظاهر
فان قبل لزوم وجوده تعالى بطريق الإشارة اعتراف بمذهب الغصم فانه لا بد من ان يفيد الاثبات بطريق
العبارة بمعنى أن يكون السوفى لاجله بل يدعى انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على
الوجه المذكور يقتضى أن لا يصير الدهرى الثاني للما صنع مؤمراً به هذه الكلمة وهو خلاف الاجماع

الاستثناء من النسبة اثبات وبالعكس أيضاً طرأ بن ظني وليس رخص تلك القاعدة بادي من رخص هذه
فتأمل (قوله اذ لا دلالة الخ) قال الفاضل الشريف هذا ما كبره لكون الاستثناء ظاهراً في الاتصال
كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه لا يقتضى الانقطاع لان
المفترغ متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناءه منه انتهى وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة الدليل
الاحتمال الثاني عن دليل لما سبق في أوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك (قوله
الاخطأ مفعول له الخ) قيل هذا بعيد لان القتل ما يفعل لاجل الخطا كالضرب للتأديب لان الخطأ
لا يصلح غرضاً بل هو خلاف الغرض الواقع من غير قصد له وأنت خير بيان المفعول له قد لا يكون غرضاً
متأخراً بل سبباً متقدماً كافي تعدت عن الحرب جيناً (قوله وتقديره ظاهر) لكن فيه بحث وهو ان
دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المصدر في الخارج ممنوعة وفي العقل بمعنى انه ليس منه حكم المصدر مسلم
لكن لا يقتضى حكماً بخلافه من الاثبات أو النفي لا بالعبارة ولا بالإشارة فان الاخص لا يلزم الاعم فلانتم
الإشارة المذكورة ولو في كلمة التوحيد وقوله لانه مما ذكر الاله الخ لا يفيد الحكم بالنقيض اذ يكفي
لتخرج عدم الحكم السابق (قوله ان قبل لزوم وجوده الخ) فديجاب عن الاعتراض الاول بان الغصم
يجعله مدلول اللفظ وأما نحن فتبعه ثابتاً بطريق الإشارة لا على انه مدلول اللفظ بل لانه أخرج من حكم
المصدر ثبت ان حكم المستثنى يخالف حكم المصدر وهذا ليس مدلول اللفظ بل هو معنى حاصل مما ذكر
وهو ليس بلفظ وهو مدفوع بان الثابت بالإشارة ثابت بنفس الصيغة عندنا كما نقله عن فخر الاسلام

فشتان ما بينهما فقد روي الله الهادي الى سواء السبيل وهو حسيبي ونعم الوكيل قال (الغصم أن يمنع كونه
دليلاً الخ) أقول فيه بحث لان الاحتمال الثاني لدلالة الدليل اعما هو الاحتمال الثاني عن دليل كما سبق
في أوائل الكتاب في بحث تخصيص العام وههنا ليس كذلك وقوله وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال
لا يفيد ضعيف وقوله لجواز أن يعدل عن الاصل الى آخره أضعف منه لان من له حظ مامن علم الاعراب
يظهر له ان قوله الاخطأ مفعول له أو حال أو صفة مصدر محذوف كما ذكره الشارح فيكون دليلاً لقطعياً على
ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد التباين فم من هذا التصريح ان اللاتق للشارح أن لا يعترض على المصنف بل
يوجه كلامه ويذكر ما ذكر بقوله والوجه أن يقال الخ في توجيهه قال (ويقتضى ان تقدير مستثنى منه عام
مناسب الخ) أقول بان بقدر في الاول شيء من الاشياء وفي الثاني في حال من الاحوال وفي الثالث الاقتلا

غيره وجوده تعالى ضرور وذلك لان تقديره على هذا المذهب لاله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي
الحكم مما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقاً ومفهوماً بل ضرورية

(وما قيل عليه) أي على المذهب الأخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب في المذهب الأخير (أنه لم يهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أي المستثنى منه وأدلة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كعبلين (ومركب أعرب في وسطه ضعيف إذا ليس المراد أنه مركب موضوع مثل بعلي بل المراد أن معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هنا وضع كل) أي وضع الواضع اللفظ الذي استثنى منه الباقي وضعها كلها لا وضعه جزئيا واعلم أن الوضع على نوعين وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالإوضاع التصريفية والتجوية ففي الإوضاع الجزئية سلمنا أنه لم يهد في العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع أنه في جز المنع نحو شاب قرناها * وورق نخره * وعبدالرحمن فإنه مركب من ثلاث العبد واللام ورحمن لكن في الإوضاع الكلية لأن سلم أنه لم يهد

في العربية أن معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فإن من ليد في الإيجاز والاطناب يسهل عليه أن يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فإن لفظ إنسان وحيوان ذي نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذي سهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأبضا منقوص بتساوي عبد الله) فإنه مركب من ثلاثة والأعراب في وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا وبعضهم) أي بعض مشايخنا القاضي الإمام أبي زيد ونحوه الإسلام وشمس الأئمة السرخسي (مالوا في الاستثناء الغير العدي

أجيب على الأول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أي كون الاستثناء من النسق اثباتا وتبونه بطريق الإشارة في هذه الصور لا يوجب الاطراد لا تنقائه في مثل لاصلاة الاظهار وعن الثاني بأنه بني الأمر على الأعم والأغلب وحكمه بالإسلامه مما يلاحظ قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقال الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (قوله وما قيل) حاول ابن الحاجب وغيره رد المذهب الثالث بوجود الأول أنا فاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثاني أنه خارج عن قانون لغة العرب إذ لم يهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الأول وهو غير مضاف الثالث أنه يلزم عود الضمير إلى جزء الأعم في مثل اشترت الجارية الا نصفها الرابع أن أهل اللغة أجمعوا على أن الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير أن يكون عشرة الاثلاثة أمما السبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف إلى منع الوجه الثاني وقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الأربعة أما المنع فهو أن سلم أنه لم يهد في لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فإن كثيرا من الأعلام كذلك مثل شاب قرناها وورق نخره وأمثال ذلك وأما النقص فهو أن مثل أبي عبد الله علم مركب من ثلاث كلمات مع أن الأعراب في وسطه بدليل قولنا جاني

في أثناء تقرير الجواب عن الحجة الثانية للمذهب الأول ولا يخفى أن الثابت بالصيغة ثابت باللفظ (قوله أجيب عن الأول) قيل بل المدعى أن الاستثناء من النسق لا يكون اثباتا وبالعكس أصلا فكيف يصح الاعتراض بصورة بعض يبطل هذا المدعى الكلى وأنت خير بان مجرد دعوى أن المدعى ليس كل ما لا يرد على الجواب ما لم يبرهن عليها فمرد أن يقال كلام المصنف يقتضى أن تطرد الدلالة بطريق الإشارة في كل مستثنى فلا يكون جواب الشارح جوابا عما يرد عليه على أن الحق ما ذكره المصنف لأن المذكور بالإشارة لازم للمنطوق فلو كان حاصله كان مطردا ويمكن أن يقال في أصل الجواب أفادة كلمة التوحيد الإثبات بالعرف الشرعى لا اللغوى (قوله لا تنقائه في مثل لاصلاة الاظهار) كلام على زعم القوم والافان فتفاوته فيه ممنوع كما (قوله مما يلاحظ قوله عليه الصلاة والسلام أمرت الخ) فيه بحث لأن هذا الحديث لما اقتضى أن يكون كل من يقول لا اله الا الله مؤمنا ويصح إسلامه دل على أن حصول الإيمان به للدهرى ليس بطريق الضرورة لأنه غير معتقد بوجود الصانع بل لأن الاستثناء من النسق اثبات فلم يندفع السؤال (قوله الدلالة على جزء معناه) فيه نظر لأن توهم أنه على المذهب الأخير قصد بجزءه من هذا المجموع الدلالة على جزء معناه الافرادى وليس كذلك لأنه السبعة مثلا ولم يدل على جزئها شيء من له على عشرة الاثلاثة فالأولى أن يقول على معنى بل أن يقتصر على ما قبله للحصول المقصود به فليتأمل

إلى الثاني بحكم العرف) أي إلى المذهب الثاني وهو أنه خارج قبل الحكم ثم حكم على الباقي (وقد فهم هذا من قواعده في كلمة التوحيد ان اثبات الإله بالإشارة لأنه على الأخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم أنهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا في كلمة التوحيد ان اثبات الإله بطريق الإشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لأنه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الاثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العدي على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجودا والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الإشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وإنما

(قوله لم يوردوا على مقدمته) وان عارضوه بالضرورة حيث قالوا كل أحد يفرق بالضرورة بين حركتي الاخذ والرعشة ويجدا التفاوت بين سقوطه وسعوده ويجدوا نصرفه على حسب دواعيه وقصوده والاستدلال ٢٩٥ في مقابلة الضرورة باطل لا يستحق

الاستدلال بان
المعلوم بالضرورة هو
وجود القدرة لا تأثيرها
سفسطة ظاهرة ونقضه
يجريه في فعل الباري
تعلي وهو مختار بالاتفاق
وما قيل ان مرجح
فاعلية تديم لا يحتاج
الى مرجح لان علة
الاحتياج عندنا هي
الحدوث ليس بشئ وانه
يلزم منه ان لا يوصف فعل
العبد بحسن ولا قبح شرعا
وان يتكون التكليف كلها
تكاليف بما لا يطاق ولا قائل
به وان جوزها الاشاعرة
لكتمهم لا يقولون بوقوعه
وقولهم وجود الاختيار
ومقدورية الفعل كاف
في الشرعي انما هو قول
من غير تخصيص المعنى
وتعقل المفاد (قوله وقد
خفى على كل القريبيين
الخ) والجواب الحق
عندي عن هذه الشبهة
وهو الصواب ان عدم
التمكن من الترتيب بعد
تحقق جميع ما لا بد منه
لوجود الفعل من القدرة
والارادة وغيرها لا يتنافى
الاختيار ولا يستلزم
الاضطرار فانه وجوب
بالاختيار وهو يؤكده
الاختيار كان الوجوب
من الله تعالى بسبق العلم

أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومهرت بابي عبد الله وأما الحل فهو انه ان أراد انه ليس في لغة العرب تركب
الموضوع الشخصي من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة
الاستثناء عبارة عن الباقي لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمثله بعلمك ومعنى كرب بل أرادوا انه
موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا كر ذلك فهم منه الباقي كائنت منه انه اذا غر بصفة فعل
بالفعل الى فعل يضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبني للمفعول واذا ركب زيد مع قائم رجلا لم يفهم
فهم منه الحكم بثبوت القيام زيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والتعبية فاما اوضاع كلبية وان أريد
انه ليس في اللغة تركب الموضوع النوعي من أكثر من كلمتين فظاهرا الفساد فان جميع المركبات موضوعة
بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالارادة
ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما
يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالمراد النوعي كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون
الاعراب في وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع
كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزءا من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير
الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ في مثل زيد أبوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا
المعنى لا يتنافى الاخراج للمجموع عليه لانه مما يفيد أداة الاستثناء والمعاني الافرادية ليست متجوزة في
الموضوعات النوعية وأقول أما المنع بخوابه الاستقراء ونقل آفة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرأها
فقد فوجع بما ذكر في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون
الكلمات المنهجي بها أسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعدم
خروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت أسماء واحدة على طريقة حضرموت وأما غير مركبة منتورة
نترأسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما جموا بتأبط شراب ورن
نحوه وشاب قرأها وكالومى بزيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفا في ان مثل عشرة الثلاثة ليس
محمكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقص بمثل أبي عبد الله حيث أعرب في وسطه في غاية الفساد
لان ابن الحاجب قد احتز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاني ولا أدري كيف خفي هذا
على المصنف وأما الحل بليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث أسند الحكم

(قوله بل أرادوا انه موضوع له بالنوع الخ) أى أرادوا ان المجموع موضوع له وهذا يظهر ما في عبارة
المصنف من التسامح حيث قال ان وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه للباقي فانه يشعر بان الموضوع
نفس المستثنى منه وليس كذلك (قوله قد فوجع بما ذكر في الكشاف الخ) قيل ظاهر عبارة ابن الحاجب
يدل على ان الامر كمن ثلاثة أصلا سواء كل محكيا أو غيره والتقدير خلاف الاصل لا يصار اليه بلا دليل
ولا دليل في عبارته بحيث يتدبجه المنع والنقص بمثل تأبط شراب ولا يتم الجواب عن المنع بالاستقراء ونقل
الثلاثة وكذا الجواب عن النقص بما ذكر صاحب الكشاف ادليس في كلامه ما يدل على التقييد وأنت
خبير بان في العدول عن ظاهر الكلام اذا تم المقصود بالحل على خلاف الظاهر سعة (قوله ولا أدري
كيف خفي الخ) قيل عليه مراد كلام المصنف انه اذا جازا عراب الجزء الاول في الوضع الشخصي عند

خطأ قال (وأما الحل فليس بمستقيم الخ) أقول حاسله ان المقصود دفع التناقض واثبات المذهب الثالث
فاذا كانت المفردات حتى العشرة مستعملة في معانيها الافرادية أو أريد بالمركب معنى السبعة بشدق

أوالاخبار منه لا ينافيه ولا محالة ان مبادئ الفعل الاختياري غير اختياري بالارادة هذا وار ما بعده الاخلاق من
المتفلسفة وأهل الكلام فضول زكاهما من حسن الاسلام وجواب المصنف باختيار اشق الثاني والتفصيل يمنع الوجوب عند وجوده

المعلوم وهو من مقولة أن يفعل وشتق منه فعله وللمنفعل مثلها وهي التأثر والقبول ويقال لها المصدر المجهول وهو من مقولة أن يفعل ويؤخذ منه فعله والمصدر المعلوم للفعل اللازم وذلك الامر الحاصل صفة حقيقية يصدر من الفاعل ويقوم بالمنفعل سواء كان نفس الفاعل باعتبار آخر كما في معالجة الانسان نفسه والتحرك بنفسه أو غيره كافي ضرب الحيوان والتعريف لغيره ويقال له المعنى الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل للفاعل بالابقاع تقصير فلا يمكن من القاصرين وهو قد يكون وضعاً كالقيام وقد يكون كذا كالحرارة وقد يكون كالكلمة وقد يكون أينا كالسكران فيه والفعل على مقتضى بيانه حقيقة في المعنى المصدرى الذي هو الاحداث والابقاع مجاز في المعنى الحاصل بالمصدر (قوله فانه اذا تحرك الخ) اشارة الى ما تقدم عند المحققين من كون الحركة من مقولة أن يفعل

الى النكل واخراج البعض والقول بكون المركب موضوعاً للباقي وضعا كما ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصلح أن يكون مقابلاً للمذهبين الاولين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فاما ان يراد بالعبارة في قولنا له على عشرة الاثلاثة عشرة افسراداً بحكم ثبوتها وهو التناقض أو يراد بسبعة افراد وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثاني فمجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يفي من الحق شيئاً بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين وهو ان عشرة اخرجت منها ثلاثة مجازاً للسبعة لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة ولائى من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال اطلاقها أو قيدها انما هي الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها اربعة ضمت اليها ثلاثة وانما ليست اربعة أصلاً انما هي الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم اربعة السبعة مرادة في مثل عشرة الاثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة في عشرة موسوفة الاضافة ولم يحسن كتابة في المانع عن جوار اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة في الموضوع بالوضع النوعي (قوله فاما ان يراد بالعشرة الخ) فيه بحث اذ تختار ان المراد بالعشرة عشرة افراد لكن لا يتعلق الحكم بها قبل اخراج الثلاثة حتى يلزم التناقض ولا بعد اخراجها حتى يكون المذهب الثاني بعينه بل يتعلق بمجموع معنى عشرة الاثلاثة وهو السبعة فيكون وفيما المقصود (قوله فان قلنا هذا التركيب حقيقة) قال العاضل اشرف يظهر هذا التردد بخالف ما يقتضيه الكلام السابق حيث جزم فيه بان العشرة عشرة اطلاقاً أو قيدها والترديد ينبت عن تردد غرض الكلام ان يقال واما ان يتعلق هذا التناقض لكن يكون هذا غير المذهب الثاني لاثبات المقصود واما قوله في التردد فاما ان يراد بالعشرة عشرة افراد ويحكم بانباتها بعد ما صرح اولاً بان المقصود دفع التناقض وان القول بكون المركب موضوعاً للباقي وصفاً كما ليس مما يخفى على أحد وقوله أو يراد بسبعة افراد بعد ما صرح ثانياً بان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الافرادية فمجرد فرض اللاطال فلا يرد على ذلك التفرير اشكال قال بل التحقيق في هذا المقام ما ذكره بعض المحققين الخ) أقول اراد به مولا باعضد الملة والدين رحمه الله لكن الشارح قال في حواشيه شرح المختصر وأنا أقول ما ذكره المحقق من حقيقة الحال اعتراف بحقيقة المذهب الثالث ورجوع المذهبين اليه لان المركب سواء جعل حقيقة في المعنى الذي وقع الاستناد اليه أو مجازاً لم يكن بد لفردانه من الاستعمال في معنى لم يكون لفظ العشرة مستعملاً في كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزام التناقض أو كون العشرة مجازاً عن السبعة نلتامل قال (لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة عشرة) أقول ان قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا اخرجت عن العشرة لا يتبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد والعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لا سبعة لان الاعداد انواع متباينة فان قيل ما ذكره يقتضى أن لا يصح الحمل في قولنا السبعة عشرة خرجت عنها ثلاثة قلنا المحمول ههنا مجموع عشرة الاثلاثة اراد به السبعة مجازاً والكلام في العشرة المقيدة وظاهر ان المجموع غير المقيدة تندرفال (فان قلنا هذا التركيب حقيقة الى قوله وهو المذهب الاول) أقول فان قيل ضمير كان في كان مجازاً راجع الى هذا التركيب يكون الجاهز هذا التركيب وهو ليس المذهب الاول لان المجاز في العشرة والاثلاثة فرينه له لثلاثة الفقرة لفظية ولم يفهم المعنى المجازي من العشرة بدون التردد صح ان يقال الجاهز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازي انما يفهم منه يؤيده ما قال بعض

(قوله في طرفي المبدأ) انما قال ذلك مع ان رها ان تذهب على بطلان التسلسل من الجانبين ولا ريب في اسمه عند المحققين وكذا برهان التضييف وما أورده عليهم ما في كتب الكلاميين والمنها سفة فانما هو أضعاف بانها

أحلامه وخواطر أو هام فحصل من عدم حسن التعقل وتخصيل المعنى لوقوع الاتفاق على بطلانه ونطاق البراهين في الجريان فيه بخلاف التسلسل من جانب المعلول فإنه لا يجري فيه ما سموه البرهان الاسد (قوله فقد ٢٩٧ أوجد أمورا غير متناهية الخ)

قبل عليه لو كان ايقاعه بايقاع فاعمل آخر كالبارى تعالى لا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم يلزم التسلسل أيضا ولا يخفى انه ليس بشئ اذ من الضروري امتناع نسبة ايقاع الفعل الى من صدر عنه الفعل اذا كان هذا

بانها أخرجت منها ثلاثة كان مجازا في السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك واپس مدلولها عشرة مقبدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك في العدد ظاهرا فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى يبقى سبعة وقد يضم عددا الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر
بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيم المشتاق
والمراد بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربيع الاربعين وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثاني يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك تخير بما ارد على الوجوه التي ابطالوا بها المذهبين

الايقاع بايقاع غيره فإنه لما كان الفعل صادرا منه فلا محالة يكون بايقاع من جهته سواء كان هذا الايقاع خلقا واجادا أو فعلا وتأثيرا أو تعلقا محضا على اختلاف الآراء ليصح نسبة صدور الفعل اليه هذا وأما القول بان التسلسل في الايقاعات لازم لامتناع استناده الى ايقاع قديم لأنه يستلزم قدم الحادث ضرورة لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدرى من غير شئ يقع به فهو من جملة شئاتهم في نفي قدم التكوين وقد ثبت ثبوت الامر له ان قدم صفة الله تعالى لا يستلزم قدم متعلقها والتكوين وغيره فيه سواء وبيناه في

التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المجردة عن ثلاثة ويستعمل في السبعة كان مجازا فيها فاما أن يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ليكون مقصودا بل ليكون ذريعة الى خصوصية السبعة كان السبعة يفهم من نفس التركيب كافي الكتابات فحينئذ يكون اسم السبعة كما هو المذهب الثالث هذا هو مراد المحقق المذكور ويقال هذا التردد بعد قوله المقصود دفع التناقض الخ وبعد قوله يستعمل في معانيها الافرادية مجرد فرض للايجاب ومثله شائع (قوله وهو المذهب الاول الخ) اعترض عليه بان المجازي في المذهب الاول بعشرة العشرة والا ثلاثة قرينه له لا يجمع التركيب فلا آمن وأجيب بان القرينة لما كانت لفظية ولريفهم المعنى المجازي من العشرة بدون القرينة صح أن يقال المجاز هو المجموع باعتبار ان المعنى المجازي اغماضهم منه (قوله جذر المائة) العدد اذا ضرب في نفسه وبلغ مبلغا المضروب جذرا الحاصل والحاصل المهور (قوله وعلى هذا ينبغي أن يحمل المذهب الاخير) الاشارة الى ما استفيد بقوله وان قلنا هو الخ وهو انه يعبر عن الشئ وهو السبعة مثلا بلازمه مركب (قوله يرجع الى أحدهما الخ) اولان العشرة مثلا اطلقت أو قيدت ليست حقيقة في السبعة مع انها مرادة وان أطلق فيها مجرد العشرة المقيدة كصوار بعة ضمت اليها ثلاثة كانت مجازا و يرجع الى المذهب الاول وان أطلق المجموع على انه تعبير ببعض لوازمها كجذور السبعة والاربعين كانت حقيقة و يرجع الى الثالث (قوله ابطالوا بها المذهبين) أي الاول والاخير أما الوجوه التي يبطل بها المذهب فهما امر من انه يلزم في اشتربت

المحققين لادلالة اللفظ اذا فهم منه المعنى بالقرينة بل الال المجموع قال (هي حب المتيم) أقول الحب بكسر الحاء المحبوب وفي بعض النسخ حنف وهو الهلاك وهو المراد من تهاكمت محبتها في حبها والمتيم من نبيه الحب أي عبده وذلك في بعض النسخ المهيم من هام بهم هجما وهما نا أي ذهب من العشق أو غيره قال (العشرة جذر المائة) أقول العدد اذا ضرب في نفسه هي المضروب جذر العدد الحاصل فالعشرة مثلا اذا ضربت في العشرة تكون جذر المائة قال (وأنت بعد ذلك تخير بما ارد على الوجوه التي ابطالوا بها المذهبين)

(٣٨ - تلويح ثاني) سائر كتبنا بما لا مزيد عليه (قوله أظهر على مذهب الاشعري) لما كان المقصود من هذه المقدمات الاربع هو الجواب عن استدلاله استدلال على كون الايقاع غير موجود بما هو مقرر عنده من نفي التكوين الذي هو الايقاع القديم فيتمتص الجواب الالزامي أيضا قيل عليه هذا الالزام ليس بشئ لأنه اغماض في كون التكوين سفة أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم منه نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة بوجود الشئ ولا يخفى علينا أن الاشعري امان يقول انه أمر موجود قديم وهو مع انه لا يقول به يلزم عليه قدم الحادث كما داه ذلك القائل أو يقول انه أمر موجود حادث فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وهو محال واما

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يتخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو الثاني بحكم العرف

أن يقول انه امر اعتباري فيتم الازام عليه (قوله قلت قد لزمت هذا المعنى) قال السيد الشريف اذا جعل الایجاد من جلته بكنى في تقرير الدليل حين وجد الایجاد وجد ٢٩٨ الممكن لا امتناع الصلف عنه والا فلا استعانة بوجود شيء بلايجاده و باقى

المقدمات مستدركة
(قوله يكون الایجاد الخ)
ويلزم منه نفي العلة
البسيطة بالكلية وقد
صرحوا بان المعلول اذا
كان غير مادي والفاعل
واحدا حقيقيا فهو علة
تامة بسيطة كما هو مذهب
الحكام في الواجب
بالنسبة الى العقل الاول
والحق ان الایجاد الذي
يحتاج اليه غير داخل في
العلة وقيل لانه امر يحصل
باختيار العقل في الذهن
من اعتبار اضافة العلة
الى المعلول فهو في الذهن
متأخر عنها وفي الخارج
غير محقق أصلا قال السيد
الشريف هذا لا ينافي
توقف الوجود عليه
كعدم المناع ولو لم يتوقف
وجود الممكن على إيجاد
لزم وجوده في الخارج بلا
إيجاد (قوله ثبت انه
لا بد لوجود كل ممكن الخ)
قيل عليه لم لا يكتفى في
وقوع الممكن أو لولائه
من غير أن ينتهي الى

قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان
موجب صدر الكلام ينتهي بالمستثنى انتها الاثبات بالعدم والنسب بالوجود كما ينتهي بالغاية أصل
الكلام ولزم من انتها الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنسب في المستثنى ثابتا بدلالة اللغة
كالصدر الا ان حكم الصدر ثابت قصدا وبعبارة وحكم المستثنى ضمنيا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح في
غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات محكي يزيد وقبائه
بأبلغ وجهه وأوكده حتى قالوا انه نأ كيد على نأ كيد (قوله بحكم العرف) يعني ان العرف شاهد على ان
الاستثناء يفيد اثبات حكم يخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب
الثاني دون الاول لانه يفيد بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيد أصله الا ان الكلام في ثبوت
هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وأيضاً مبني هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النسب اثباتاً

الجارية الا انصفها استثناء الشيء من نفسه أو التسلسل ومنها انما يطعن بان الضمير في نصفها الى
الجارية بكمالها اذ المراد نصف كمال الجارية قطعاً ومنها ان أهل العربية أجمعت على أن الاستثناء المتصل
انخراج بعض من كل ولو أريد الباقي من الجارية لم يكن غمسة كل ولا بعض ويرد الكل ان المراد بلفظ
الجارية انخراج النصف على التصديق المذكور بمجموع معناها وانما يفهم النصف من التركيب ووصف
الجارية باخراج النصف عنها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة وأما الوجوه التي يبطل بها المذهب
الثالث فمنها الخروج عن قانون اللغة على ما مر ومنها انه يلزم عود الضمير في نحو واشترت الجارية الا
نصفها على جزء الاسم ومنها انه يلزم بطلان ما أجمع العربية من انه انخراج بعض عن كل ويرد الكل على
التصديق السابق انه لم يجعل المجموع المركب موضوعاً بازا بمعنى يصدق على الباقي ليلزم المحذورات
فلينأمل (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) فيه بحث فان كون المستثنى لا يقتضي الاشارة المذكورة
لان شأن الغاية انتها حكم المعيا لا الحكم بخلافه ومرادهم بما ذكره في ذلك لزوم هذا الاخص من ذلك
الاعم بحسب المقام ولئن سلم فالمسئلتان لا يفيدان الفرق بين العددي وغيره أما الاولى فلما كان
معناها ان كان في فوق المائة بدلالة العرف كان المستثنى مادون فوقها وذلك موجود في الخمسين ولو سلم
فعدم اشتراط وجود المائة اوجب وجودها وأما الثانية فلا اختصاص فيها بالثاني لان استناده ليس الى
العشرة بعد انراج الثلاثة عنها كما في ذلك (قوله انما يصح في غير الاستثناء المفرغ) مره الفرق
بين المفرغ وغيره ان العامل في المفرغ مشغول بالمستثنى منه على انه هو مناط ومقر به بخلاف غير المفرغ
فان المحذوف ليس كالمذكور في عرف البلاغة (قوله انه نأ كيد على نأ كيد) لان النفي متى توجه الى
الوصف المسلم ثبوته علم ثبوته اجمالاً لفاعل فلذا جاء الاستثناء بعده علم صريحاً بثبوته لفاعله والاول
نأ كيد بالنسبة الى اعتقاد الخطيب الثبوت قبل الكلام (قوله الا ان الكلام في ثبوت هذا العرف
الخ) قيل ان أراد بالعرف العرف في الفرق بين العددي وغيره على ان قوله وفرقه عطف تفسيرى للعرف

الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جميع ما يتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة ما يتوقف عليه الوجود وبالعكس
انما يفيد اولو به لا وجوبه قال السيد الشريف هذا السؤال بعد اقامة البرهان على وجوب الوجود غير موجهه وجوابه بان يمكن
العدم مع تلك الاولوية فوقه ان كان اسباباً في ذلك خلاف المقروض وان كان لا سبب لزم رجحان المرجوح مردود بما ذكره
الدواني كما سبق ومن أدلة هذا المطلب ان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وعدمه حال وجوده حاضرة احتياجه في وجوده الى
وجوده في عدمه الى عدمه اقلولم يجب الوجود عند تحقق علمه أمكن العدم عند عدم العلة التي هي عدمه الوجود ولو لم يمنع العدم

وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لشيء لئلا يثبت له ما فيه وانما لا يثبت له ما فيه وانما لا يثبت له ما فيه وانما لا يثبت له ما فيه
ومن النسخ اثبات وبالعكس فيكون اخر اجاب من الافراد وتكلم بالباقي في حق الحكم ونحوها وانما بالاشارة ٣٩٩

وفي العسدي ذهبوا الى الاخير حتى قالوا في ان كان في الامانة فكذلك علمنا الاخيرين لا يبحث ففعل المذهب الثالث هو كقولهم ان كان في فوق المائة فلا يشترط وجود المائة ولو قال ليس له على عشرة الاثلاثة لا يلزمه شيء فكانه قال ليس له على سبعة (مسئلة شرط الاستثناء ان يكون مما اوجبه الصيغة فصدا لا مما يثبتها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل رجلا بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه مما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان ينقض الوكالة استثناء منقطع أي لكن له ان ينقض الوكالة (ويصح عند محمد رحمه الله ان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيقول الاقرار والانسكار فيصح الاستثناء موصولا وانه بيان نفي شرطه الى الحقيقة الغريبة لان الاقرار مسالمه لاخاصية فعلى هذا يصح موصولا ولو قال غير جائز الانكار

وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثاني وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة توافق بين الاجامات الاربعه الاول ما قال علماء البيان في افادة ما والا لقصير مثل ما جاء في الازيد ان الاستثناء موضوع لشيء لئلا يثبت له ما فيه وانما لا يثبت له ما فيه وانما لا يثبت له ما فيه وانما لا يثبت له ما فيه ويلزم منه التخصيص أي اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثاني اجماع أهل اللغة على انه اخراج أي للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقي أي قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفي في القدر المستثنى وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي أي ضمنا واشارة لا قصد او عبارة (قوله مسئلة شرط الاستثناء) أن يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد او حقيقة على تقدير السكوت عن الاستثناء لا ينعوا كما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما تناول اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار ثبت ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصد اخي يصح اخراجه منها ولا يصح استثناءه ولا يابطاله بطريق المعارضة بالبنقض الوكالة ويصح عند محمد رحمه الله لوجهين الاول ان الخصومة لما كانت مبهورة شرعا سائر التوكيل بالخصومة توكيل الجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار والانسكار قصد اقص استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان نفي

فالمصنف لم يدع ذلك بل مدار الفرق بين العددي وغيره ان اسم العددا م تعدد مخصوص فلا يمكن جعل بعضه غاية الاخر بخلاف غير العددي وان اراد به العرف في انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي فاجماع أهل اللغة على ان الاستثناء اخراج وتكلم بالباقي اعدل شاهد عليه واي عرف آخر من هذا (قوله وقد عرفت ما فيه الخ) فيه اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن حبيب وغيره الخ (قوله شرط الاستثناء) قال الفاضل الشريفي يرد على هذا الاصل مسئلة وهي ان من اوصى بجارية واستثنى من الوصية الخ لانه يجوز مع ان الحمل يس مما اوجبه الصيغة قصد بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان العباس في باب الوصية ما ذكره لكن مبناها على التوسعة بخلافها لا يجوز في غيرها كما عرف في موضعها من ان انقياس بأبي جوارها لانه عليك مضاف الى حال زوال مالكته ولو اضيف الى حال قيامها بان قيل ملكتك عند الايجوز فهذا أولى (قوله ولا يابطاله بطريق المعارضة) اشارة الى مذهب الشافعي رحمه الله (قوله الا بنقض الوكالة) أي بعزل الوكيل لانها ثبتت حكما بالوكالة بنقض بانقاسها (قوله ان الخصومة لما كانت مبهورة شرعا الخ) لا توكيله انما يصح شرعا بما ملكه الموكل بنفسه والذي يتقن ان يملك للموكل هذا الجواب مطلقا لا الانكار بخصوصه فانه اذا عرف المدعي محققا لا يملك الانكار شرطا فان قلت المسلم اذا وكل ذميا يبيع الخمر يجوز مع انه لا يملك بيعه بنفسه فلا يصح التعليل المذكور قلت جواز توكيل المسلم الذي يبيع الخمر انما هو مذهب أبي حنيفة والتعليل المذكور على قول محمد رحمه الله (قوله لا موصولا) الا ان قوله أصلا يصح موصولا ومفصولا وهو اختيار الخصاص باختلاف الرواية لا اختلاف المبنى وهو انه بيان

المعنى لشرح المحقق فن اراده فيراجع قوله (وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المدعيين) أقول اشارة الى قوله فيما سبق وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن حبيب وغيره الخ قال

فاضاع على الخلف بناء على المدعى الاول لعدم وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانسكار فيصح عند محمد استثناء الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني لعدم وهو ان استثناء الاقرار بيان نفي شرطه الى الحقيقة الغريبة لان استثناء الانكار ليس تفسيرا للحقيقة

اللغوية بل ابطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح هذا الاستثناء للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل
 من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من المحصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي
 (مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل فسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت
 ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ٣٠٠ ان الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق

المجاز

الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه أراد بالخصومة معناه اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو
 مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا ولوركا بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالانفاق لما فيه
 من تعطيل اللفظ عن حقيقته أعني المنازعة والانكار ومجازه أعني مطلق الجواب والاصح انه على
 الخلاف بناء على الوجه الاول لعمد رحمه الله وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيصوب
 استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد مجاز واستثنى بعض افسراد المجاز كما يقال رأيت في
 الحمام الاسود الا هذا الاسود ذلك لان دخول الانكار فيه ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من
 حيث انه من افراد المعنى المجازي نظر الى عموم المجاز والافرار وان كان ضمنا وتبعالا لانكاره لانكاره
 مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الامالة وأما عند أبي يوسف رحمه الله فلا يصح
 استثناء الانكار لكن للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار اذا انكار ثبت بالخصومة
 قصد الاضمان لان الواكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناءه منها بمنزلة استثناء الشيء من نفسه
 وقائل أن يقول الاقرار ثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحيث لا يتبعذرا خراج الانكار ولا يلزم ابطال
 الصيغة والاقرب ان يقال الاقرار ثبت ضمنا وتبعالا لانكاره عند استثنائه انكاره لانكاره استثناء
 الاقرار أيضا فلزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
 والاستثناء متصل والافتقار لفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك
 تغييرا وبيان تقرير (قوله وقائل أن يقول الخ) وفيه بحث لانه لما كان شرطا لاستثناءه ان يكون
 المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما صرح به الشارح وأشار اليه المصنف بلفظ من
 التبعية لزم ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصدا ولاشك ان ما اوجبه
 قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشيء من نفسه
 (قوله والاقرب ان يقال الخ) قيل انى غابه البعد لان أبي يوسف رحمه الله لم يجعل الاقرار تبعالا لانكاره
 مما اوجبه له أصلا بل جعله تبعالا لتوكيل والخصومة والتوكيل بمنجمل الاقرار والانكار ويؤيده قول
 المصنف فيكون أى الاقرار تابعا بالوكالة ضمنا بل الاقرب أن يقال لما ثبت الاقرار بالوكالة ضمنا وبطل
 التوكيل باستثناء الانكار بطل ما ثبت به ضمنا وهو الاقرار وأنت خبير بان بطلان التوكيل باستثناء
 الانكار على تقدير تناوله الاقرار ولو ضمنا محل بحث (قوله على سبيل الاشتراك) قيل أراد الاشتراك
 اللفظي اذ لا يظهر قدر مشترك بينهما بحسب العرف ولك أن فهمه على الاشتراك المعنوي ويؤيده قول
 الرضى وقائل أن يمنع اختلافهما في الماهية قوله لان أحدهما يخرج عن متعدد والاخر لا يخرج
 فلنا لانعلم ان كون المتصل مخرجا من متعدد من أجزاء ماهية بل حقيقة المستثنى متصلا كان أو منقطعا
 (وأما لفظ الاستثناء حقيقة اصطلاحية في القسمين) أقول في كل واحد من القسمين بخصوصه

عند تحقق علته أمكن
 الوجود عند عدم علته
 (قوله يلزم وجوب وجود
 الشيء) لا سيما وجوب
 الشيء قبل وجوده بالزمان
 ضرورة (قوله لانه مع
 العلة التامة لا يجبه
 الخ) فلا يكون ثابتا
 فكيف يكون متقدما
 بالذات محتاجا اليه له
 (قوله ومع التامة لا يكون
 الوجوب منها) أى من
 العلة التامة أنت تعلم أن
 تقدم الوجوب على
 الوجود بالذات لا يتوقف
 على كونه جزأ من علته
 التامة فالاولى أن يقال
 لا يجوز تقدم الوجوب
 على الوجود بالطبع لانه
 لا يتحقق له مع العلة
 الناقصة ولا تقدمه
 بالعلية لانه يستلزم كونه
 علة تامة بالنسبة الى
 الوجود وهو باطل لانه
 أثر العلة التامة
 والجواب ما سبذ كر (قوله
 فالوجوب ليس الامقارنا
 للوجود بحيث لا يحتاج الخ)
 الوجود بحيث لا يحتاج الخ

قد يؤيد ذلك بأنه متى ما أقروا من ان العلة التامة قد تكون بسيطة واذ تقدم
 الوجود على الوجود بالذات يكون جزأ من العلة التامة لا محالة وان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المبتدئ له والوجوب أمر نيوتني فيكون
 ثبوته متأخرا عن الوجود والشيء الواحد لا يكون له الوجود واحدا والشيء الرئيس وغيره من القديما لم يرد في هذا المطلب على ان
 العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها لا يصدر عنها الدليل الذي ذكره انما يدل على الاستلزام والجواب انه متقدم على الوجود في اعتبار
 العقل وحكمه فانه يجعل وجوب الشيء أولا ووجوده تابعا وذلك بدسسى وتقدمه لا بالزمان ولا بالعلية ولا بالطبع ولا بغيرها من الماهية

(وقد أورد أصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من أمثله الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل هو اخراج عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور وهذا ليس كذلك) لان حكم الصدر ان من قذف فهو فاسق (وهنا ٣٠١ لا يخرج من هذا الحكم الا انه

لا يبقى فاسقا بعد التوبة
فهذا حكم آخر) أورد
أصحابنا من أمثلة
الاستثناء المنقطع
والوجه الذي ذكره
نحو الاسلام في كونه
منقطعا هو ان صدر
الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا من
الفاسقين وفي هذا نظر
لان الفاسقين ليس
مستثنى منه بل المستثنى
منه قوله وأولئك أي
الذين رمون والفاسقون
حكم المستثنى منه ولا
شأن الرماة التائبين
داخلين في المستثنى منه
وهو أولئك غير داخلين
في حكم المستثنى منه وهو
الفاسقون كما تقول
القوم منطلقون الا
زيدا فزيد داخل في
القوم غير داخل في
منطلقون وقصد كرفي
التقويم وجه حسن
لكونه منقطعا فأوردت
ذلك في المتن وهو ان
الاستثناء المتصل اخراج
عن حكم المستثنى منه بالمعنى
المذكور والمعنى المذكور
أن معنى الاخراج هو المنع
عن الدخول كما ذكرنا في حد
الاستثناء والاستثناء
المنقطع هو ان يذكر
شيء بعد الا وأخواتها

وأما صيغة الاستثناء الحقيقية في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع
فكلام المصنف رحمه الله محمول على ان الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع
فان لفظ الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا)
الظاهر ان الاستثناء في قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل أي أولئك الذين يرمون
محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لا ذنب له
والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله نورا للاسلام وغيره منقطعا وينبوه بوجوده الاول
ما اختاره المصنف رحمه الله وهو المذكور في التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل في الصدر لكن لم
يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب
لا يبقى فاسقا ولا يخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والاقلا تعذر
للا اتصال فلا وجه للاختطاع الثاني ما ذكره نورا للاسلام وهو ان المستثنى غير داخل في صدر الكلام
لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزال الفسق بالتوبة
وهذا مبنى على انه يشترط في حقيقة اسم الفاعل بقاها معنى الفعل وأما ذلك بشرط ذلك فينصق التناول
لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس يخرج من كان فاسقا في الزمان الماضي وهذا حاصل الوجه
الثالث وهو ان التائب فاسق وان قذف فاسق لان الفسق لازم القذف والتوبة لم يخرج عن كونه فاسقا
فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق في الجملة وان لم يكن فاسقا في الحال واعترض المصنف رحمه الله بان
المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون
المشار إليهم بقوله أولئك ولا شأن بالتائبين داخلين فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كما قيل
جميع القاذبين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيد الاستثناء متصل بناء على ان زيدا
داخل في القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ
وهو القوم أو الضمير المستتر في منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة في المستثنى أظهر وليس
المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام
ان زيدا داخل في الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما قولنا انطلق القوم الا
زيدا وكذا الكلام في الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق
هنا ما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق في الزمان الماضي
وهو المذكور بعد الا وأخواتها مما قبلها انقبأ أو تابنا (قوله حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع)
أي على ما هو الظاهر وان كان فيه خلاف البعض على ما أشار إليه الشارح في حواشي شرح المختصر
(قوله فانهم غير محكوم عليهم الخ) قبل عليه ان أراد به انهم غير محكوم عليهم بالفسق أصلا فمنوع كيف
وقد خرجوا بالتوبة منه والخروج يشعر بالانصاف في الجملة وان أراد انهم غير محكوم عليهم ببقاء الفسق
فالتائبون لم يخرجوا عن حكم الصدر وهو الانصاف بالفسق اذا أولئك محكوم عليهم به لا ببقائه والجواب
ان المراد انهم غير محكوم عليهم بالفسق الدائم وهو المحكوم عليهم في الصدر بقريته الجملة الاحمية وربما
يقال المرتفع بالتوبة عقاب الفسق لان نفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لا عينه ونظيره قوله الامام
سلف فان المرتفع ليس حرمة الجمع السالف بين الاختين بل عقابه بالعبودية والاستثناء منقطع فليتامل (قوله
وهذا حاصل الوجه الثالث) أي مضمون قوله لكن لا يصح الاخراج

غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما أن لا يكون داخل في صدر الكلام والثاني أن يكون داخل فيه لكن
لا يخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لا يخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه

ان من نائب لا يبي فاسفا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره في القرآن كثيرة منها قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضا لكن أثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور (مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما سواه نحو عبيدى أحرار الا عبيدى أو الـ

يسار به يصح نحو عبيدى أحرار الا هؤلاء ولا عبيد له خواهم

أو من قام به الفسق في الجملة ما ضيا كان أو حالا فإن أريد الأول فالتائب ليس بفاسق ضرورة فضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل أن يكون الحكم متناولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا امر ادغرا الا لام بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فإنه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثاني أو الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه في الجملة ضرورة انه فاذى والقدفى فسق ولا يخفى ان منع عدم دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الاخر ليس بموجبه وان الاستدلال على دخولهم به قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحح للاجتماع القاطع على انه لا فسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذ كر بعض الافاضل ان دخول المستثنى في المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وهو له اياه لا بحسب ثبوته له في الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لم يصح استثناءه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر في صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين في الواقع وان التوبة تنافي بثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد في الاطلاق فإنه يصح استثناءه باعتبار دخوله في القوم مثل اطلاق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفي في الاستثناء دخول المستثنى في حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شئ الاذانه وصفاته ويمكن الجواب به لافائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيجعل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادغرا الاسلام بعدم

التفاسدات الخمسة المشهورة حتى يرد ما أوردوه بل بالمهاية ثم هو وصف المعلول من حيث انه معلول لا من حيث ذاته فهو حقيقة وصف للعلية يتبعه العقل عنها بضرب من التحليل فان الشئ يجب صدوره عن العلة فيصدر عنها وأما قيل ان المراد بالسبق الاحتياج اليه في نفس الامر لكنهم حين فالواجب وجود الممكن عند تحقق العلة التامة أرادوا به الجميع سوى الوجوب بناء على انه اعتبار على هوأ أكد الوجود حتى كان هو هو فلم يجعلوه من أحد اجراء العلة التامة وان آيتهم هذا الاطلاق فنقول ان أردتم انه لا يجب الوجود مع شئ من العلة الناقصة فهو ممنوع وان أردتم السلب الجزئى فهو لا يضرنا فنقول بعبد

(قوله على تقدير السكوت عن الاستثناء لقائل ان يجمع عدم تناول الحكم المذكور في الآية للمستثنى على تقدير السكوت لان عدم تناول الشرعى مستفاد من دلالة الاستثناء المذكور في الآية والحديث أعنى التائب من الذنب كمن لا ذنب له مبيّن له (قوله ولا يخفى ان منع عدم دخول الخ) هذا من جهة توجبه كلام الجيب وتأ كيد ككون الاستثناء منقطعاً به إذ اظهر ان ما وقع في أثر الذم من إسقاط لفظ عدم في قوله ولا يخفى ان منع عدم هو من التامض والصواب بقاءه على ما وقع في بعض النسخ منها (قوله وكفى به مخصصا) اعترض عليه بان الاجماع لا يكون مخصصا فيما نحن فيه لكونه متراجعا عن النص ضرورة انه لا اجماع الا بعد زمان النبي صلى الله عليه وسلم فالحكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام فيتم الاستدلال وأجيب بان المراد من تخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله اللفظ لا تخصيص المصطلح (قوله وذ كر بعض الافاضل) في توجيه كون الاستثناء متصلاً بقوله ويمكن الجواب (أى عما ذكره بعض الافاضل وفيه بحث لما عرفت من ان عدم تناول الشرعى مستفاد من الاستثناء المذكور في الآية والحديث مسين فلا وجه لمنع وجود الفائدة واعترض أيضا على هذا الجواب بان الخروج عن الفسق غير معلوم لمكان الخلاف في اشتراط بقاء الفعل انما المعلوم هو الخروج عن الفسق قبل والحق ان التائب خارج عن الفاسق لا اشتراط بقاء الفعل والادى الى نصادق التائب والفاسق حقيقة وكذا القائم والقاعد (قوله فيجعل على المنقطع المفيد لفائدة جديدة) قال الفاضل الشريف لبت شعري ان

عن التصليل ولا يفسد شيأ قوله ثم اعقل الخ) قال السيد الشريف هذا لا يقتضى أن يكون القول بسبق الوجوب دخول غلط باطلا لانه من الاعتبارات العقلية ولهذا كان للعقل أن يعتبرهما معا ومتقدما ومتأخرا بحسب الاعتبارات المختلفة ولو لم يكن الاختلاف في الواقع لم يكن للعقل أن يعتبره فاقوم لما رأوا كون الوجوب سابقا جزوا بذلك وعدم ملاحظتهم المقارنة والتأخر لا يقتضى عدم جوازهما ولا الجزم بهما فلا يلزم عدم الاختلاف في نفس الامر ولا عدم اعتبارهما فلا يكون هذا القول من المصنف

مسئله اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتم قدر بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولي وصرفه الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف في غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وادعوا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب

بيان المنشأ القاطن هو كلام ضائع لا طائل من تحته انتهى وأقول بل جملة ما أورده في هذه المقدمات كذلك وليتسه تركها بالكلية وما قيل ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجود وهو نفس الوجود فلا يكفونان مع لولئ علة واحدة ولا مقارنين بل الوجود متقدم على الوجود وموقوف عليه ومحتاج اليه له ويصح أن يقال يجب صدوره فوجد دون العكس ولا يخفى انه ليس بشئ لما عرفت من عدم عملية الوجود على الوجود أصلا وعدم صحته في نفسه على ان هذا القائل منع جواز كون اليجاد داخلاني العلة لتامة مستدبانة اعتبار عقلي غير موجود في الخارج متأخر في الذهن فكيف يجيب تصويرنا حكم بطلانه ولانه يلزم التسلسل في الوجودات والوجودات

دخول التائبين في صدر الكلام وحيد لا يرد اعراض المصنف لا يقال لم لا يجوز أن يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم في الحكم الذي هو الجمل على أولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدنا أغنياؤهم الا يزيدا معني ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الجمل على انكرام لاننا نقول غيرنا بلزوم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونوا من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون في جميع الاحوال الاحال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف في التفسير أي الا حال توبة الذين تاولوا والاولى به القاذفين أي وقت توبتهم على أن يجعل الذين حرفا مصدرا بالاسما موسولا وضمير تاولوا عائد الى أولئك وبعد التناول يكون الاستثناء مفراغا متصلا لا منقطعا (قوله مسئله) اذا ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف في جواز رده الى الجميع والى الاخرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعي انه ظاهر في العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب أبي حنيفة رجه الله انه ظاهر في العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخرة قريبة من الاستثناء منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت بها باعتبار ضمير أو اسم اشارة ويحتمل أن يجعل القسرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر معني ان الاخرة بسبب انقطاعها نصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير أن يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذي هو شرط الاستثناء الثاني ان عود الاستثناء الى ما قبله اغما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخرة بالاتفاق فلا ضرورة في العود الى غيرهما والمصنف أثبت الضرورة في جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لم يلزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة أن يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء أجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة في الحكم على ما سبق من ان القرآن في النظم لا يوجب القرآن في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغير للكلام لاحكم له اولي (قوله وصرفه الى الكل) تنزل بعد اثبات

المفائدة الجديدة التي يعرى عنها المتصل ماهي في المنقطع ونحو الاسلام يرى عن هذا المرام (قوله وذهب بعضهم الى التوقف) القائلون بالتوقف الى أن يظهر القرينة المعينة فرقتان الاولى القاضى والغزاني ومتابوهما قالوا بالتوقف معني اننا لا ندري انه حقيقة في أيهما والثانية المرتضى وأشباعه قالوا انه مشترك بينهما فيترقى الى ظهور القرينة وكلنا الفرقتين بواقفان الخفية في الحكم وهو انه انما يفيد الاخراج عن مضمون الجملة الاخرة دون غيرها لكن عند عدم الدليل وعند الخفية لدليل عدم كذا ذكره في حواشي شرح المختصر (قوله وبعضهم الى التفصيل) وهو انه ان ثبت استقلال على سبيل الاشتراك اللفظي قال (وبعضهم الى التفصيل) أقول هو انه ان ثبت استقبال الثانية عن

لكونه معلول العلة التامة الموحدة وهو باطل (قوله قد يعتبر أحد المتضامين) قيل عليه على تقدير كون الوجوب والوجود معلول علة واحدة لا يجب أن يكونا متضامين كوجود النهار وازداده العالم المعساوين لطلوع الشمس وردبانه ليس في كلام المصنف ما يقتضى كونهما متضامين بل ذكر ذلك على سبيل التمثيل وبيان تجوز اعتبار التقارن بين الشئيين تارة واعتبار التقدم والتأخر أخرى (قوله وهو القول بالحال) أول من أثبت الحال وذهب الى هذا الفهم المحال أبو هاشم الجبائي من المعتزلة لما اضطر في صفات الله تعالى فانها ان كانت موجودات قديمة يلزم تعدد القدماء والاقبلزم نفي الصفات والقول بالموت والجهل والهمز وغير ذلك من صفات النفس وزعم انه

ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة بلفظ الاخبار) أي صرف الشافعي الاستثناء إلى الكل في آية القذف قطع الشافعي قوله تعالى ولا تقبلوا عن قوله فاجلدوهم ٣٠٤ حتى لم يجعل رد الشهادة من تمام الحد وجعل أولئك هم الفاسقون عطفًا على قوله ولا

المطلوب إلى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثيرها الكلام وهي آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هي فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعي في الأحكام على أنه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع أن كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفًا على جملة ولا تقبلوا مع أنها جملة اسمية أخبارية ظاهرها الاستثناء بيان لحال القاذفين وجر عنهم غير سالحة أن يكون جزاء للقذف وتتميمًا للحد ولا تقبلوا فعليه طليعية مع موقفة جزاء للقذف ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المهدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك نعلق الاستثناء بالأخيرين وقطع لا تقبلوا عن جلدوا إذ لو كان عطفًا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الأصل عنده من صرف الاستثناء إلى الكل وفيه بحث إذ لا نزاع لاحد في أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا إلا أن الشافعي لم يجعله من تمام الحد بناء على أنه لا يناسب الحد لأن الحد فعل يلزم على الإمام إقامة لحرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لأنه حق العبد ولهذا أسقطه بعض المفسرين وصرف الاستثناء إلى الكل عنده ليس بقطعي بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع أن المستثنى هو الذين نابوا أو أسلموا أو من جملة الإصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصير صرف الاستثناء إلى الكل (قوله ثم أولئك هم الفاسقون جملة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي إزالة لما عسى يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تدرى بالشبهات مع أن القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني أنهم الفاسقون من غير العفة من غير فائدة حين تجوزوا عن إقامة أربعة شهود فلماذا استهفوا العقوبة ولا يجوز أن يكون في معرض التعليل رد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل

الثانية عن الأولى بالاضراب عنها فلا خيرة والافلح جميع (قوله لأن الحد فعل الخ) رد عليه يمنع كون الحد ذلك بل هو عقوبة مقدرة وحق الله تعالى كاذ كرفي الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وإن لم يصلح لأن يكون حدًا لعدم التقدير فيه يصلح لأن يكون نعمة مكملًا باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة إذ كرم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول الشهادة ولو سلم أن الحد ما ذكره فالمراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل ردها والتصريح بعدم قبولها ولو أخرت بوجوبه إلا ثم (قوله لأنه حق العبد) أي لأن فيه حق العبد والافلح جميع اجتماع فيه - حق الله تعالى غالب كما تقر في موضعه وانما لم يتعرض لثبوت حق الله تعالى فيه لأن الغرض بيان جهة عدم إسقاط الحد والمؤثر فيه - حق العبد فلا مدخل لحق الله تعالى في التأثير (قوله الذين نابوا أو أسلموا الخ) فيه بحث إذ يلزم على هذا توقف قبول الشهادة عندهم على الاستحلال أيضا وليس كذلك وقد بعترض أيضا بان تكذيب القاذف نفسه عندهم فذقه يزبل من عرض المقذوف ما كان أنبته من الناس فلا نسلم أن الإصلاح يتوقف على الاستحلال بل الاستحلال من جملة الإصلاح ويحاج بان ليس في كلام الشارح ما يشعر بتوقف

الأولى في الاضراب عنها فلا خيرة والافلح جميع قال (واستدل من مذهب الشافعي في الأحكام) أقول لما كان ظاهر قول المصنف في آية القذف قطع الشافعي قوله مشعر بأنه مخرج في تفسير الآية الكريمة بذلك دفعه بأنه ليس كذلك بل دفع الاستدلال على ذلك بما ذهب إليه في أحكامه الواقعة فيما يتعلق بحد القذف كما يدل عليه قوله الآتي ووجه الاستدلال أنه قبل شهادة المهدود الخ قال (وفي بحث إذ لا نزاع لاحد في أن قوله تعالى ولا تقبلوا إلى قوله لأن الحد فعل يلزم الخ) أقول جوابه أن الحد ليس ما ذكره بل هو عقوبة

تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفًا إلى قوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك لا إلى قوله فاجلدوا حتى أن الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجملة المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الإوابين جزاء لأنهما أخرجنا بلفظ الطلب مفوضين إلى الأئمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لأنما يطريق الاخبار والاستثناء مصروفًا إلى أولئك

لا تخلف من ذلك إلا باثبات الحال فإنه ليس بوجود فلا يلزم تعدد القسما ولا يعدوم فلا يلزم في الصفات بالكلية ثم احتس من ذلك أبو بكر الباقلاني ونبيه أبو المعالي الجويني من الأشعرية وتشابه في خلق أفعال العباد في التفصيل طول إلا أن أبا المعالي رجح عن القول به آخرًا ونقاه وهو حقيق بذلك ثم تنزل المصنف عليه في تحقيق مسألة الجبر والاختيار وهو كإزاء ومذهب أهل الحق متعال عن وقوع الحاجة إلى أمثال ذلك الصاصح (قوله فيلزم ما الخ) كلام لا يحصل له وما قبل في توجيهه أن تلك الموجودات إن انتهت إلى الواجب كانت قد بدعة فيلزم قدم زيد

بعد الجبر والاختيار وهو كإزاء ومذهب أهل الحق متعال عن وقوع الحاجة إلى أمثال ذلك الصاصح (قوله فيلزم ما الخ) كلام لا يحصل له وما قبل في توجيهه أن تلك الموجودات إن انتهت إلى الواجب كانت قد بدعة فيلزم قدم زيد

(ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقدمي) أي في فصل مفهوم الخالفة (والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعثت منك هذا العبد بالانصاف العبد أنه يقع البيع على النصف بالف) لان الاستثناء نكلم بالباقي فكانه قال بعث نصف العبد بالف (ولو قال على ان لي نصفه يقع على النصف بمائة فكانه يدخل في البيع لقاعدة تقسيم

اشتم ثم يخرج ولا يفسد هذا الشرط لانه يبيع شئ من شئين **فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبث هنا في تعريفه وجوازه ومحلّه وشرطه والنسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا بخلاف حكمه**

بعد التوبة لزوال العلة لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل رجايد كوالفاء كذا قبل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لا بتحقيق العقوبة فان قبل الواو مجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم فلنا فليكن كذلك اذا جعلنا هاهنا في معرض العلة لد الشهادة مع انه اقرب (قوله) ومن أقسام بيان التغيير الشرط) امانه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها واما انه بيان فلان الكلام كان محتمل عدم الايجاب في المحل بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى الى انه بيان تبديل لان مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وأن يكون علة للحكم بنفسه فبما الشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا يوجب العتق بل يبين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من أن يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فيتم الاسلام ان كلامهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبيح موجبها في المحل ولا في المآل والتعليق يمنع انعقاد في المحل لا في المآل (قوله ولا يفسد) أي البيع الواقع بقوله بعث هذا العبد منك بالف على ان لي نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ما سبق من أن كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق في ليس بعبا بالشرط بل هو يبيع شئ من شئين أي أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فأنه يوزع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس اظلمت أي ازالته وانثقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه الى آخره ونسخت نقلت من موضع الى موضع آخر ومنه المنامضات في الموارد لا انتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا بخلاف حكمه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التصيب لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا بخلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه وينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة وتكرار الدليل يشمل الكتاب والسنة قولاً وفعلاً وغير ذلك

الحادث والالزم انتفاء الواجب يرد عليه استندراك قوله وهي مستندة الى الواجب وان عدم الانتهاء الى الواجب لا يستلزم انتفاءه وما قيل انها مستندة الى الواجب لاصالة التسلسل فيثبت ان لم يكن بعضها معدوماً في شئ من الازمنة لم قدم الحادث ضرورة دوام المعسول بدوام علقته التامة وان كان معدوماً فعدمه يكون لعدم شئ من علقته التامة وهو لم يجر الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب في شئ من الازمنة يرد عليه ان قدم الحادث لا يلزم على كونها موجودات ولا انتفاء الواجب بل الاول

الاصلاح على الاستحلال بل يكون الاستحلال من جهة الاصلاح (قوله النسخ في اللغة الازالة الخ) قيل الحق ان يقال انه لغة التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وهو اخلاف شئ بغيره فقد يعتبر في نفس الشئ فيعتبر عنه بالازالة كما في المثال الاول لان الشمس يخف اظلمت شيئا فشيئا وقد يعتبر في المحل ويعبر عنه بالنقل ومنه تنازع الارواح لانقالها في الاشباح والتعبير في القرآن بالتبديل أدل دليل على انه حقيقة لا سيما وقد نقله الثقات من مشايخها في كل من المعنيين الاخيرين مجاز باسم الملزوم ولا يلتفت الى انه حقيقة في الازالة المجاز في النقل باسم اللازم أو بالعكس باسم الملزوم أو مشترك (قول المصنف

مقدرة حقايقه كاذكر في الهداية وغيرها وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح لان يكون حد العدم التقدير فيه يصلح ان يكون نفع العدم ومكملها باعتبار استلزامه معنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتالم من ضرب كإتالم عدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ما ذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ايس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها وهذا هو طوبى به الآية قال (المصنف

(٣٩ - تلويح ثاني) على كونها قدسية والثاني على عدم بعضها المستلزم عدم الواجب على ذلك التقدير لو وضع على ان المفروض كان مجرد الحادث في جملة ما يتوقف عليه فلامعنى لقول بلزوم قدم الحادث الذي يلزم على كونها قدسية غير معدومة في شئ من الازمنة (قوله لان هذه القضية ثابتة الخ) ثبوتها لا يوجب عدم دخول المعدوم في العلة التامة لا محالة وانما اللازم منها

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني بيانا لمحض المدة الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه أسلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثاني يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه تعالى لان المقنول ميت باجله وفي حقه تبديل وهو

وخرج ما يكون بطريق الانسواء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعاقب بالاسكام على أن يكون صفة للدليل بمعنى المصدر من المبنى للفاعل وهو التامضية لامن المبنى للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى النامخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان تابعا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ما ثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتعققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فابا ما كان لا يرفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعاقب بالمستقبل بمعنى انه لولا التامخ لكان في عقولنا ظن التعاقب في المستقبل فبالتامخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله ولما كان الشارع) يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارفع بقاء ما كان الاصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس في اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل وانما النزاع في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على نوقيت بل جار على الاطلاق الذي يفهم منه التأيد ولهذا كان تفصي الخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه السلام لامطلة يفهم منه التأيد ولا خفاء

وعند بعضهم عقلا وقد أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع شريعة محمد عليه السلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشر اشرية محمد عليه السلام وأوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول مؤقتا لا يسمى الثاني نامخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما نسخ من آية الآية

خلاف لليهود) يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر (قوله وكذا نسخ التلاوة الخ) اعترض عليه بان معنى نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمة القران والمس للجنب والحائض ونحو ذلك فلا وجه للاعتراضه وقد ينكف في الجواب بان المقصود تعريف النسخ بمعنى التامضية المتعلقة بالاسكام ظاهرا بلانا وبلا والتلاوة نفسها ليست بحكم وصرف نسخها الى نسخ الاحكام المتعلقة بها تأويل (قوله واليه ذهب من قال هو الخطاب) قيل من عرف النسخ بالخطاب أراد تعريف ما به النسخ وأما جعل الخطاب نامخا فلا وجه له بل هو دليل النسخ كما أن الخطاب الاول ليس بموجب الحكم بل دليل له والموجب هو الشارع (قوله بل زوال ما يظن الخ) فيه بحث اذ يلزم على هذا أن يجوز نسخ الكتاب بالسنة النابتة بالا حدلان المنسوخ ظني كالنامخ (قوله فيه بحث لان النزاع الخ) قد يجاب عنه بأنه لا يفهم من كلام المصنف ان النزاع في اطلاق لفظ النسخ بل مراده انه لا محال لان يكون مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقوع وقت ورود الشريعة المتأخرة اذ لو كان كذلك لما كان نسخا ولا يمنع اطلاق النسخ عليه شرطا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا وبالجملة استدلال المصنف بالآية على جواز وقوع لفظ النسخ لاعلى اطلاق النسخ لان معناها ان الآية التي

عدم توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع ما يحتاج اليه على عدم ثبوتها وبن هذا من ذلك لا يقال بل يلزم لما يذكره المصنف من انه اما ان يكون هو العدم

خلاف لليهود) أقول يعني غير العيسوية منهم صرح به المحقق في شرح المختصر قال (وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ الخ) أقول يعني ان نسخ التلاوة سواء كان بمعنى منسوخيتها أو بمعنى نامخيتها انما يقتضيه دليل للتلاوة خارج عن التعريف أما الاول فلان المقصود تعريف النسخ بمعنى التامضية فكيف يصح أن يتناول نسخ التلاوة بمعنى منسوخيتها وأما الثاني فلان المقصود تعريف

السابق على الوجود أو اعدام الطارئ وعلى التقديرين يلزم قدم الحادث لان الاول أزلي يوجب تحقق علمه التام في الازل والثاني لا يكون الا بزوال موجود مستند الى الواجب بالذات أو بواسطة موجودات فيلزم أن يكون قد جامع استلزام زواله انتفاء الواجب لا ناقول يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث حوادث غير متناهية مستندة الى الواجب على التعاقب في الوجود يكون كل سابق منها مستمرا للاحقه باعتبار وجوده وعدمه الطارئ وينعدم كل منها

(أما النقل في التوراة ثمسكوا بالسبب مادامت السموات والارض وادها وانفسه فوازار يدعون النقل عن موسى عليه السلام أن
 لانسح شريعته قلنا هذا الدعوى غير صحيحة لوجود التصريف وأما العقل فلأنه يجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيكون حسنا
 وقبها ولأنه يجب البدء بالجهل بالعواقب ولنا أن حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزاء أي حوا له عليه السلام لم
 يذكره أحد ثم نسخ في غير شريعته ولأن الامر للوجوب للبقاء وانما هو

بالاستصحاب فلا يقع التعارض
 بين الدليلين بل الدليل
 الثاني بيان لمدة الحكم
 الاول السني لم تكن
 معلومة لنا وقولهم بان
 البقاء بالاستصحاب مع
 ان الاستصحاب ليس
 بحجة عندهم مشكل
 لانه يلزم أن لا يكون نص
 ما في زمن النبي عليه
 السلام حجة الا في وقت
 نزوله فاما بعده فلا
 والجواب عن هذا انما
 بال التزام الاحتجاج بمثل
 هذا الاستصحاب أي في

في ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الاية لا ينافي ذلك بل الجواب اننا لانسخ بل بشاره موسى وعيسى عليهما
 السلام بشريع النبي عليه السلام وايحايهما الرجوع اليه بقضيان توقيت احكام التوراة والانجيل
 لا حتم ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا أو مقسورا أو مبدلا لبعض دون بعض فمن أين يلزم
 التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأيد بقصد بلها يكون نصا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس
 والوصية للوالدين كان مطلقا فرغ (قوله أما النقل) القائلون بطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام
 نقلت كما يكتبهم وقول نبيهم وادعوا في كل منهما انه متواتر أما الكتاب فماتوا انه في التوراة
 تمسكوا بالسبب أي العبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا فائل بالفضل بين السبب
 وغيره وأما قول النبي عليه السلام فماتوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم
 القيامة وفي لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والثبوت على كتابهم لم يقع فيه من التعريف
 واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق في زمن نبيهم نص من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا
 أو خبر تأيد شريعة موسى عليه السلام مما افتراه ابن الروندي ليعارض به دعوى الرسالة من بيننا عليه
 السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرمه على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون
 بطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يجب كون الشيء مأمورا به ومنها عنه فيلزم حسنه وقبسه

كل صورة علم انه لم يغير وانما
 بان النص يدل على
 شريعة موجبه قطعاً
 الى زمان نزول النسخ
 فيهذا يشدق التعارض
 المذكور اعلم ان نفي
 الاسلام اوجب عن
 قوله سم انه يوجد
 كون الشيء مأمورا به
 ومنها عنه بقوله ان
 الامر للوجوب للبقاء
 وانما البقاء بالاستصحاب
 فلا يلزم كون الشيء
 مأمورا به ومنها عنه
 في حالة واحدة وفي هذا
 الجواب نظروها وانما

نفسها أن تجبر منها لا أن تحرمها وهذا يقتضي جواز نسخها بالجواز النسخ لا باطلاق لفظ النسخ (قوله
 بل الجواب الخ) قيل هذا الجواب غير موجه لان كلام المنكرين للنسخ على شرائع موسى وعيسى
 عليهما السلام بطريق المنع لا بطريق الاستدلال فانه لا يلزم من عدم النسخ في صورة عدم جواز
 النسخ أصلا حتى يستدل بعدم وقوع النسخ في المبعوث عنه على عدم جواز النسخ بل كلامهم انما يتوجه
 على من يدعي وقوع النسخ في شريعة موسى وعيسى عليهما السلام بطريق المنع بانه لم لا يجوز أن تكون
 شرائعهم مؤقتة ببعث النبي عليه الصلاة والسلام حيث بشروا بوروده عليه السلام بقوله لانسخ ان
 بشارتها الخ منع على المنع فغير موجه (قوله بل هي مطلقة يفهم منها التأيد) قيل لانسخ ان الاطلاق
 يفهم منه التأيد بل هو الاصل حتى يدل دليل على خلافه اذ التأيد لا يفهم الا من لم يبدل عليه وعند
 ذلك يكون محكما فمن أين يتصور نسخه وانما خبر بان المدعي فهم التأيد من الاطلاق وكفى في ذلك كونه
 أصلا فيه نعم اذا وجد لفظ يدل على التأيد يكون هو منطوقا (قوله وهو منع التواتر) دليل اليهود
 لعنهم الله ولو سلم التواتر لا يدل على مدعاهم وهو عدم جواز النسخ أصلا اذ عدم النسخ في سورة لا يستلزم

النسخ المتعلق بالاحكام والتلاوة ليست بحكم وفيه بحث لان معنى نسخ التلاوة كما سيأتي نسخ الاحكام
 المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة وحرمه القراءة والمس الجنب والحائض ونحو ذلك قال الشارح في
 حواشي شرح المختصر اعلم ان شيئا من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا أن يقال انه عبارة عن نسخ
 الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز في الصلاة وحرمه القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك قال

كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عندهم انما فيلزم أن لا يكون نص ما في زمن حياة النبي عليه السلام حجة الا في حالة
 نزوله ولا يكون حجة بعدها وهذا قول باطل وانما عقيدتنا بنسب النبي عليه السلام لان بقاءه عليه السلام ارفع احتمال النسخ وبقي
 الشرائع التي قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة

بانعدام علمه النامة من غير لزوم انقضاء الواجب لا امتناع بقائها كما قيل فانه مسقط فان عدم استقرار الحركة من قضية هيلة

وقد حذر بياني عن هذا النظر جوابان أحدهما أن نلتزم أن مثل هذا الاستصحاب جهة أي كل استصحاب يكون فيه علم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السلام حكم فتبونه بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم أنه لم ينزل مقيرا ذلوا نزل ابن النبي عليه السلام فلما لم يبين علم أنه لم ينزل مثل هذا الاستصحاب يكون جهة وثانيهما أننا نقول إن البقاء بالاستصحاب بل بالنص بدل على شرعية موجبه قطعنا الى زمان نزول النسخ وهم ذان يدفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مأمورا به ومنها عنة في زمان واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول النسخ فاذا نزل النسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ما ذكر في أول الفصل أنه لما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الخ فلا يحتاج لدفع التعارض المذكور الى أن نقول إن البقاء بالاستصحاب (وفي هذا حكمه بالغه) وهو كالاجاب ثم الامانة

لذاته وهو ممنوع الثاني ان النسخ لا يجوز أن يكون بدون مصلحة لا امتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة غفيت أولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى الى الاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف استدلالا على ثبوت النسخ بما يتنص جهة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة في زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى أنه لا يدفع القول بتأيد شرعية موسى عليه السلام بدليل نقل لا يقال الاحكام المذكورة كانت بائنة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعهما لا يكون نسخا ولو سلم كانت في حق امة مخصوصة أو كانت مؤقتة الى ظهور شرعية لا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمل التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعاب به والاباحة الاصلية عندنا بالشرعية لان الناس لم يتركوا سدى في زمان من الازمنة فرفعهما يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليلي القائمين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشارنا اننا الى بطلان دليلهم الاول بأنه لا يمنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بسبب تبدل الازمان والاحوال والانتصاف على ما سبق في مسألة الحسن والفتح (قوله وقد حذر بياني) لقائل أن يقول الاعتراض انما هو على نفي الاسلام

أوجبت لذلك لا من ذاتها فان هذا العدم الخاص لو كان مقتضى ذات الحركة لدام بدوام الذات فلم يصفق وجود الحركة أصلا فتكون الطبيعة قد عتقت مستندة الى العلة السدعية والافراد حادثنة على التعاقب متجددة والتشكيك في وجود الطبيعة ساقط وهو قد حقق في محله وبين بيانا شافيا لامرية فيسه والتعقيب ان من ذهب الى ربط الحادث بالقديم بواسطة حوادث غير متناهية استدلل عليه بان الحادث البسوي المتجدد الوجود مثلا لا مكانه ليس وجوده الا

عدم جواره أصلا وهذا في غاية الظهور (قوله لكن لا يخفى الخ) قد يقال الدليل انما يدل على ان أصل النسخ جائز وجهة على من ينكر ذلك مع قطع النظر عن شرعية ما مستدل به كما ذكر من الدليل العقلي فانه يفتى أصله بدليل نقلي انما قال بدليل نقلي لانه يدفع القول بتأيد شرعيته بدليل عقلي كما لا يخفى (قوله والاباحة الاصلية عندنا بالشرعية الخ) فيه بحث أما أولا فلما مر في مباحث المطلق وسياقنا أيضا ان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا وأما ثانيا فلان تقييد الحكم بالشرعي مستدرك فالاولى أن يجاب عن الاعتراض بان سكوت الانبياء عند مشاهدتها شرعية منهم فكانت أحكامها أحكاما شرعية على انه قد جاء في النور ان الله تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج ذاته من نفسه فلا يكون هذا من قبيل الاباحة الاصلية في شيء كذا قل القائل (قوله فيلزم البداء) البداء عبارة عن الظهور بعد الحقاء (لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأيد شرعية موسى الخ) أقول يمكن أن يدفع ذلك القول أيضا لعدم

من اقتضاء علمه التامة وتحقق جميع ما لا بد له منه فهو اما أن يكون حاصل في الازل أو لا وعلى الاول يلزم وهو قدم الحادث بمعنى لزوم وجوده والثبات على حالة واحدة لا امتناع تخلف المعلول عن المقتضى التام وهو خلاف المفروض وعلى الثاني وجود الحادث فيما لا يزال اما أن يكون من غير حدوث أمر آخر فيلزم وجود الممكن بدون تمام علمه وهو محال لا امتناع وجود الشيء بدون وجوده وتتمام علمه واما أن يكون موقفا على أمر آخر مشروطا بحدوثه فننقل الكلام ونجده الى سبب حدوثه وهلم جرا الى حد ونهاية وليس المقصود من هذا الدليل الاثبات حوادث متعاقبة الوجود ثابتة التجرد وتجددة الثبوت لا الى نهاية ثم لما تم الدليل على اثبات الطبيعة المستمرة وحفظها بتعاقب الجزئيات المنبذة لا الى نهاية وجب أن يكون هذا التجرد منتهيا الى ما يجب فيه التجرد والتعاقب لذاته بمعنى انه من الاعراض الاوليه له وهو الحركة السني لذاته وحقيقته انقوت وتلق لا محالة ففي هذه الحوادث أمران الاول التعاقب المتماذي لا الى نهاية الموجب لاستفالة اجتماع القبيل والبعث والثاني اختصاص كل منها بما يخصه من كم وكيف واعتبار ونسبة فلا بد من زمان دائم

وأبضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين وأما محله فاهل علم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالأحكام العقلية مثل وحدانية الله وأمثالها (وما يجري مجراها كالأحكام الحسية والأخبارات عن الأمور الماضية أو الحاضرة أو المستقبلية نحو عهد الملائكة) وأما ان يحتمل كالأحكام الشرعية ثم هذا اما ان لم يقه تأييد ناصا كقوله تعالى وجعل الذين اتبعوك الآية وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة أو دلالة كالشرايع التي قبض عليها النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين أو توقيت (عطف على قوله) (تأيد في قوله) اما ان لم يقه تأييد) فان النسخ قبل تمام الوقت بدأ ويكون الحكم مطلقا عن ما أي عن ٣٠٩ التأيد والتوقيت (فالذي يجري

فيه النسخ هذا فقط وأما شرطه فالتمكن من الاعتقاد كالحاجة الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل قبل حصوله يكون بداء ولتأنيده عليه السلام أمر ليسلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل وذلك لا يمكن أن يكون المقصود الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعمل جميعا (وهنا) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد والعمل جميعا (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قرينة مقصودة كما في المشابهة وهو) أي الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان العمل يمكن أن يسقط بعد ذلك كالقرار والصلاة والصوم وغيرها

وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا فتكونه حجة في سورة ما يكون رجوعا عن مذهبه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب فالقول بان البقاء ليس بالاستصحاب يكون دفعا لكلامه لا توجيهه (قوله وأما محله) أي محل النسخ حكم شرعي فرعي لم يقه تأييد ولا توقيت فخرج الاحكام العقلية والحسية والأخبار عن الأمور الماضية أو الواقعة في الحال أو الاستقبال مما يؤدى نحوه الى كذب أو جهل بخلاف الأخبار عن حل الشيء أو حرمة مثل هذا حلال وذالك حرام والمراد بالتأيد درام الحكم مادامت دار التكليف وهذا كان التقييد بقوله الى يوم القيامة تأييد الاتوقيت فان قيل قد نستعمل سبغ التأيد في المكث الطويل فيجوز أن يلقى الحكم تأييد يفهم منه الدوام ويكون مراد الله تعالى طول الزمان فيجوز دليل بين انتهاءه فيكون نكضا في حقا فلتأنيده حقيقة التأيد والدوام واستمرار جميع الأزمنة وإرادة البعض مجاز لا مبالغ به بدون القرينة وبعد الدلالة على ثبوت الحكم في جميع الأزمنة كان رفعه في بعض الأزمنة من باب البسداء وهو على الله تعالى محال هذا اذا كان التأيد قيد الحكم كالوجوب مثلا أما اذا كان قيد الواجب مثل الصوم وأبداء فالجهد وعلى انه يجوز نسخه اذا لا يزيد في

من قولهم بداهم الامر القسلي اذا ظهر بعد خفائه وقوله تعالى وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبداهم سياآت ما كسبوا أي ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (قوله وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا) قيل الاطلاق ممنوع فانه اغما يتبع حجة اذ لم يعلم عدم المغير (قال المصنف) وأبضا يمكن حسن الشيء وقبحه في زمانين) وفيه بحث اذ لو لم يكن في زمان ورود النسخ حسن كان الرفع بما ليس محققا ورفع المعدوم محال وأما اعتراض الفآ في بان اجتماعها على مذهب من يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل كما هو المختار اغما هو في زمان لجوابه ان المجتمع فيه الفعلان المأمور به والمنهى عنه لا الحسن والقيح كذا في فصول البدائع فليستأمل (قوله مثل هذا حلال وهذا حرام) فانه يجوز نسخ مثل هذا الخبر لانه في المعنى انشاوي حكم فيقبل النسخ كسائر الاحكام (قوله قيد الحكم كالوجوب مثلا) أما اذا كان التأيد قيد الحكم ناصحا للصوم واجب مستمرا بدأ فلا يجوز النسخ أيضا اتفاقا أما اذا كان قيده ظاهرا محتملا للصوم رمضان يجب بداهة فان الفعل أصل في العمل والمختار في التنازع اعمال الثاني ويحتمل ظاهرا للصوم فعند الجمهور يجوز النسخ ويحمل على خلاف الظاهر من اعمال الأبعد وقيل على التجوز بالأبدية عن المكث الطويل وفيه ان هذا التجوز يجوز في يجب أبدا أيضا وعند البعض (لا) قوله فالجمهور على انه يجوز نسخه (خلافا للخصاص وعلم الهدى والقاضي أبي زيد ومن تبعهم) قيل

القائل بالفصل بين تأييد دين مومي ونكاح الاحكام قال (أما اذا كان قيد الواجب مثل الصوم فالجمهور الخ) أقول المتبادر من هذه العبارة أن يكون الحتمية من الجمهور في هذه المسئلة وليس كذلك لما قال

وحرر حامل له ومحرك قيمه حتى يتصور التجسد والتعاقب واستعدادات متفاوتة بها يحصل الترتب واشتواب وحمل يقوم به أشخاص الصور باعتبار جزئيات الاستعداد ولا يجوز حدوثه والالزم تسلسل المواد فهناك حركات ثلاثة مستمرة يفرض في كل منها أجزاء جزئية الاولى حركة النفس الفلكية في الارادات والناطقة حركة الجرم في الاوضاع على التناهي في العلية بحسب أجزائها المفروضة والثالثة حركة المادة العنصرية في الاستعدادات فتكون الكلية من السلسلة الارادة الجزئية على الوضع الجزئي وهو

(فدفع ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أي من قبيل النسخ قبل الفعل عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاختلاف لا يكون نصفا) لان الاختلاف ٣١٠ لا يكون الامع تقرير الاصل على ما كان (واما أمر بدفع الولد ابتلاء على القولين

القولين فان قبيل الامر بالقدام مرم الاصل فيكون نصفا) هذا اشكال على مذهب من يقول ان دفع ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ (قلنا لما قام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية واما النسخ فهو اما الكتاب والسنة

لارادة أخرى جزئية وسرعة استعدادية جزئية وهكذا الطبيعة الاولى تكون علة لوجود الطبيعة الكلية من الثانية وينعكس الامر في البقاء والطبيعة الكلية كما انها ببقاء الاولى كذلك تكون سببا لوجود الثالثة وبقائها واما جزئيات الحركة الواحدة فكل سابق من أجزائه سبب لوجوده اللاحق بحسب وجوده وعدمه اللاحق وبالجملة ان الارادة لكون الجسم في حله ما من المسافة توجد ثم يوجد وصول الجسم اليه ومع وصوله الى الحد الذي يريد ينصرف تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول سببا لوجود

الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غدا على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قبيل التأييد يقيد الدوام والنسخ بنفسه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد وعدم ابدية التكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجد جحد التكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غدا ثم يذبح قبله وذلك كما يكلف بصوم غد ثم يموت قبل غد فلا يوجد جحد التكليف وتحققه ان قوله صم ابدأ يدل على ان صوم كل شهر من شهور رمضان الى الابد واجب في الجملة من غير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره منافاه له وذلك كما يقول صم كل رمضان جيع الرضانات داخلة في هذا الخطاب واذامات انقطع الوجوب قطعا ولم يكن تقييد التعلق الوجوب بشئ من الرضانات وتناول الخطابات له والحاصل انه يجوز ان يكون زمان الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من قبيل الاخبار فكيف جعله من أمثلة الاحكام الشرعية قلت من جهة انه حكمه بوجوب تقدم المؤمن على الكافر في باب الشرف والكرامة كاشهادة ونحوها (قوله فدفع ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى ان ابراهيم عليه السلام أمر بدفع الولد ثم

انظر من العبارة ان يكون المنقبة من الجمهور وليس كذلك لما قال صاحب الجمع في البدايع اذ قيد المأمور به بالتأييد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور (قوله قلنا لا منافاة الخ) لا يقال تقييد الفعل بالابدية لان حيث هو بل من حيث كلفه فيلزم ابدية التكليف به فاذا انتفت ابدية التكليف بالنسخ انتفت ابديته لانا نقول ان اريد بالبدية تقييد التكليف بها وليس يلزم ولن يلزم فلزم وان اريد اعتبارها في الفعل وقت التكليف فسلم ولا يقتضي تقييد التكليف بهذا واعتراض أيضا بان ايجاب حكم شرعي زائد على أصل معنى الفعل فيجب أن يصرف قيد التأيد اليه ويتبعه تأيد الفعل والقياس على قوائمه صم غدا قياس مع الفارق لانه مبني على أصل آخر وهو ان النسخ قبل التمكّن من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأيد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه وأما القياس على التكليف بصوم غد ثم الموت قبله فهو أيضا مدفوع بان التكليف فيه مقيد بعدم الموت فعلا فلا رفع فيه كما صرح به في شرح المختصر والجواب ان الكلام فيما اذا كان التأيد قيد الفعل وقد يكون الكلام نصافي ذلك كما في قولنا يجب عليك الصوم الابدى واما تجوز النسخ باعتباره قيد الفعل فيما اذا احتل الامر على ما امر فلان الاصل الجواز وعدمه يحتاج الى برهان ولا برهان مع الاحتمال ولو مرجوحا في نفسه بحث وهو ان النسخ اذا ورد على وجوب الصوم المدايم يستلزم عدمه وامه لانه اذا لم يجب جازر كه فلم يقدم فبين دوام الصوم ونسخ وجوبه منافاة يقتضي كمال لازم لمزومه فيكون مبطالا لخصوص التأيد كذا بيد الوجوب بعينه وأيضا عدم الجواز في نحو الصوم واجب مستمر ابدأ ان كان لكونه خبرا مؤدبا الى الكذب فكذا الصوم المستمر المؤبد في رمضان واجب وان كان باعتبار كونه حكما واجبا فالاجاب المؤبد للصوم

صاحب الجمع في البدايع اذ قيد المأمور به بالتأييد لا يجوز نسخه خلافا للجمهور ولو كان التأيد سلبيا من مدة بقاء الوجوب نصا لم يقبل النسخ وفاقا لانه حكم مقيد بالتأييد فكأن نصا على عدم انتهائه بمدة والنسخ بيان انتهائه فيتناقض قال (قلنا لا منافاة بين ايجاب فعل مقيد بالابد الخ) أقول فيه بحث لان المناقاة بينهما ظاهرة لان صوموا ابدأ مثلا لا يدل على ايجاب فعل مقيد بالابد بل على ابدية ايجاب الفعل لان ايجاب حكم شرعي زائد على أصل معنى الفعل بل هو المعنى في نظر الشارع ولهذا كان الامر حقيقة شرعية في ايجاب اتفاقا فاذا قال الشارع صوموا ابدأ يجب أن يتوجه قيد التأيد الى ايجاب ويتبعه

ارادة متجددة مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصول متاخره ودها فيستمر الارادة والحركة وهذا معنى قولهم ان الحركة من حيث طبيعتها المستمرة صدرت عن الواجب ومن حيث جزئياتها المتجددة

تكون مبدأ صدور الحوادث فيصان الذي ربط الامور الثابتة بالامور النابتة والامور المتعددة بالامور المتعددة ووجود الاولى وجود الهسي قبل الكثرة غير موهون بالزمان والاستعداد ووجود الثانية

المواد وأورد عليه بأنه لم لا يجوز أن يكون عدم وجوده في الازل لا امتناع وجوده فيه مع تحقق جميع ما لا بد منه لان أزلية الامكان لا تستلزم امكان الازلية والتكلف المحال هو عن مقتضى العلة ولا نسلم ان مقتضاها وجوده في الازل وهو عبارة عن حالة بسيطة ثابتة بل مقتضاها وجوده في وقت معين ولا يخفى على من هذا الاراد عدم الجدوى فان العلة لما كانت قديمة ثابتة لا يتصور ان يكون معلولها متجددا حادثا في حالة دون حالة بل يجب ان يكون دائم الوجود مستمرا الثبوت على حالة واحدة على انه لا يمكن ان يكون علة الحوادث الزماني أزلية لتوقفه على ورود الوقت وتحقق حد دون حد وأورد أيضا بأنه لم لا يجوز ان يكون متمم علة هو اعادة الواجب قد تعلقت في الازل بوجوده فيما الازل في وقته المعين فيكون مقتضى العلة هو هذا الوجود فلا يلزم التكلف عن مقتضاها وجوده في وقته هذا

نصح بورود الفداء بذبح الشاة أما الاول فلقوله تعالى حكاية بآيت افعلم ما مؤمرا فانه يدل على ان الذبح كان ما موراه وبقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتج الى الفداء لانه قد أتى بما أو اذ لم يكن الذبح مأمورا به لا منتهى شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدمه على الترويع وامر المراد المسدية على خلق الولد وتله للعبيد وأما الثاني فلا بد له ولم يذبح لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روى انه ذبح وكان كما قطع شيئا بلنهم عقيب القطع فلنا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكين من الفعل كفي نسخ الصلاة ليلة المعراج لقطع بانه تمكين من الذبح وانما امتنع المانع من الخارج وأما كونه قبل الفعل والنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان بقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينقطع على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز ان يذبح قبل ان يعضى من وقت اتصال الامر به ما يسع الفعل المأمور به والحاصل انه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل

كلا يجب للصوم المؤبد في ان نسخه بدها فالفرق فيحكم والتحقيق ان سد المسئلة هو ان اجتماع الحسن والقبح في زمان واحد ان لم يمتنع لا منتهى لازم والافلا فنسخ الوجوب المؤبد يستلزمه ولو في بعض زمينة الابد واما نسخ وجوب الفعل المؤبد فلا احتمال ان يكون زمان الوجوب غير زمان الفعل فينتصف بالقبح في غير زمانه كفي صم غدا ثم نسخ قبله فليتنا مل (قوله فلقوله تعالى حكاية بآيت افعلم ما مؤمرا) قبل عليه صبغة ما مؤمرا مضارع فلا يجوز ان يصرف الى ما مضى من رؤى في المنام والاقبيل افعلم ما أمرت فيصير ان يصرف الى ما يتحقق من الامر في المستقبل فكانه قبل افعلم ما يتحقق من الامر فيه وأجيب بان المضارع قد يراد به الماضي بالتقريب كقوله تعالى والله الذي أرسل الرياح فتثير مصابا ويجب ههنا الحال عليه ضرورة اقدام ابراهيم عليه السلام على الذبح كما هو المشهور وذلك مما يحرم بدون الامر به (قوله ولو كان المأمور به مقدمات الذبح الخ) وأما قوله تعالى قد صدقت فيصمحل ان يكون معناه انك صدقت الرؤى باوجده على ظاهره وان كان موطن الرؤى يقتضى التعبير كذا قاله الفأ في هذا على تقدير ان يكون الابدال لصدوا لافعناء قد صدقت ما أمرت به بالانبان ببدله كالتبعم (قوله فلانه لم يذبح لكان تركه معصية) منع الملازمة لجواز ان يكون الوجوب موسعا فلا يعصى بالتأخير واجيب بانه لو كان موسعا لكان الوجوب متعلقا بالمستقبل لان الامر بان عليه قطعاً فاذا نسخ عنه فقد نسخ تعلق الوجوب بالمستقبل فانه لو كان موسعا لآخر الفعل فلم يقدم على الذبح بزوبع الولد عادة امارجا ان يذبح عنه أوجاه ان يموت فيسقط عنه ورود منع عدم التأخير اذ كونه في اول اوقات الامكان غير معلوم (قوله لما روى انه ذبح الخ) قبل على هذا التوجيه ينبغي ان يكون المسئلة في التذبح بذبح الولد ان يفعل بالولد ما فعل بالبعيل عليه السلام وليس كذلك (قوله ثم لا يخفى ان هذا النسخ الخ) اعترض على المصنف بان هذا ليس من قبيل المتنازع فيه وأجيب عنه بمنع امكان الذبح قبل النسخ بناء على ان اسباب الذبح لم تنحصر بعد أو وجد المانع والا كان ماسبا بتركه مع التمكين واحصا الاسباب مع انتفاء

تأيد الفعل وأما الجواب عن قوله كما يقال صم غدا ثم يذبح قبله وقوله كما يكلف الصوم غدا ثم يموت قبل غدا فهوان كلاهما قياس مع الفارق أما الاول فهو انه مبني على أصل سبأني بيانه وهو ان النسخ قبل التمكين من الفعل جائز عندنا وهو لا يستلزم جواز رفع التأيد المستلزم للبداء بخلاف ما نحن فيه وأما الثاني فهو

قلت لما توقف على صرف الزمان الى وقته المعين الذي اريد وجود الحوادث فيه لا يكون العلة التامة متضمنة في الازل ولئن كانت متضمنة لزم استناد المتجدد للحادث الى الثابت الدائم وهو محال والقول بان علة عدم جزء من الحركة لا يجوز ان تكون الحوادث السابق لا باعتبار

لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع وان كان بعده

وقال الشافعي رحمه الله بفساد الاخيرين لقوله تعالى مات بخير منها او مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة (والسنة دونه) أي دون الكتاب (وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي لقوله عليه السلام اذ روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى واذ روي لكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه فان خالفه فردوه (لانه ان نسخ الكتاب بالسنة بقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما رجعهم ان كان ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذب ربه فلا تصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا أي على جواز نسخ الكتاب بالسنة (بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين) أول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالعرف (بقوله عليه

يجوز أن ينسخ قبل أن يوفى شيء من جزئياته كالوفاة وهو هذه السنة وصوموا عند اتم قال قبل مجي وقت الحج والنفذ لا تحبوا ولا تصوموا وذهب بعضهم الى انه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان لانتها وانما هو اختلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفساد اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال قد شئت نفسي أي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد من نفعه لم يتنجح الى قيام شيء مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يصدق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكتبه استلزم حرمة الاصل أعني ذبح الولد ونحوه شيء بعد وجوبه بنسخ لا عمالة بخوابه انما لا نسلم كونه نهيا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزال التلويح بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها منسوخا للوجوب (قوله لا القياس) لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا المختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفه قلوبهم بالاجماع المتعدي في زمن أبي بكر وثبت حجب الام عن الثالث الى السادس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفه سقط لسقوط سببه لا للورود ودليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين بنتي على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكرنا في باب الاجماع ان نسخ الاجماع

امانع قال صاحب الكشاف سورة المسئلة على وجهين أحدهما ان رد النسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل صوموا ثم قيل قبل انفعار الصبح لا تصوموا والثاني ان رد النسخ بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل اذبح وذلك فيادراى أسبابه وقيل قبل احضار الكل لا يذبح وهذا مما يؤيد الجواب المذكور اذ الظاهر ان قصة ابراهيم عليه السلام من قبيل الثاني كما قالوا جوا الخ قيل التمثيل بجوار هذه السنة وصوموا عند اتم قيل بالوقت وليس مورد النسخ لانه بوجوب البداء كما ذكره المصنف قبيل هذا وفي كون هذين المثالين من قبيل الوقت المبحوث عنه نظير بدل عليه ما من من ان الوقت ليس محل النسخ ومثل صم غدا محمله (قوله وانما يلزم لو كان حكما شرعيا) كانه أراد به حكما شرعيا متجددا والافلاوجه لانكار كون التعريم حكما شرعيا (قوله لان شرطه التعدي) الى فرع لا نص فيه والمنسوخ ثابت بالنص أو بما فيه نص فلا يمكن النسخ بالقياس وقد يناقش فيه بانه لا يمنع أن يكون القياس ناسخا للقياس فليتنامل (قوله مختص بالاحكام) لا خفاء ان الاحكام المعللة بالعلل المنصوص عليها في حكم الاحكام المنصوص عليها التي ليس فيها نسخ فلا اختصاص الذي ذكره أيضا في النسبة الى الاحكام الثابتة بالاشارة ونحوها (قوله قد سقط نصيب المؤلفه) أي من مصارف الزكاة والمؤلفه قلوبهم قوم أسلموا وبنيتهم فيه ضعيفة فينال قلوبهم أو اشرفا يترقب باعطائهم ومراعاتهم اسلام نظرائهم وقيل اشرفا يستألفون على أن يسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس والصحيح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس الخمس الذي كان من خاص ماله (قوله مع دلالة النص) هو قوله تعالى وان كان له اخوة فلا اله الا الله (قوله لسقوط سببه) فيكون من قبيل انتها الشيء بانتهائها مدته كاتهام صوم رمضان بانتهائه قيل هذا الاصل بعارضة أصل آخر وهو قولهم نقاه ان التكاليف مفيدة لعدم الموت عقلا فلا رفع صريح به المحذور في شرح المختصر قال (وانما يلزم لو كان حكما شرعيا) أقول كانه أراد حكما شرعيا متجددا والافلاوجه لانكار كون التعريم حكما شرعيا فتسدر قال

بالاجماع السلام لا وصية لو ارتب وبعضه بيان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية بقوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى ينقواهن الموت أو يجعل الله

وجوده ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار هما معا فان مجموعهما معاً لوجود ذلك الحادث ومتم لها فلا بد من سبب آخر جوابه ان الارادة الجزئية مثلاً متممة لعلته وجود وضع جزئى فاذا حصل هذا الوضع انتفت تلك الارادة وانتفاها انتفى ذلك الوضع وتحققت ارادة اخرى جزئية ووضع آخر جزئى وذلك لان مقتضى الارادة انما هو حدوث الوضع الجزئى فانتهى هذا الوضع فى الاثن الثانى لانتهاء علمته حيث لم تنته او الارادة الوجودية الاثنى وبالجملة ان علة عدم الحركة فى الاثن الثانى

أمره مستمر دائم وأما سائر ما أورده المنقلبة فى هذا الباب فلا يتحقق الاصل سقاه ومزيد التفصيل فى تعليلاتها على شرح العضدية والحق ان الازلية عبارة عن الوجود بلا أولية والكون على حالة بسيطة بحيث يتقدس عن أن يكون هناك تقدر وامتناد أو تقترن له نهيات واعداد وبتصور توسط حيث وتختل قد أو يتعقل سبق وطوق وامتناد حد عن حد فهو لا يتفلسف عن الوجوب بالذات والفعلية من جميع الجهات فكل ما سوى البارى تعالى ليس يمكن أن يكون وجوده أزليا ولا أن يكون غائبا عنه تعالى كإورد فى الحديث ليس عند رب صباح ولا مساء (قوله فان قيل الخ) حاصله ان هذا الدليل يدل على استحالة دخول ما ليس بوجوده ولا مع عدمه فى زعمكم كتحسوله فى أحد النقيضين الموجود

بالاجماع جائز وكانه اراد ان الاجماع لا يتعقد ابته بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون تامعا اهم ما يتصور ان يتعقد اجماع لمصلحة ثم يتبدل تلك المصلحة فيتعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا يفسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم أولا على الخطام لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز أن يكون سند الاجماع الثانى قياسا فلنا ان شرط صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لا يجوز أن يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشيء بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل أن يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجع على النص الاول الذى جعله منه وخابه لا يقال فيئس ذلك يكون الناسخ هو النص راجع الاجماع لاننا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله تامعا بخلاف الاجماع المبني عليه فانه يكون متراخيا لا محالة

الحكم يستغنى عن بقاء السبب اوجب بانه ينتهى بانتهائها علمته اذا ثبت مع المنافي أو ينتهى الحكم بانتهائها علمته اذا كان مقطوعا به او يستغنى عنها اذا كانت اجتهادية (قوله لانه لا يكون الا عن دليل شرعى) قد سبق فى جواب خامس الاعتراضات الموردة على قولهم الثلاثة الاول اعنى الكتاب والسنة والاجماع اصول مطلقة والرابع أسئل من وجه وخرج من وجه آخر اشارة الى ان الاجماع قد لا يكون من دليل بان يخلق الله تعالى فيهم العلم الضرورى فيوقفهم للصواب وهذا الدليل لا يتأتى على ذلك فقيل فى بيان ان الاجماع لا يكون تامعا للاجماع اذا لم يكن عن نص ان الاول اما قطعى ولا اجماع على خلاف القاطع لكونه خطأ واما ظنى فقد انتفى معارضه القاطع فلا يثبت لحكمه فلا رفع وفيه بحث لان الاجماع على خلاف الظنى لا يحسب قاطعية فاعلمه ثانى راجع ولئن سلم فالثابت قبل العادة ولو بانظري اذا ارتفع به سائر تامعا كارتفاع الثابت بانظري من الكتاب وغير الواحد اذا نزل بخلافه نص قطعى (قوله ولقائل أن يقول الخ) اوجب عنه بان الاجماع المتعقد بالمرجوح يكون على الخطا فلا يتعقد فلا يكون هناك نسخ وفيه تأمل (قوله لجواز ان لا يعلم تراخي ذلك النص) وايضا للاجماع عبرة وان لم يعرف نصه واعتراض على ذكره أو لانه اذا لم يعلم تراخيه لا يكون راجعا وورد بان النص الذى يستند اليه الاجماع اذا كان نصافى معناه أو مفسرا أو محكما ودالا عليه بعبارة يكون راجعا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا فى معناه أو دالا عليه أو دلالة باشارته عليه أو اقتضائه وثانيا بانه وان لم يعلم تراخي النص فلا يشدان رجحانه معلوم فيستند الحكم اليه غاية ان الاجماع اذا قطعيته ولا نسلم انه نسخ والا يلزم ابطال الباطل

(يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص) أقول قيل عليه اداه يعلم تراخيه لا يكون راجعا بل يكون مرجوحا ولو كان للنص ألف راجع من جهة أخرى وليس بشئ لان النص الذى يستند اليه الاجماع اذا كان نصافى معناه أو مفسرا أو محكما ودالا عليه بعبارة يكون راجعا على النص المخالف للاجماع اذا كان ظاهرا فى معناه أو دالا عليه باشارته أو دلالة أو اقتضائه على ما تقرر فيما سبق وانكاره لقواعد الفقه قال

(٤٠ - تلويح ثانى) والمعذور (قوله قلت هذا التأمير الخ) لما كان اثبات الحال واسطة بين الموجود والمعدوم أمر المحققا ثابتا فى زعمه جعل القول المشهور الذى عليه الجمهور ومحض الصواب وهو احصاء المفهوم على الموجود والمعدوم قولاً بالآولى ومينياً على الاصطلاح فقط وما سئل جوابه انه على ذلك التقدير يتم ابطال الشقوق سالما عن المنع ما خلا الشق الاخير وهو ان ذلك الجزأ ما أن يكون موجودا محضاً أو يكون لزوال العدم مدخول فى زواله فانه ممنوع لجواز ان يدخل فى العلة الخ وان أبيت ذلك

لهن سبيلا (نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلدا مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد) أي ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الأول بقوله (لأن الوصية لو أرت نضحت بآية الموارد يثاذا في الأول فوضها اليها ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم وإلى هذا أشار بقوله بوسبكم أنه في أولادكم وقال عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله (ولأن عمر قال إن الرجم كان مما يمتلي في كتاب الله تعالى) فقوله تعالى فما مسكوهن في البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشعبة أذازينا فأرجوهما

وجعلتموها من الموجودات فلا نسلم أن كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر إلى علمه حتى يلزم من انعدامه انعدام علمه منتها إلى الواجب بل واز أن يكون من جعلها الاختيار الذي شأنه الإيقاع أي وقت شاء من غير أن يعال هذا الاختيار وان يلزم موجود بلا إيجاد واستقالة ترجيح المختار أحد المتسار بين غيره - لعله وان جعلتموها داخلة في المعدوم فلا نسلم أن كل معدوم لا يمكن زواله إلا بزوال العدم الذي هو عبارة عن وجود شيء ما حتى يلزم الخلف لأن الإضافات التي تدخل في مفهومها العدم كإيقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك معدومة على ذلك التقدير وزوالها لا يكون بوجود شيء كما إذا تعلقت القدرة بشيء ثم انقطعت هذا ما قيل في توجيهه ويرد عليه أنه إذا جاز زوال نفس الشيء من غير زوال شيء من علمه من وجود أو عدم جاز أن يزول بعض المعدومات بدون زوال عدهم فلا يلزم من تركب العلة منها شيء من المحالات المذكورة (قوله فثبت توقف الموجودات الخ) قد عرفت ما في مقدماته وقد نسخ الدعوى في عدة كتبه على منوال المصنف في إبطال ربط الحادث بالقديم بواسطة الحركة السرمدية وهو يجب جدا بظهور ذلك من أمعان النظر فيما خلقناه على شرحه للعضدية وإذا كان مبلغ علم هذين الفاضلين التصريحين في هذه المسئلة ومنتهى حالهما ذلك فكيف يمكن دونهما من المنفاسفة وقد التزم المصنف محالين ظاهرين كل منهما ما أخش بدامة وأشد استقالة مما هو في صدر دفعه بهما أحدهما اثباته بواسطة بين التقيضين وهو بين الفساد بينهما البطلان وثابتها بتجوز ترجيح أحد المتسار بين

<p>من غير مرجح وهو ضروري الاستقالة تفتني عن البيان وهندي أنه شأن كتابه بإرادته فيه هاتين المقدمتين الأخيرتين ولو جوز في بدء</p>	<p>فيصالح نامقا (قوله وإلى هذا المعنى أشار بقوله تعالى بوسبكم الله) إلى أن الإيصاء الذي فوض إلى العباد قد تولى بنفسه لعله جهل العباد وعجزهم عن معرفته بمقاديره فصار بيان الموارد يثا كانه الإيصاء وكذا الفاء في قوله عليه السلام إن الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بأن ارتفاع وصية الوارث رقد يجب بان القطع لما كان أصلا في الإجماع كما خونه وعده يعارض عليه عكس القياس استند إليه</p>
---	--

الحال استناد الموجودات إلى الواجب على سبيل الصحة والجواز لكان أقرب إلى السلامة بل لو جوز الترجيح بلا مرجح ابتداء لا كفي بأحدهما دون اثبات الحال (قوله لكن لا على سبيل الوجوب) قيل هو قيد لاستناد الموجودات إلى الواجب متعلق بقوله المستندة إذ لو كان استنادها إلى الواجب بواسطة الموجودات المستندة إليه على سبيل الوجوب لزم قدمها وقدام الحوادث ضرورة قدم الوسائط قال السيد الشريف لا يلزم من قدم الموجودات المتوسطة قدم تلك الأمور وإنما يلزم لو كان استناد تلك الأمور إلى الموجودات أيضا بالوجوب وهو ممنوع لجواز أن يكون على سبيل الصحة والجواز على أن جعل قوله لا على سبيل الوجوب قيدا لاستناد الموجودات يبطل غرض المصنف فلهذا جاز استناد الموجودات إلى الواجب ابتداء على سبيل الصحة والجواز لكان أكثر المقدمات في إثبات الأمور الوجودية واللامعدومة على طرفيها وكان قول المصنف أن إثبات تلك الأمور على تقدير أن كل ممكن محتاج في وجوده إلى مؤثر يوجب مخلص عن القول بالوجوب بالذات ولو لأن تلك الأمور لا يمكن في الواجب بالذات إلا بالتزام الخ مستغنى عنه بل يجب أن يكون متعلقا بقوله مقتقرة وقيد الاستناد المستفاد منه إلا أن الافتقار إلى الشيء يوجب الاستناد (قوله وحينئذ ما أن شجب الخ) أنت تعلم أن هذا التردد بعد نفي استناد هذه الأمور إلى الواجب بطريق الوجوب بقوله لكن لا على سبيل الوجوب غير مستقيم (قوله بالتزام الخ) وهو باطل بالضرورة سواء سمى محله موجودا أو معدوما أو ثابتا لا امتياز كل إيقاع عن إيقاع آخر ونسبت التقدم والتأخر بينهما أو منع ذلك مكابرة (قوله أو يكون إضافة إلى إضافة الخ) بأن يكون إيقاع الإيقاع عينه وهذا أيضا محال بالضرورة لتغاير المحتاج والمحتاج إليه والمتقدم والمتأخر على أن كون إيقاع الإيقاع عينه يوجب انقطاع السلسلة فيلزم قدم الحوادث لا محالة هذا (قوله إذ لا يجب وجودها الخ) أنت غير بان الإيقاع وصفت اعتباري ينتزعه العقل بعد تحقق الموقع والموقع ومن شأن ذلك لا يتصور أن يتخلف في الوجوب عن الواقع إذ نسبة إلى الموقع نسبة الكسر إلى المكسر (قوله واعلم أن إثبات الأمور الخ) ولا حاجة في تعديله ذلك إلى ما قيل لأن القول بكونه موجبا إنما يلزم من جهة أنه لو فعل بالاختيار لكان فعله جائزا لتركه فيلزم عدم الممكن مع وجود

انما

علمته التامة (قوله ارجح بالمرجح) قال السيد الشريف ان النسب ان يقال ان ارجح من ارجح والترجيح بلا مرجح أي وجود الممكن بلا
 إيجاد وإيجاده بلا سبب وداع محال (قوله وأما ترجيح أحد المتساويين الخ) قال السيد الشريف ان أراد بالتساوي بالتساوي بالنسبة الى
 ذات الشيء مع قطع النظر عن الخارج فلا نزاع في جواز الترجيح باعتبار حصول المرجح من خارج وانضمامه اليه وان أراد به التساوي
 بالنسبة الى الفاعل المحكم المختار بمعنى أن لا يتعلق بأحد طرفيه غرض من جهة الفاعل أصلاً فمنوع لقطع بان الفاعل المختار الحكيم
 لا يرتكب فعلاً إلا بعد تعلق داع وغرض به فلا يكون ترجحه ترجيحاً للمساوي بل ترجيحاً للراجح وما ذكر من اثبات الثابت على هذا
 التقدير ممنوع هذا كلامه وهو كلام حسن غير انه أجرى كلامه في الواجب وكذا الامر في الممكن فان ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح
 على الآخر محال قطعاً اذا الترجيح يلزمه الترجيح فانه اذا كان تعلق الارادة على الطرفين على السوية فتعلقه على أحد هاتين حجج بالمرجح
 لا محالة والقول بان الارادة صفة ترجح أحد المتساويين على الآخر قول من غير تخصصيل معنى الارادة وتخصيص للقاعدة العقلية
 الضرورية وهي استعمال الترجيح بالمرجح فان الارادة هي ما يجرد من أنفسنا عند الفعل من نزوع النفس اليه بعد ميلانها للغرض الذي
 غاية مثلاً العيشان يتصور ويدرك حاله والماء يصدق أو يتخيل ان شرب ٣١٥ الماء يناسب حاله في دفع الالم من

جهة العطش وتقبل
 نفسه الى دفعه الذي هو
 غاية الشرب ثم ينجذب
 الى الشرب وهذا هو
 الارادة وأين فيها من
 الترجيح بلا مرجح غير ان
 الممكن ربما يكون
 اعتقاده عارياً عن المطابقة
 ولا يترقبه لما كان فعله
 لغرض وداع وربما
 يعتقد المضرة فيه
 ولكنه يرتكبه عنادا
 ومكابرة لغرضه ويكون
 الداعي لفعله والغرض
 منه تلك المكابرة والله
 سبحانه هو العالم الذي
 لا يعزب عن علمه متقال
 ذرة وانقاد الذي لا يخرج

انما هو بسبب شريعة المبرات كما يقال زارني فاكرمنه وقد يقال ان الثابت بآية الموارد وجوب
 حق بطريق الارث وهو لا ينافي بوثق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام
 السرخسي ان المتني بآية الموارد انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما اتفق بقوله عليه
 الحكم كذا في الاثبات والابطال دون السنن (قال المصنف تعالى بقوله أت بخير مما الخ) الاستدلال
 بالآية على المدعى بوجهين أحدهما ما ذكره المصنف وهو ان السنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلا
 له والثاني انه قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير أو المثل هو الله تعالى لان الضمير له تعالى وذلك
 لا يكون الا الله والناسخ قرآن لاسنه والجواب عنه ان الآتي في الحقيقة حينئذ أيضا هو الله تعالى لقوله
 تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى بوحى (قال المصنف ولقوله عليه السلام اذ روي لكم عني
 حديث الخ قال شيخ الاسلام مجد الدين در ابادي في كتاب سفر السعادة لم يثبت شيء في باب اذا معتم معنى
 حديثا فعرضوه على كتاب الله تعالى فان واقفه فاقبوه والا فردوه وان الحديث المذكور من اوضاع
 الموضوعات بل ورد حديث صحيح وهو في آيات القرآن ومثله معه (قوله وقد يقال ان الثابت الخ)
 قيل الوصية شاملة شرعا للامور والنواهي والمواظظ والتخصيص بالشريع بعد الموت عرف طارئ يفهم
 وهي الاقارب كانت مفوضة اليها وهو المفهوم من قوله بالمعروف ثم أوجبها الشارع مقسدة في آية
 الموارد ولا شك انها تان في المفوضة في نسخها وحين لم ينسخها الاوصية الاقارب لتلك المنفعة بقيت
 وصية الاجانب فبقيت مرادة بقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها الحديث أوضح الامر من نسخ الوصية
 المفوضة وان المنسوخة وصية الاقارب وهذا تحقيق كلام المشايخ فلا يراد ما ذكره القائل احدا من

عن قدرته مقدار حبه والجواد على الاطلاق الذي عرفه اسكانات كاهاني بحرارمه وهو اليه برأعي العاقبة الجمدة والحكمة البالغة
 والمصلحة الكلية الكاملة في جميع أفعاله وخلقه وإيجاده فيخلق على وفق حكمته والمصالح ترجع الى مخلوقاته ولا يستفيد منها كماله يمكن
 فيه ولا يرجع بها نقصا أو قصورا يمكن فيه بل مستفيد الكمال والخير العام هو مخلوقاته وذلك لانه لو ترك الاولي بالنسبة الى جميع العالم
 فاما ان يكون لعدم علمه به أو لعدم قدرته عليه أو لضيقه وبخله وهرمته عن كل ذلك فيجب وقوعه بارادته واختياره وليس للاختيار
 معنى سوى أن يكون فعله بعلمه وقدرته وارادته والوجوب بالاختيار لا ينافي واختياره واجب بعلمه وقدرته وارادته وفعله غير معلل
 بخلاف الممكن اذ لما كان فعله في درجة الجواز والامكان فلا بد من مرجح خارج يمكن صدوره منه ويجب به والطرف الخافق في نفسه حائز
 ومقدور والواجب ممنوع من جهة الحكمة وهو كالجواب بعد تحقق جميع ما لا بد منه للممكن وعن هذا قالوا ليس في الامكان أبدع مما كان
 وليس من ضرورة الاختيار ان يكون الفعل داعيا في درجة الجواز بحيث يصح في كل مرتبة فحظه وامضاؤه وانما يتصور ذلك فيكون
 فعله ناقصا معاللا بعينه يجوز وقوعه ويجب بعينه وينسخ بانتفاء علمه وزوالها وانما ينافي ذلك من اختيار الممكن شيئا ثم يصفه
 ويندله عزمه فان ذلك انما هو من قصور علمه ونقصان كماله وليس ذلك بداخل في حقيقة الاختيار وقياسه فعمل الواجب على ذلك

وكان هذا مما يثبته في كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد أن يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة أنه عليه السلام حين كان بمكة صلى إلى الكعبة وبعد ما قدم إلى المدينة كان يصلي إلى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثاني ان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) اعلم انه عليه السلام لما كان بمكة ولا يدري انه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم إلى المدينة توجه إلى بيت

كان بمكة كان يتوجه إلى

السلام لا وصية لو ارتضروا في أسهل الوصية لكن لا يخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل بأحسنة أصلية والثابت بالكتاب انما هو لوجوب المرتفع بأية الموارد فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يثبته في كتاب الله تعالى) يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن في البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشجعة اذ انبأ فارجوها البتة كالامن الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قسرا نامتوا زمانا لم يكتبوا في المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر بن الخطاب لا تخشى أن يقال زاد عمر في القرآن ما ليس منه لالحقت الشيخ والشجعة الخ بالمصنف (قوله فنسخ السنة بالكتاب متيقن) فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه إلى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلوف في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لا يثبته في القرآن لقطع بان آية التوجه إلى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه إلى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه إلى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهي ثابتة بقوله تعالى فيها هم اقدمه قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبي عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة إلى الكعبة (قوله وحديث عائشة دليل على نسخ

المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى قول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة في هذه القضية فتكول فيه وحديث عائشة رضي الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله من النساء ما شاء) فيكون السنة ناسخة لقوله لا يجعل لك النساء من بعد (ولانه عليه السلام بعث مينا بخارزه بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلوف ويجوز أن يبين الله بوحى متلوف مدة حكم نأت بجزأى فيما يرجع إلى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لا نظمه وهما في الحكم مثلان)

الانوار ونقله الشارح الفاضل بقوله وقد يقال (قوله ولا يخفى الخ) اوجب بان المراد بالحوار ههنا مشروعية الوصية وكونها مفيدة للمؤمنين وم التنفيذ فكيف يكون اباحة أصلية بل يكون حكما شرعيا على انه قد ذكر قبل هذا بورقة ان الاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدا في زمان من الازمنة (قوله يعني ان حكم قوله تعالى فامسكوهن الآية) قيل الاولى ان يقال أوفى قوله تعالى أو يجعل الله لهن سبيلا بمعنى الى تفكير وجوب الامساك معناه في عين عليه الصلاة والسلام اجاله بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة ونفره وبالعامة جلد مائة ورجم بالجارية أو بفعله عليه السلام وتفسيره بجمل الكتاب بالسنة جائزا فاقول ليس نسخ وهذا أولى مما ذكره لان منسوخ التلاوة في حكم السنة فان تواروا واشتهر فقد صح التمسك به والا فلا وهو هذا يظهر ضعف قول الشارح فيما يليه لكن يرد على المصنف كما لا يخفى (قوله وهو لا يوجب التيقن) لجواز أن يكون ثابتا بوحى متلوف منسوخ التلاوة دون حكمه وقد يجب عنه بان ثبوته بالسنة وهي فعلة عليه الصلاة والسلام واحتمال ثبوته بالكتاب غير ثابت عن الدليل فلا يعتبر بخلاف احتمال الشيخ والشجعة فان قول عمر دليل على احتمال قرآينه لا محض شبهة (قوله من شرائع من قبلنا) قد يقال بحجة شرائع من قبلنا معتبرة بما قضى فيه ولم يقض في الكتاب (قوله وقد ظهر انتساخه بالسنة) لا يقال هذا ينافي قوله السابق فانه

(وهو لا يوجب التيقن الخ) اقول لجواز أن يكون ثابتا بوحى المتلوف ثم نسخ تلاوته دون حكمه كما مر قال (قد ظهر انتساخه بالسنة) اقول لا يقال هذا يخالف لقوله السابق كالتوجه إلى الكعبة قبل التوجه إلى بيت المقدس فانه لا يعلم الخ ناقول المنقح في الاول التيقن والمثبت في الثاني الظهور وهو لا ينافي ان بحث استطرادى بمعنى ان قوله وقد براد جموت العلماء أو بالانساء كان ذكر الاستطراد لا تعاقب له بعث النسخ

الكتاب

أى ان سلم ان الموارد الخيرية من حيث النظم بالسنة لا نسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل نسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجع في النظم بان نظمه مجز وتثبت بنظمه أحكام كالقراءة في الصلاة وبحجوها قياس الغائب على الشاهد لما يشاهد من حال نفسه وبني نوعه أو جنسه وهو قياس فاسد ثم في تعليل أفعال العباد ثلاثة مسداهب

(وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى) أى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب
قوله تعالى قل ما يكون لى أن أبدله من تلقاء نفسه (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله اذا أشكل تاريخه أوله يكن
في الصحة بحيث ينسخه الكتاب بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام بكثرلكم الاحاديث من بعدى (وماذ كرم من الطعن
فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن أن السكك ٣١٧ من عند الله ومن هو يكذب

يطعن في الكتل ولا
اعتبار بالطعن الباطل
وفيما ذكرنا علاء منزلة
الرسول عليه السلام
ونعظ سيم سنة وتظار
نسخ الكتاب بالكتاب
كثيرة) كذخ الوصية
للوالدين بآية الموارث
ونسخ الكتاب بالسنة
ماروت عائشة رضي الله
تعالى عنها ما قبض النبي
عليه السلام حتى أباح
الله تعالى له من النساء
ما شاء فيكون قوله تعالى
لا يهل لك النساء من وحا
بالسنة (ونسخ السنة
بالكتاب) نسخ التوجه
الى بيت المقدس بقوله
تعالى قول وجهن شطر
المسجد الحرام (ونسخ
السنة بالسنة قوله عليه
السلام كنت نبيكم عن
زيارة القبور الا
فرورها الحديث * مسألة *
يجوز أن يكون النامخ
أشق عند ماله في ابتداء
الاسلام على من عليه
الصيام كان مخيرا بين
الصوم والقدية ثم صار
الصوم خمرا عن سد

الكتاب بالسنة) فيه بحث اعدم النزاع في ان الكتاب لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من
غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى أباح الله له ظاهري انه كان بالكتاب حتى قبل ان قوله تعالى انا
أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو البسالى ان حرمة الزيادة على التسع حكم
لا يحمّل النسخ لان قوله تعالى من بعد منزلة لتأييد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد (قوله وليس ذلك
من تلقاء نفسه) فان قلت هل يجوز أن يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحي حيث أذن الله تعالى له
في الاجتهاد من غير أن يفرضه على الخطا (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على أن المراد خبر لا يقطع
بصحة حيث لا يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخاف كتاب الله تعالى الذال على وجوب اتباع
الحديث مطلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو في منسوخ الكتاب اذ الحديث
ليس من الوحي المتلوح حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يخفى النسخ الا في حكمه والمراد بالحكم ههنا
ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله فالواو قد يرفعان) بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة
بدليل شرعي حتى يكون نسخا قد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا

لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب والسنة لا نقول المراد ههنا في التعيين والمنبذ هنا هو الطهور وهما
لا يتعلقان (قوله لا ينسخ بخبر الواحد) أراد به بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام والا فالشهوراه
يجوز حال حياته عليه السلام صرح به في المعنى وقد يجاب عن البحث بان المنسوخ لم يرد انه نسخ حديث
عائشة رضي الله عنها بل ان عائشة رضي الله عنها أخبرت بان الآية نسخت ونسخته بالسنة متيقن لان
احتمال نسخه بالكتاب مجرد شبهة وأما جعل النامخ قوله تعالى انا أحلنا لك أزواجك اللاتي آتيت
أجورهن ففيه ان الآية انما تدل على حل من آتاه رسول الله صلى الله عليه وسلم أجرها لا غير فلا يكون
نامخا على أنها لم يعرف تأخرها (قوله وأشار الشيخ أبو البسالى) اعترض عليه الشيخ أكل الدين في
شرح البرزوي بأنه رد لاتفاق الصحابة على ما نقله شمس الأئمة من ان الصحابة رضي الله عنهم اتفقوا على
كونه منسوخا ونامخا لا يتلى في القرآن فعرف أنهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره وبان التأيد اما
صريح أو دلالة واقظ من بعد ليس منهما واعلم أن الشارح والمصنف لم يتعرضا لحل استدلال الشافعي
على عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس بأنه لو نسخ الكتاب بالسنة لطنع الطاعنون فيه بانه كذب
ربه فلا تصدقه وفي العكس بان ربه كذبه فلا تصدقه فلكل ان طعنهم مبنى على تصورهم الباطل ان الثاني
تكذيب للاول وابطال له وعدم معرفتهم بان الثاني بيان لانه لا ينها حكم الاولى وأنه لم يكن مؤبدا (قوله
كتاب الله تعالى) هو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه

اماموت العلماء فظاهر وأما النساء فله مقابل للنسخ حيث قال تعالى ما ننسخ من آية أو ننسها الا آية
(وفيه بحث) أقول لان أصل الاستشهاد ليس جوابا بل كمن المدعى اذا أراد ان يستشهد يجب عليه أن
يستشهد رجلين أو رجلا وامرأين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل أو امرأين

البعض لا يصرح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى أت بخبر منها الا آية فلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الصواب * مسألة *
لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل بشرط التواتر فيجوز بما هو
متوسط بينهما) أى بين المتواتر او خبر الاحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا فالواو قد يرفعان بموت العلماء
أو بالنساء كعصف ابراهيم عليه السلام والنساء كان للقرآن في زمن النبي عليه السلام قال الله تعالى

سفرئك فلا تنسى الاماشاء الله فاما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انما نحن زلزال الذكروا ناله لحاظون واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنه
 البعض لان النص لحكمه والحكم بالنص فلا تنسكك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه وبقي تلاوته وانظاره
 كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهي ثلاثة ايام متتابعات مع بقائه حكمه ولان حكمه) أي
 حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمصاهير والآخرة بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمة الجنب والحائض فيبوزان بنسخ
 أحدهما بدون الآخرة واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ
 أم لا وذكروا انها ما يزيد جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا أو شرط كالإيمان في الكفارة واما رفع مفهوم المخالفة كما لو قال في
 في الساعة زكاة وهي نسخ عندنا) أي الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب
 المعلوفة زكاة بعد قوله ٣١٨

استثناء الثالث إذ
 لا نقول بالمفهوم) أي
 بمفهوم المخالفة اعلم ان
 في المصوب وأصول
 ابن الحاجب ذكر ان
 الزيادة على النص اما
 بزيادة الجزء أو بزيادة
 الشرط أو بزيادة ما رفع
 مفهوم المخالفة وذكر
 الخلاف في كل واحد من
 هذه الثلاثة وهو ان
 الزيادة نسخ عند أبي
 حنيفة رحمه الله فأقول
 يجب استثناء الثالث فان
 الزيادة بما رفع مفهوم
 المخالفة لا تكون نسخا
 عند أبي حنيفة بناء على
 لا يقول بمفهوم المخالفة
 (وعند الشافعي لا مطلقا
 وقيل نسخ في الثالث
 وقيل نسخ ان عسيرت
 الاصل حتى لو أتى به كما
 هو وقيل الزيادة تجب
 الاعادة كزيادة ركعة في

خفاء في ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير
 العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفتى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئك فلا تنسى الا
 ماشاء الله) يدل على ثبوت النسب في الجملة لان الاستثناء من النفي اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة
 وذلك مثل ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على
 النص نسخ أم لا) يعني ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين
 الجمهور في انها لا تكون نسخا وانما النزاع في غير المتعلق ومشلوله بزيادة جزء أو شرط أو بزيادة ما رفع
 مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب الاول انه نسخ والبعض ذهب علماء الحنفية الثاني انه
 ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا الرابع
 ان غيرت الزيادة المربد عليه بحيث صار وجوده كالعدم ثم افسخ والا فلا والبعض ذهب القاضى
 (قوله ولهذا أحال هذا البحث على غيره) قيل الحكم الذي يرتفع بموت العلماء هو العلم الذي يقوم بالحكم
 لانه ليس له تعلق بالعلماء والارتفاع براديه ان لا يبقى في الحياة عالم بالحكم لانه يفتى علم العالم بالموت على ان
 العلم المستنبط بالخطاب ليس الا الوجوب بالسبب عنده لانه كان واجبا في الحياة الدنيا والباقي هو الثاني
 دون الاول والا ما فرضناه علميا يكون جهلا وحالة البحث على العلماء يحصل الوثوق لا لاراد الشبهة ولو
 كان كذلك لكان الانسب أن يقول قبيلا قالوا (قوله سنقرئك فلا تنسى) أي قوله تعالى حكاية فلا
 يرد ما قيل كان عليه أن يقول قال الله تعالى اذا الاية ليست قول المصنف بل قوله قال الله تعالى هو
 قول المصنف وسورة الكافرين وقيل الخطاب للكفرة مخصوصين قد علم الله منهم انهم لا يؤمنون ومعنى
 قوله تعالى حكاية نكم دينكم ولى دينكم الذى اتم عليه لا تتركونه رلى دين الذى انا عليه لا ارفضه
 فليس باذن في الكفر ولا منع من الجهاد ليكون منسوخا بية القتال اللهم الا اذا فسر بالتماركة وتفسير
 كل من الا آخر على دينه (قوله فلا نزاع بين الجمهور في انها لا تكون نسخا) وكذا اذا لم تكن الزيادة
 (قال المصنف ولان حكمه أى حكم النص على فحين) أقول كانه أراد بالحكم الاثر انما ثبت بالشي لا بالحكم
 الشرعى ولهذا اصح جعل الإيجاز من الحكم قال

الفجر وعشرين في حصد القذى مثلا واتصير في الثلاثة بعدما كان في الاثنين كالشاهد واليمين) عبد
 كان في الكتاب التغيير بين اثنين شهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعي أمرانا شاهدين وبين المدعي (لكن الاخيرين
 لا يستقيمان على هذا التفسير) اعلم ان ابن الحاجب أورد هاتين الامثلة فالاول هو زيادة ركعة في الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على
 تقدير الزيادة ان أتى به كما هو وقيل الزيادة تجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين في حصد القذى والشاهد واليمين
 لا يستقيمان على هذا التفسير
 التعليل بامر مبين وهو مذهب المعتزلة لعدم مطلقا وهو مذهب الاشعرية والتعليل بصفتها الكالية وهو مذهب الحنيفة وغيرهم
 من أهل الحقيقة على التصو الذى مر بيانه وورم يلوح من المصنف الجنوح الى مذهب الاول وتابعه في ذلك التفاتى في كلام السيد

الشريف الفاعل المختار الحكيم لا يرتكب فعلا الا بعد تعلق داع وعرض به على مذهب الحنفية او على مختار المصنف واما قول
 الاشعرية ان كون الفاعل حكما لا يقتضى ان يكون لداع وغرض بل

حكمة ومصلحة فان كان
 المراد منه اشتماله على
 التصو الذي ابليناه
 فخرجنا بالوفاء وانكسرهم
 لا يقولون به بل يقولون
 ان كل افعاله حكمية
 ومصلحة ولو عكس الامر
 لكان الحكمية فيه وانه
 ممكن فهم وان اعترفوا
 بذلك لفظا لكنهم ينشونه
 معنى وحقيقة يقولون
 بالسننهم ما ليس في قلوبهم
 (قوله هي ان رجحان
 أحد الخ) وقد علمت ان
 الترجيح بالمرجح يؤدي
 اليه واخراج ترجح تعلق
 الارادة عن التكبيرة بعد
 تناولها انقضت للتكبيرة
 العقلية وتخصيصها
 على طرف الوجود غير
 مستقيم بل المعنى وقوع
 أحد طرفي الممكن من
 غير مرجح بمحال سواء
 كان طرف الوجود أو
 طرف العدم وسواء كان
 ذلك تعلق الارادة أو
 غيرها بعد استنواء
 نسبتها الى الطرفين
 وامكان تعلقها على
 كليهما على السواء
 فالقول بان ارادة الارادة
 عينها أو الارادة ترجح
 لذاتها أو تعلق الارادة
 ليس بوجود سفسطة

عبد الجبار الخامس ان التحدث الزيادة مع المزيد عليه بحيث يرتفع التعدد والافتصال بينهما فتنسخ
 والافلا السادس ان الزيادة ان رفعت حكمها بعد ثبوتها بدليل شرعي فتنسخ والافلا والظاهر ان
 قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوتها لان الزيادة على
 النص الراجعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي
 ثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح بانه هذا تفصيل المسداهب على ما في اصول ابن الحاجب
 والله صنف رحمه الله عليه مؤخذان اسداهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي
 حنيفة لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وانت خبير بانه لا مؤخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته
 في الاختصار بالسكون مما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب اورد للزيادة التي
 تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة
 عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف الثالث التغيير في ثلاثة أمور بعد التغيير في أمرين كما يقال صم
 أو اعتق ثم يقال صم أو اعتق أو اطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم

متأخرة بقدر عقد القلب كزيادة الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد والتقييد بالجله وراشارة الى
 ما قيل ان زيادة السادسة نسخ لقوله تعالى حافظ واعلى الصلوات والصلوة الوسطى لاخراجها عن
 كونها وسطى وهو مردود بان ذلك أمر حقيق لا شرعي فلا يكون رفعه نسخا (قوله ان التحدث الزيادة
 الخ) هو اختيار الغزالي ونقل عنه انه قال ليس اتصال العشر بين الثمانين كاتصال الركعات لان
 الثمانين بقا وجودها وجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلاة ثم قال وفي الفرق دقة فليتنا مل وجهه التفرقة
 على ما قاله المحقق في شرح المختصر ان زيادة ركعة على الصلاة تكون بحيث لو عدت لم يكن للركعتين أثر
 أصلا ويكون الواجب لا يتجلى في زيادة عشرين على حد القذف اذ لو عدت كان للباقي أثر ولا يجب
 الا العشرون (قوله فهو في حكم المستثنى) قيل هذا اعتذار بعيد جدا لانه لم يكت بل حكم بانه عند أبي
 حنيفة رحمه الله نسخ بل لا اعتذار القريب انه أراد به انه لو قال بفهم المخالفة كان رفعه نسخا فهو حكم
 بذلك على ان أصل أبي حنيفة رحمه الله هو ان الزيادة على النص تنسخ (قوله وقد فسر في المحصول الخ)
 هذا لابي الحسين ويرد عليه أيضا ان زيادة شرط متفصل كالطهارة في الطواف ليس نسخا عنده

كان أصل التكاح ليس بواجب لكنه اذا اراد التكاح يجب ان يكون عند الشهود ثم ان الغرض
 في الاستشهاد على العقد ليس الارتباط عند التجاحد فقد تضمن لاحتمال استشهاد الشاهدين
 أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم والزامه الحكم به واذا كان كذلك فظاهر اللفظ يقتضو
 الايجاب لانه أمر وأوامر الله للوجوب فقد ألزم الله تعالى الحاكم بالحكم بالعدد المذكور فقوله تعالى
 فاجلدوهم ثمانين جلدة وقوله تعالى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولم يجز الاقتصار على الأقل كذلك
 العدد المذكور للشهادة كذا قال أبو بكر الرازي في أحكام القرآن فظهر صحة قول المصنف أي لم
 يكن رجلا فالواجب رجل وامرأتان وان النص على تقدير ارادته انحصار الاستشهاد في النوعين بنى
 صحة الحكم بالشاهد والجين وبهذا يندفع قوله الا في تعاقبه الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين
 واما قوله وعلى ان غيرهما لا يعتبران الخ فذوق بان خصوص التدين غير معتبر بانفاق بينهما وبين
 الشافعية بل هذا النصاب من الشهادة معتبر عند الشافعية في الاول مطلقا دون ما عداها وفيما عدا

فان مرجح الشيء كذب يتصور ان يكون عينه مركب من جميع الذمات بعد فرض تساوي نسبتها الى الطرفين وكون التعلق ليس بوجود
 لا يقتضيه عن العلة والقول ان نزاع الحكماء انما هو في ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لاني ترجح المختار أحد المتساويين وجعله

واجبا بالارادة فربما بلاهربية وكيف يمكن أن يقال ان غيرهم يشولون بجواز جمع من غيرهم جمع (قوله قطعاً للتسلسل) قلت التسلسل انما يلزم لولم يجز الزحمان

لزم التسلسل والاحتياج الى الغدير فانظر الى المصنف رحمه الله أنه لما غشبه التعصب فاضمه لغيره فوقع في تحجوير مثل هذه السفطة والله سبحانه المستعان (قوله القائل هو المخرج) كلام لا معنى له أصلاً (قوله انما أوردوا المنع سنداً للمنع) قلت بل ادعوه بناء على ما هو المشهور في الأوهام العامة أن القائل المختار في أمثاله هذه الصور يرجع من غير مرجع وامتناعه بدعي ينيه عليه ما لم يتم دلالة على امتناع الترجيح من غير مرجع وان كان مرادكم النقض بما قلنا من منع التساوي وعدم المخرج فيها وعليكم البرهان على تخلف الحكم فيه (قوله على انا) تبرع بآبائنا ما أوردوه سنداً للمنع في إثباته لينتقض نقض الملكية التي يدعيها الحكماء بأنه ان أريد الزحمان بحسب نفس الامر فهو باطل قطعاً وربما يكون الطريق الذي يختاره الهارب

بان يكون الأصل أعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فن صلى ركعتين وسلم يجب عليه اعادة الصلاة ركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا يجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو أتى بأحد الامر من الاولين أعنى الصوم أو الاعتاق كان كافياً من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسيره بتغيير الأصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها إقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان أحد الامر من لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التغيير بين ثلاثة أمور بل يحصل لاثبات بالأمور به على تقدير الاقتصار بأحد الامر من الاولين وخاصة توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني أعنى زيادة عشرين على ثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي وان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الأصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استثناءه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التغيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الاشمس في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييراً مبرحاً بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ويجب استثناءه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كل ذلك نسخاً أو كان قد تغير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخاً لتصرم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلود وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي هبه الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معقد الأصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييراً مبرحاً بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استثناءه كانت نسخاً وان فعل بعد الزيادة بضم ولم يلزم استثناءه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخاً وقال لو خيرنا الله

ويجب الاستئناف بدوه (قوله ان اقتصر في تفسيره الخ) فيه بحث اذا اختلف بين كلام ابن الحاجب وصاحب المصنوع حتى لانه لا يمكن أن يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل وان وجد معتبراً في الحكم أصلاً ولا يكون غير معتبراً لا بوجوب الاعادة والاستئناف وان لم يثبت يؤتى مع الزيادة (قوله ما ذكره بعض المحققين) توضيحه ان ترك الأصل بعد الزيادة لما صار كوجوده في عدم الحرمة وان كان تركه قبل الزيادة حراماً لا وجوده ما وجد في عدمه في عدم الحرمة والحاصل ان تشبيه الوجود بالعدم أعم منه في الاعتذار كافي زيادة ركعة أو الاجزاء كافي زيادة التغريب والعشرين أو عدم الحرمة كافي زيادة خصلة في الواجب التغيير ولو بدل الثالث بإمكان اجزاء بدونه لكان أقرب وانت تغيير بان اشكال زيادة الشرط المنفصل لم يندفع أصلاً (قوله وليس من قبيل النسخ) برد عليه ان الزيادة في الخبر اذا كانت نسخاً فزيادة مثل التغريب والعشرين أولى اذ بعد اشتراكهما في عدم وجوب الاستئناف

الحدود والتفاصيل عندنا وقد عرفت ان الغرض في الاستشهاد على اعقد سابقاً الاستشهاد عليه عند الحاكم والزامه الحكم بهذا النصاب فيقتضى بالضرورة عدم صحة القضاء بتفسير ذلك قال تعالي

مرجوحاً مؤدياً في مسابح بكرن فيها كما وان أريد بحسب الاعتقاد فربما يقع الافعال الاختيارية مع عدم علم بالزحمان كفي الامثلة المشهورة وهم قد سلموا ذلك بقولهم ان غاية عدم العلم بالزحمان وقد عرفت فيما سبق

فانه فسر تعبير الاصل بأنه لو أتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان أتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة (وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة لا كل وضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) ذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب ان المختار قول أبي الحسين وهو انه (لاشأن ان الزيادة تبدل شيئا فان كان) أي الشيء المبدل (حكما شرعيا يكون نسطا والافتحوان يكون عدما أصليا فلنا ان زيادة الجزء اما بالتغيير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا أو واحد اثنين فترفع حرمة الترك واما بإيجاب شيء زائد فترفع أجزاء الاصل كزيادة الشرط) هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله ونقر به ان الزيادة المختلف فيها بيننا و بينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط

اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتغيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتغيير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحدا اثنين فالزيادة هنا ترفع ترك أحدهما في اثنين والثالث بإيجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع أجزاء الاصل وهذا ما قال في المستنكر زيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضا المطلق يجري على إطلاقه كما ذكرنا) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين وأجزاء الاصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التي

تعالى بين واجبين لكان زيادة ثالث نسطا لفتح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خلهما بينا (قوله فانه فسر) ينبغي أن يكون بلفظ المبنى للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع أجزاء الاصل) قيل معنى الأجزاء امثال الاوامر أو الخروج عن العهد ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توفيقه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى عدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لتحرير الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التغيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم الشيء الاصلى فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضا المطلق) يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم هو الجواز بما ينطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيّد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدون قيد حيثما يجب اتفاقا حكم الاخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيّد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بسبب دلالة اللفظ فهو قول

أصل الخبر مجزئى دوما (قوله لان ابن الحاجب لم يفسره هذا التفسير) قيل قد حكى عنه فيما تقدم انه أو رد للزيادة التي بغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ثلاثة أمثلة وصيرورة وجوده كالعدم هو عين التفسير الذي أسنده المصنف اليه على ما تحققه في البحث عن الفسوق بين كلام ابن الحاجب وصاحب المحصول (قوله وذلك ليس بحكم شرعي) اذ ليس واحدا من الاحكام الخمسة وقد يجب بان الأجزاء حكم شرعي وضحي على ما عرف (قوله وأيضا قيل الخ) قال الفاضل الشريف هذا ممنوع لان وجوب أحدهما بعينه غير وجوب أحدهما لا بعينه ولا شأن الاول مرتفع بالثاني (قوله ويستلزم عدم الجواز بدون) لانه يلغى بدون القيد بعدم الاصل والحق الجواز الشرعي بعدم الاصل حكم شرعي توضحه ان المرتفع أجزاء المطلق من حيث هو مطلق وقد مر ان الأجزاء حكم شرعي لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة المقيّد على إيجاب القيد لان القيد اقتضى رفع الأجزاء به بدلالة لفظية لكون قولنا بمفهوم المخالفة وان المقيّد يرفع الحكم الشرعي وهو أجزاء المطلق من حيث هو مطلق لكن لا بدلالة اللفظ بل بواسطة إيجاب القيد وهذا التقرر يظهر اندفاع بحث الشارح (قوله وفيه بحث لانه ان أراد الخ) قد عرفت بالتقرير السابق اندفاعه وقد يجب أيضا بان النص كان يقتضى الأجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الأجزاء ولو كان بطريق مفهوم المخالفة كان ناسخا

(٤١ - تلويح ناك) يرفعها التغيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب لو احدا انما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفه اعنه والاصل عدمه (قد ذكرنا ان التغيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التغيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذ لم يكن شيء آخر خلفه عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شيء آخر خلفه عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي فكل حكم مبنى على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا لانه لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلهذا) أي لاجل ان حرمة الترك التي يرى فيها التغيير ليست بحكم شرعي (ثبت التغيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد والعين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجايبين) هذا تفريع على مذهب أبي الحسين فنص الكتاب ويجب غسل الرجلين

على التعيين فيمكن أن يثبت التغيير بن غسل الرجل ومسخ الخلف بخبر الواحد
فيمكن أن يثبت بخبر الواحد

على التعيين فيمكن أن يثبت التغيير بن غسل الرجل ومسخ الخلف بخبر الواحد
فيمكن أن يثبت بخبر الواحد

وامرأتين عند عدم
الرجلين فيمكن أن يثبت
بخبر الواحد التغيير بين
رجل وامرأتين وبين
اليمين والشاهد (قلنا
حرمة الترك تثبت بلفظ
النص عند عدم الخلف
لايه) أي لا بعدم الخلف
يعني عدم الخلف ليس
صلة لحرمة الترك بل
النص على حرمة الترك
لكن عند عدم الخلف
فيكون حرمة الترك حكما
شرعيا ولو كان الامر كما
توهم لم يكن شيء من
الاحكام حكما شرعيا إذ
يمكن أن يقال حرمة ترك
الصلاة والصوم وغيرهما
مبنية على عدم الخلف
وأبضا وجوبهما
(وأبضا التغيير ليس
باستقلال اذ في الاول
الواجب أحدهما وفي
الثاني الاصل لكن
الخلف كانه هو فلا يكون)
أي الاستقلال (تساوان
كان في المسح والنيبذ
ثبت بخبر مشهور) أي
وان كان الاستقلال
تساوا في مسألة المسح على
الخفين والوضوء بالنيبذ
ثبت بخبر مشهور ونسخ
الكتاب بالخبر المشهور
جائز عندنا (وقوله تعالى

بفهوم المخالفة وان أراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الامر كما توهم) أي
لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم أن لا يكون شيء من الاحكام شرعيا
لان وجوب كل شيء وحرمة تركه ينبغي على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب
غاية ما في الباب انها لا يجتمعان ولا يجبان معاني مخصوصة واحدة تكون فرضية الصلاة والصوم مثلا
ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو
ذلك على عدم الخلف فمن أين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير أن لا يكون التوقف على عدم الخلف حكما
شرعيا (قوله وأبضا التغيير) لما جعل الخلف التغيير من قبيل الاستقلال حتى سوى بين التغيير في
رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتغيير بين الغسل والمسح وبين التيمم والوضوء بالنيبذ أبطله المصنف
بان الواجب في التغيير أحد الامرين أو الامور لا على التعيين وفي الاستقلال واحد معين هو الاصل الذي
تملأ به الوجوب أولا كالغسل مثلا والوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع
فلهذا لم يكن الاستقلال نسخا بخلاف التغيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب أو لا على التعيين
(قوله وقوله تعالى فرحل وامرأتان) خبر مبتدأ محذوف أي فان لم يكن رجلا بالواجب رجل وامرأتان
فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين فاعلم ذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب
واغما التقدير فليثهد رجل وامرأتان أو فاستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير اذنه المحصور
الاستشهاد في النوعين لا يفتي صحة الحكم بالشاهد واليمين والحواب ان قوله تعالى فاستشهدوا بجملة في حق
الشاهد وقد فرس بالنوعين فيلزم المحصور لان التفسير بيان لجميع ما أريد بالجملة وأيضا قد نقل الحكم
عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد
يقال ان غاية الدلالة على المحصور الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيره مما لا يعتبر عند التدين لكنه
لا يقتضى عدم صحة القضاء به بذلك (قوله فلا يزالان التغيريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد

وان لم يكن وفعال لم يكن تامضا ولم يكن زيادة أيضا وهذا لم يكن مناقوا لبعفهوم المخالفة (قوله وفيه نظر)
قال الفاضل الشريفي أجيب بان المراد بالخلف عن الشيء ما يسهل منه فقل منزله في أداء التكفيل
ويكون وجوبهما مثلا على التغيير كفي خصال الكفارة ولا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقرير
ينافي الوجوب العيني ولهذا لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف لم يكن شيء من الاحكام حكما
شرعيا مباغلة وتحويل منه في رد الختم والزامة كما هو أدب المناظرين أو عام خص منه البعض بشهادة
التذليل بحرمة ترك الصوم والصلاة ووجوبهما (قوله وفيه بحث لان أصل الاستشهاد الخ) أجب
عنه جدي في حواشي فصول البدائع بان القاعدة ان الامر اذا ورد لشيء غير واجب ينصرف الوجوب الى
قيوده فهنا انصرف الى تعيين التقسيمين وهو المطلوب وأظيره ان أصل النكاح ليس بواجب لكنه
اذا أريد النكاح يجب أن يكون عند الشهود ثم قال وأما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي أن يكون
لشهادة قسم آخر فليس بشيء لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذكر الاستشهاد عرفا وشرعا
(قوله وقد يقال ان غايته الخ) قال جدي في فصول البدائع هذا أفسد أما أولا فلان هذا القسم معتبر
عند الخصم في التدين أيضا وأما ثانيا فلان الاستشهاد في التدين ليس الاخذ والانباء عند الانكار
والتحاكم فيكون المعتبر فيه هو المعتبر في التحاكم والقضاء واما ثانيا فلان الاجماع منعقد على ان

فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين تامضا ثم أورد الفروع على ان الزيادة
نسخ عندنا وقال (فلا يزالان التغيريب على الجلد والنية والتنزيب والولاء على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والمناجاة وتعد بل

الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع الى الكل (والايمان على الرقبة بالقياس) أي لا يراذ فيه الايمان على الرقبة في كفارة
 العيزن بالقياس على كفارة القتل (يردها انكم زدت الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما ثبتت الفرضية لانها لا تثبت بخبر
 الواحد عندكم) فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر
 الواحد ما يمكن ان يراذبه وهو الوجوب ويمكن ان يجاب باننا لم نزد الفاتحة ٣٢٣ والتعديل على وجه يلزم منه نسخ

الكتاب لاننا نقل بعدم
 اجزاء الاسل لولا
 الفاتحة والتعديل حتى
 يلزم النسخ حينئذ بل
 قلنا بالوجوب فقط بمعنى
 انه يأثم تاركها وفي هذا
 المعنى لا يلزم نسخ الكتاب
 أصلا ولا يمكن مثل هذا
 في الوضوء حتى يكون النية
 والترتيب واجبين في
 الوضوء لانه ليس عبادة
 مقصودة بل هو شرط
 للصلاة فلا يمكن أن يكون
 شئ من أجزائه واجبا
 لعينه بمعنى انه يأثم تاركه
 بل لاجل الصلاة بمعنى انه
 لا تجوز الصلاة الا بان
 قلنا بوجوب النسبة
 والترتيب فعناه أنه لا يصح

مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام نعم الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه الصلاة والسلام
 ابدوا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه الصلاة والسلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور
 مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والاول في غسل أعضاء الوضوء على
 ما ذهب اليه مالك بما روي انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه الصلاة والسلام هذا وضوء
 لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور
 والطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى أباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه الصلاة والسلام
 لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلاة لقوله عليه الصلاة والسلام لا عرابي
 أخف في صلته قم فصل فالتدليل فصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا
 لان الزيادة بطريق الوجوب لا يرفع اجزاء الاصل فلا يكون نسخا فلا يمنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية
 بمعنى عدم العصة بدونها فانها ترفع حكم الكتاب ووجوبها بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود
 بالفرضية والوجوب هو قوت العصة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت
 فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه ضرب مع عموم البلوى ولا يتغير بض على
 الفساد على ما مر فان قلت اذا قصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق
 اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما نسرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع
 فرضا لم نسرع فرضا بالاجماع فان قلت حينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انها متناهية عن ضرورة
 ان الفرض ما ثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونه اقرا تا واجب
 من حيث خصوصية الفاتحة وعند تعاريف الحثيثين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني ان الكلام
 في كون الوضوء مقناحا للصلاة واما كونه فريضة فتقرر ان النية بلا خلاف اذها تهيأ عبادة عن العادة
 فعلى هذا ينبغي ان تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القرية بمعنى انه لا يكون قرية
 بدونها (قوله بمعنى انه لا تجوز الصلاة الا به) لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون

ان الاعتقاد بالمعنى
 الاعم الشامل للتخييل
 وغيره فلان سلم انتفاء
 تخييل الرجحان على
 الوجه الاجمالي حين
 سلوكه أحد الطرفين
 وربما يقع ذلك لهولته
 بالنسبة الى اضطرار

هذه الآية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضاء وليس مقهوما لامنها (قوله واجبين في الوضوء على
 قصد القرية) قيل هذا صحيح في النية دون الترتيب (قوله لقائل ان يقول) اجيب عنه بانه مما لا تطير

(ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا الخ) أقول فيه بحث لان ما ذكره مما لا ينظر به في
 الشرع فان المفهوم من وجوب شئ في شئ ان يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر الى الغير
 فقوله كما ترى ترك الفاتحة قياس مع الفارق وان وجوبها انما هو في الصلاة وتاركها فيما يأثم لاني غيرها قال

الطبيعة واضطرارها ووجوبها يكون لمكابرة أو غير ذلك وعلى أي حال لا يكون فيه ترجيح من غير مرجح على ان ما عترفوا به هو عدم العلم
 بالرجحان وهو لا يثبت عدم الرجحان في اعتقاده هذا (قوله واذا عرفت هذه الخ) ونحن ثبتت في زعمنا فانما يصير به كمن ينقص او عدم
 مصرافا ان خالف البداهة في أمور وجوزت محالات تخاصمها الجمهور (قوله جئنا الى اثبات ما هو الحق الخ) ذهبت المعتزلة الى
 استقلال العبد في أفعاله واجدادها وخلقها من غير مدخل من الواجب سوى ايجاد قدرته الكافية واراذته الواقية وذهبت الاشاعرة
 ومن وافقهم الى انه ليس للعبد فيها تأثير سوى تعاق قدرته واراذته بها واسم الفعل لا يصدق عليها الا بما زاد بعينها بالاكتساب قلت
 والكلام في تصور ذلك ونحوه سهل معناه قال ابن الهمام موجب الخبر المخص ليس سوى ان لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله وهو باطل

الصلاة الابهما فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل وهذا امران ابا حنيفة رحمه الله جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلهذا ما أدق نظره في احكام أحكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي أصله ثابت وفرعه في السماء (فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الأولى ما هو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه أبواؤه فلامه الثالث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب) أي اذا بين تعين الباقي لرد ٣٣٤ المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في سدر الكلام)

المصلى آتيا باعتبار تركه البيعة أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلته كافي ترك العاتحة وجبئذ لا يلزم انسخ (قوله فيلزم من وجوبها عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل) الانسب أن يفسر الاصل بعسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كافي في صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المراد عليه الذي ترتفع الزيادة اجزائه (قوله ولم يجعل تلك) أي الواجبات بمعنى أنه يأتى تاركها في الوضوء والافلاخفا في أن غسل المرافق ومقدار الربع في المصح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع ما فيه من لطف الابهام وذلك أن ابا حنيفة امم أبيه ثابت كما أن قواعد فقهاء وأصوله ثابتة بحكمة ونتائج فكره عالية مشهورة كفروع فقهاء (قوله للشركة في سدر الكلام) وهو عقد المضاربة فإنه تنصيب على الشركة في الريح وبيان نصيب أحد الشركين في المال المشترك بترك بيان لنصيب الاخر فاذا قال على أن لي نصف الريح فكانه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب أن يتقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثله فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لا احتيج الى تفسيره ضرورة أن الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيان حالها التي توجب الحياء) من الاجازة المنبثة عن الرغبة في الرجال وبعبارة اخرى الاسلام أن سكوت البكر في السكاج جعل بيان حالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود أن السكوت جعل بيان الحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وبغير معناه أنه جل بيان حالها بوجوب ذلك أي كونه بيانها وهي الحياء فجعل سكوتها

أي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يتحقق الريح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فإنه يتحقق لان الريح غما ملكه فيكون له حتى اذا فسد المضاربة يكون كل الريح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فذ كورفي المتن (والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيقته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) روى أن عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحققت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعسر وكان شاور عليا واشتهر في الصحابة ولم يرد أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو

كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رعت ابيه القضية وطلب منه القضاء بما للمولى عليه (وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيان حالها التي توجب الحياء)

فلزمه مثله وقولهم ان قدرة العبد تتعلق بالحركة لا على وجه التأني فيه وهو الكسب بمجرد الفاظ لم يحصلوا له معنى ونحن انما نفهم من الكسب التحصيل انتهى وذهب أبو إسحق الاسفراييني الاستاذ من الاشاعرة الى نشريل القائلين في أصل الفعل وأبو بكر الباقلاني

دليلا

وكذا النكول جعل بيانا) أي جعل إقرار الحال في النكول وهو أنه امتنع عن أداء ما زمه وهو العيب مع القدرة عليها فيبدل ذلك الامتناع على إقراره بالمدعي لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محققا في الامتناع وذلك بان تكون العيبين كاذبة ان حلف ولا يكون كاذبة الا ان تكون المدعي محققا دعواه (والثالث ما جعل ٣٢٥ بيانا لضرورة دفع الغرور

كالمولى بسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) دفعا للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليمها لانه ان لم يجعل تسليمها فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع ونصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر والمشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وفضة حنطه يكون الاخر بيانا للادل وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لتساان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للثبته نحو بيعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرهما فيعمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يشبان في الذمة) نقوله فيجعل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالجاسل

دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاحازة والصواب أن اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تليد للمعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء من اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للعباء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول جعل بيانا) ثبت الحق عليه واقتراره لاجل حال في النكول وهذا هو الموافق لما نحن بصدد من أن البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى بسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى يكون اذنا) فان قيل يحتمل أن يكون سكونه لقرط الغيظ وعدم الالتفات ببناء على أن العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بشرف العبد يظهر انتمى ويرد عليه أن هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي المائة مجملة) يعني أن عطف الدرهم عليها تفسير لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدلال على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد أي اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أو ثوب حتى ان ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصوره عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقريته المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وفضة لثبته العدد بخلاف نحوه على مائة وعبد أو ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للادل لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو أن نفس المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب

من المستحق المذكور طلب المنافع تنصيصا ويمكن أن يقال صاحب الحادثة كان يطالب حكم الحادثة لو لم يكن عالما للمصنع عليه من الحق وكان أول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال يقال انما سكتوا عن بيان قيمة منقعة البدن لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم سكتوا عن تقويم منافعهم فدل على ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا (قوله من التكلم به وهو لاجازة) الضمير ان راجع ان المسكوت عنه المفهوم من السكوت فلا يرد اعتراض صاحب الترجيح بان الكلام مخبط لا يظهر للضميرين مرجع (قوله مندرج في القسم الثاني) قال في فصول البدائع وابس مندرج في القسم الثاني كما ظن لانه سكوت مع امتناعه شرعا لولا الرضا أو مع وجوبه عرفا عند الرضا وابس ما نحن فيه من ثوب وكيفية ربحا يكون سكوت المولى لقرط الغيظ اولانه يتأمل في صلايته للاذن فأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله لان مبنى العطف على التغاير الخ) لا يخفى ضعفه لان التغاير بين المائة والواحد ظاهر لا يتغير بكون المائة من الدراهم والاولان قول القائل له على مائة درهم ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (قوله الا في السلم للضرورة) السلم لا يجوز في مثل العبد لعدم العلم بقدره وصفتته خلافا

انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أو ثوب فان الاخر بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة ثمن من المقدرات كالدراهم والدينار والفضة فيجعلها بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونها مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أو ثوب اما اذا كان بعد المائة ثمن مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له مائة وثوب ومائة وعبد لا يجعلها بيانا للمائة والله اعلم

الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه السلام في عصره على حكم شرعي (بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على أمر حتى يتم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام امدانية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا ولم يقع فهماءه حتى ان أنكره أحد لا يكون كقرا بل يكون جهلا به هذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما أن تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في أول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما ما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر أمرا حسيًا ماضيًا فالاجماع عليه يكون اخبارًا فلا يكون من ٣٢٦ قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه السلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون

الاجماع صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التغليف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان فرد المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو ميمز المعطوف أعني المضاف اليه لانفس المعطوف على ما زعمتم في مائة ودرهم فلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارًا أو غيرهما وقد يجاب بأنه قياس في اللغة وان أراد ابتناء الحكم على القياس الشرعي لم يكن من قبيل البيان وأيضًا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فبما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالتحريم والشرط فكذا التفسير في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا يهاجم في المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث في الاجماع) هو في اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أي عزم والاتفاق يقال اجمع القوم على كذا أي اتفقوا وفي الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على حكم شرعي والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازًا عن اتفاق بعض مجتهدي عصر واحد بزعمه من أمة محمد عليه السلام عن اتفاق مجتهدي الشرائع السالفة وقوله في عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قبل أو أكثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه اغتار به ولو شوجه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر بجمع الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين في أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك اتباع انتم هو أمر شرعي والافلامعي للوجوب والمصنف

من قبيل الاخبار وان كان أمرا حسيًا مستقلا كما مورالاخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفة لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالتنبؤ عليه السلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عن من يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيًا وان كان أمرا يدرك بالعقل فالعقل يشهد اليقين والدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيدها قطعية

للساقي وأما في مثل التوب يجوز اتفاقا وما ذكره في الكتاب يحتمل أن يكون بناء على مذهب الشافعي (قوله وقد يجاب) أي من قبيل الشافعي (الركن الثالث في الاجماع) (قوله وهو في اللغة العزم والاتفاق) الفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد والمعنى الثاني لا يتصور الا من متعدد والمعنى الثاني بالاصطلاح أنسب (قوله ويرد عليه الخ) فيه بحث اما أوله فلانه منقوض باصول الاعتقادات فان تارك الاعتقادها آثم مع انها ليست أمرا شرعيًا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وأما ثانيا فلان الشرعي هو ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لا ما تم تاركه وأما ثالثا فلان تارك الانباع انما يكون آثما بعد الاجماع ولا شبهة انه أمر شرعي

الى التشرية في الوصف ونحوه المصنف وذهب ابن الهمام الى تخصيص خلق الله بما سوى العزم المصمم وهذه المذاهب الثلاثة حظ صالح من القدر كان السابقين كفاية كاملة للجد ومذهب أهل الحق وهم الحنفية والصوفية ان فعل العبد بصدده بقدرته وارادته واختياره وتأثيره وهو فعله حقيقة وبصدق عليه اهم الفعل على الحقيقة ومع ذلك هو موجود بيجاد الله سبحانه وخلقته على الاستقلال لان الممكن بماله من الجهات الفعلية والحشيات الوجودية انما يتقوم بوجود الواجب بالذات وقدره العبد وارادته وأفعاله ورشع وآثاره من صفاته تعالى وأسمائه العلى قال الامام أبو جعفر الطحطاوى رحمه الله في كتابه الذي صنفه في بيان عقائد أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله وأفعال العباد هي خلق الله تعالى كسب العباد وقال جنيد البغدادي رحمه الله سئل بعض العلماء عن التوحيد فقال هو اليقين فقال السائل بين ما هو فقال هو معرفتنا ان حركات الخلق وسكناتهم

خصه

(فالبعث هنائي في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه أن يثبت ذلك ما بالتمسك منهم أو بعلمهم به والرخصة أن يشكك البعض أو يعمل به بسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لأن عمر رضى الله عنه شاور الصحابة في مال فضل عندوه على رضى الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثنا في نسمة الفضل) لما شارح رضى الله تعالى عنه الصحابة في ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير النسمة والامسالك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى في ذلك حديثا فعلم عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليلا للموافقة حتى شافهه

السكوت مع أن الحسنى عنده خلافهم (وشاورهم في اسقاط الجنين فاشاروا بان لا عزم وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغيرة فسلم يكن سكوته تسليما) روى أن عمر رضى الله تعالى عنه

هو فعل الله تعالى وحده لا شريك له فإذا فعلت ذلك فقد وحدته وقال الواسطي لما كانت الارواح والاجساد قائما بالله تعالى وظهور رتابه لا بذواتها كذلك قامت الحطرات والحركات بالله تعالى لا بذواتها إذ الحطرات والحركات فروع الاجساد والارواح وقال أبو القاسم القشيري في رسالته صرح بهذا الكلام ليعلم ان اكساب العبد مخلوقه لله تعالى هذا كلامه وليعلم ان قيام الارواح والاجساد والحركات والحطرات

خصه بالشرعى زعمنا منه انه لا فائدة للاجماع في الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان النقلى قديكون ظنا فبالاجماع بصير قطعا كما في تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقادات وايضا الحسنى الاستقبالي قديكون مما لم يصرح به الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعته (قوله فالبعث هنائي في امور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السنن والنقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا أنه أراد بالبعث المعنى

بعده وانما الكلام فيه قيل الاجماع (قوله وفيما ذكره من البيان نظر) قيل الظاهر ان مراد المصنف بالعقل ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل فقوله العقلى قديكون ظنا بمنوع ولو سلم تعميمه لانتفى فله مصنف أن يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقادات (قوله وايضا الحسنى الاستقبالي) فيه بحث أما اول فلان هذه الشبهة تجرى فيما يكون محسوسا ماضيا فلا رجة للتصميم بالاستقبال وأما ثانيا فلان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث هو اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من خبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة وبالجملة الحسنى الاستقبالي لا مدخل للاجتهاد فيه فان رده نص فهو ثابت به ولا احتياج الى الاجماع وان لم يرد به نص فليس للاجتهاد فيه مسأغ ولو وقع فهو محمول على الجمع (قوله وعلى هذا كان المناسب الخ) الاشارة الى ما فهم من سياق كلامه وهو ان قوله ركنه

(وفيما ذكره من البيان نظر الخ) أقول الظاهر ان مراد المصنف بالعقل ما يتبادر عند الاطلاق وهو الذي لا يشوبه وهم ولا يكون فيه مدخل فقوله العقلى قديكون ظنا ولو سلم تعميمه لانتفى فله مصنف أن يمنع افادة الاجماع في تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع في تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال في كثير من الاعتقادات وأما قوله وأما الحسنى الاستقبالي الخ فخرنا به فهم من تقرير المصنف فان اجماعهم على ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع على ذلك الامر بل من حيث كثرة الرواة من خبر صادق يوقف على المغيبات فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بهذه الامة قال (وعلى هذا كان المناسب ان يقول الخ) أقول بعنى اذا ذكر لفظ الاول اقتضى أن يذ كر فيما قبله أمران فصاعدا مدلوله سابق على الكل وقد دلل ههنا على ذلك الامور بانفذا مورفا فتضى أن تكون العبارة كاذرة لكن اذا صرف البعث عن ظاهره وأول الجميع باعتبار دلالة اللام على جنس فيه معنى الكثرة لا يرد عليه شيء قال (المصنف فلم يجعل سكوته دليلا للموافقة الخ) أقول أى لم يجعل عمر رضى الله عنه سكوت على رضى الله

بالله عز وجل ليس من جنس قيام الاعراض بمعالها واصور بموادها فان ذلك حلول محال في حق الملئ المنع والحدود ونحوها عزى بال وعلت بذات ان تأثير الممكن في أفعاله واصداره لا تارة لا ينفى صدور ما عن الله تعالى بخلقه وایجاده بالاستقلال من غير مشاركة شيء فيه واجتماع قدرة غير قدرة وارادة دون ارادة وهو سبحانه تام الخير عام الفيض دائم العطاء فلا يتصور وجود شيء الا بخلقه وایجاده اذ لو لم يصد عنه شيء ما لتحق جهة غير جهة وجبته دون حيبته فينفض التمام وينتلم الوسعة وينتطق الاعدام ثم الفعل الاختياري هو الذي يكون مسبوقا بمباديه الاربع من التصور بوجه ما ان تصديق بقائده ما ارادته وصرف القوى المودعة في الاعضاء بتصرف العضلات وتعيد الاعصاب ولبس من ضرورة الاختيارية الفعل أن يبقى في درجة الجواز في كل مرتبة وأن يكون مباديه اختيارية كلها فان صفة العلم

ضرب امرأة لجناية فاسطت الجنتين نشاور الصحابة فقالوا لا نعزم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه
ساكت فلما سأل قال أرى عليك القرة (ولانه قد يكون للجماعة كما قيل لابن عباس رضى الله تعالى عنه ما منعك أن تخبرهم بقولك في
العول فقال درته) وذكر الامام سراج المذاهب في شرحه للفرائض أن العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله تعالى عنه
يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لآب وأم أولاد

٣٣٨

ياطل عند ابن عباس وهو

الجنى فكأنه قال والابحاث ههنا في أمور فهذا الاعتبار مع قوله الاول في ركنه (قوله ضرب
امرأة لجناية) روى أن امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمراتها تجالس الرجال وتحدثهم فانقضت اليها
لجنعهما من ذلك فاملصت من هيبتها أى أزلقت الجنتين وأسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجهد

واخوانه تفصيل لا موزن فيها ووجه المناسبة أن لفظ الاول يقتضى سبق متعددي يكون هو عبارة عن
واحد منه وهو ههنا الامور ولا يخفى ان واحدا من تلك الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه وفي عبارة
المصنف توجيه آخر وهو الحمل على التبريد وعلى معنى انحصار الكل في الجزئي كما قيل في قوله هم
مقدمة العلم في كذا وكذا (قوله روى ان امرأة الخ) الظاهر انه رد على المصنف بان نقل العرب غير
موافق للعادته ولعل ما ذكره المصنف في حادثة أخرى ومعنى شخص اليها أرسل اليها شخصاً يقال
شخص من بلد الى بلد أى ذهب وأتمضه غيره (قال المصنف ان العول ثابت الخ) العول في اللغة
يستعمل بمعنى الميل الى الجور وبمعنى الغلبة وبمعنى الرفع يقال عال الميزان اذا رفته وفي الاصطلاح هو أن
يزاد على المخرج شيء من أجزائه اذا ضاق عن فرض وحاصله ان المخرج مهمما ضاق عن الوفا بالفروض
المجتمع في رفع التركة الى عدد أكثر من ذلك المخرج ثم يقسم حتى يدخل النقصان في فرائض جميع
الورثة على نسبة واحدة ويمكن أن يكون المعنى الاصطلاحى مأخوذاً من كل من المعاني اللغوية وان كان
الانساب بالتفسير المذكور أخذ من الثالث أما وجهه أن نسبة الاخذ من الثالث فظاهر وأما جواز
أخذه من الاولين فلان المسئلة مالت بالنسبة الى أهلها بالجور حيث نقصت من فروضهم وغلبت أيضاً
بإدخال الفروض عليهم (قال المصنف وهو يدخل النقص الخ) قال لان التركة اذا ضاقت عن الفروض
يقدم الأقوى ويدخل الضرر على من هو أحوال وهي الجماعة المذكورة لان منهن من ينقل من
فرض مقدراى فرض غير مقدريكون صاحب فرض من وجه وعصبية من وجه بخلاف غيرهن من
أصحاب الفروض فانهم ينقلون من فرض مقدراى فرض غير مقدريكون أصحاب فرض من كل وجه
فيكون أقوى من الاولين وجوابه ان أصحاب الفروض المجتمعة في التركة قد تساوا في سبب الاستحقاق
فيساوون في الاستحقاق وحينئذ يأخذ كل واحد منهم جميع حقه ان اتسع المحل ويصرف في جميع حقه
اذا ضاق المحل كالغرماء في التركة والنقل من الفرض الى العسوية لا يوجب شحاً لان العسوية من

منها زوج رام وأخت
لاب وأم فغند العامة
المسئلة من سنة ونعول
الى الثمانية وعند ابن
عباس رضى الله عنه
للزوج النصف ثلاثة
وللام الثلث اثنان
وللاخت الباقي وهذه
أول حادثة وقعت في
قوية عمر رضى الله
تعالى عنه فاشار العباس
رضى الله عنه الى أن
يقسم المال على سهامهم
فقبولوا منه ولم يشكروه
أحد وكان ابن عباس
صبياً فلما بلغ خالف وقال
من شأباعتك ان الذى
أحصى رمل عالج عدالم
يجعل في المال نصفين
وثلاثاً قيل هلا قلت ذلك
في عهد عمر رضى الله
تعالى عنه قال كنت صبياً
وكان عمر رضى الله
تعالى عنه رجلاً مهيباً
فهبتة (وقد يكون
للتأمل وغيره) أى
يكون السكوت للتأمل
وغيره من الاسباب
الممانعة للاظهار (ولنا
أن شرط التكلم من

عنه دليل الموافقة لبعض الصحابة وجوز على السكوت مع ان الحق عنده بخلاف ما قالوا قال (روى ان
امرأة غاب عنها زوجها الخ) أقول هكذا نقل صاحب الكشف وهو موافق لرواية البزارى ومسلم حيث قال
استئنا عمر رضى الله عنه في املاص المرأة فقال المغيرة بن شعبه رضى الله عنه يقتضى فيه مغيرة عبد أو
امرأة فقال اثنى بن يشهد معناه تشهد من مسلة قيل ما نقله المصنف من الضرب وغيره في حادثة
أخرى واهذا المبرده الشارح صريحاً (قوله فانقضت اليها) أى عرض وأظهر لها شخصه وهو سواد الانسان
القائم المتراى من بعيد والاملاص الازلاق يقال املصت المرأة جنبها أى أزلفته وأسقطته قيل رقت

للتأمل

الكل متعثر غير معتاد والمعناد أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم

سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفاً فالسكوت حرام والصحابة لا ينهون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على أن
ما أتوا به من امساك المال أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى في مسألة الاسقاط (كان حسناً الا ان يجعل اداء الصدقة
والتزام الغرم صيانة عن القبيل والقال ورجاية حسن الثناء والعدل كان أحسن وبعد التسليم أى بعد تسليم ان ما أتوا به لم يكن حسناً

وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس نه طبعاً للفتيا وحديث الدرّة غير صحيح لان الخلاف
 والمناظرة بينهم في مسألة العول أشهر من ان تخفى على عمر رضى الله عنه وكان عمر ابن العلق وان صح فيصير على انه اعترض عن الكف عن
 المناظرة معه لاعن مذهب (فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا آخر سكونه عن الحق لكن
 المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنهما غا اعترض عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه) ولما شرطنا مضي
 مدة التأمل لم ترد الشبهة التي ذكرت) وهي ان السكوت قد يكون للتأمل وغيره (مسئلة اذا اختلف الصحابة من قولين يكون اجماعا
 على نفي قول ثالث عندنا وأم في غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم
 الجهل أصلاً) نظيره اتم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها فعند البعض تعدد باعد ٣٣٩ الاجلين وعند البعض بوضع

الحمل فالأكثر كنفاء بالاشهر
 قبل وضع الحمل قول
 ثالث لم يقبل به أحد
 واختلفوا في الجرد مع
 الاخوة فعند البعض كل

للتأمل وغيره كاعتقاد حقيه كل مجتهد أو كون القائل أكبر سنًا منه وأعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار
 الخلاف حتى لو حضر مجتهدو الحنفية والشافعية ونكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون
 لم يكن اجماعا ولا يحمل سكونهم على الرضاء اتفر والخلاف ثم لا يخفى أن اشتراط مضي مدة التأمل
 انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف

والقدرة والارادة في معنى
 من المواد ليست باختيار
 الموسوف ألا ترى ان الله
 تعالى فاعل مختار بالاتفاق
 مع ان علمه وارادته
 وقدرته ليست صادرة
 عنه بالاختيار ومستندة
 الى اختياره والاتوقفت
 على العلم والقدرة والارادة
 ولما تعلق علمه وقدرته
 وارادته في الازل بوجود
 معنى أو عدمه لم يمكن
 خلافه وذلك لا يتنافى
 اختياره فيه وصدوره
 عنه بالاختيار والقول
 بان هذه الصفات
 قديمة أزلية ولها تعلقات
 حادثه فيما لا يرزل وهو
 مختار في تلك التعلقات

أقوى أسباب الارث (قوله كاعتقاد حقيه كل مجتهد) على ما ذهب اليه المعتزلة وبعض الاشاعرة من
 ان الحكم يتعدد والحكم عند الله تعالى ما أدى اليه رأى المجتهد (قوله ثم لا يخفى ان اشتراط الخ) دفع
 لقول المصنف ولما شرطنا مضي هذا التأمل لم يرد الشبهة وحاصل الدفع ان الشبهة انما تدفع اذا انحصر
 وجه السكوت في التأمل مع ان قوله وغيره صريح في عدم الانحصار (قال المصنف الا ان يجهل اداه
 الصدقة) أى يجهل قيمة الغنيمه مما عاها صدقة مجازا من حيث انها لا تجب بموض ما لي يتولى

الولادة قال (كاعتقاد حقيه كل مجتهد) أقول فانه اذا اعتقد ذلك لزم أن يسكت فلا يدل ذلك على القبول
 وهو مجرد هذا الاعتقاد لا يعلم من أهل بدعه لا يعتد به في انعقاد الاجماع فليتأمل قال (وهو يدخل
 انقص على البنات الخ) أقول العلم ان الصحابة رضوان الله عليهم اختلفوا في كيفية التسمية اذ اذاد سهم
 لفرأض على أصلها فدخل على أهلها النقصان كما اذا ماتت امرأة وتركت زوجا أما اختا لاب وأم فان
 سهم لزوج النصف وسهم الاخت أيضا النصف وسهم الام الثلث والمسئلة من سنة وظاهر انها تضيق من
 هذه السهام فذهب ابن عباس رضى الله عنه الى ان النقصان يدخل في سهم من هو أسوأ حالا كالاخت
 لاب وأم أو لاب والبنات وبنات الابن فيجعل للزوج النصف ثلاثة وللأم الثلث اثنين وللأخت الباقي
 فانه يقول لي يجعل الله في مال نصفين وثلاثا فإذا ذهب هذا بالنصف وهذا بالنصف فابن موضع الثلث وذهب
 الجمهور الى العول وهو ان تزداد على اصل المسئلة من سهام فروضها اذا ضاق الاصل عن فرض من فروضه
 مثلا السنة في هذه المسئلة تقول الى ثمانية يصعد للزوج النصف وهو الثلاثة والأخت نصهها أيضا
 وللأم ثلثها وهوانان لانهم استروا في سبب الاستحقاق وذلك يوجب المساواة في الاستحقاق فبأخذ كل
 واحد جميع حقه ان اتسع المحل ويسمى بجميع حقه عند ضيق المحل كالحرمان في الشركة قال (ثم لا
 يخفى ان اشتراط مضي مدة التأمل الخ) أقول دفع لقول المصنف ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يرد

(٤٣ - تلويح ثانی) سقطه بينه فانه لو كان الامر على ذلك لما كان في الازل علم ولا قدرة عليه ولا ارادته
 وليست التعلقات أمورًا تحدث عنه سبحانه شيئا بشيئا بل التعلق هو وصف اعتباري ينتزع من صاحبه بالنسبة الى متعلقاته هذا (قوله
 ثم مع ذلك الخ) اعترض عليه بان خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفير الداعي وسلامة الآلات لا تنافي كون العبد هو
 الموجد لفعله الاختياري لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط أن لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد
 شيئا وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى لا مراد العبد لا تتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك أن يكون فعله بخلق الله تعالى على ما هو
 المدعى ولا يخفى انه على ذلك التقدير يتوقف على عدم ارادة الله تعالى وقوع الفعل أو عدمه وعدم خلقه له أو لصدقه فلا تكون قدرة العبد

المال الجسد وعند البعض المقاسمة فخرمان الجسد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في عدالة ما فعندنا العلة هي القدم مع الجنس وعند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض لادم ثلث الكل في المستثنين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المستثنين فانقول بثلث الكل في احدهما وثلث الباقي في الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض ٣٣٠ لافصح في شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفصح في

أو نحو ذلك واعلم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوني لا يكون جاحده كافر او ان كان هومن الأدلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعيوب الخمسة) هي الجذام والبرص والجنون في أحد الزوجين والحب والعنة في الزوج والرتق والقرن في زوجة (قوله فشمول العدم) هو في حكم الغسل أن لا يجب غسل المخرج ولا غسل أعضاء الوضوء وشمول الوجود أن يجب غسلها جميعا وفي حكم النقص شمول الوجود أن ينتقض الطهارة بكل من خر وج الخارج من غير السيلين وبمس المرأة وشمول العدم أن لا ينتقض بشئ منها (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الادمى في الاحكام ان المختار في هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول انثالث ان كان رفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والافساد اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثير من أمثلة التمسك ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول لا يوجب بطلان القول به والامجاز الحكم في واقعة متجددة لم يسبق فيها قول واحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل والقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئه كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئه للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئه الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئه كل بعض فيما اتفق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر في المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزمنا للعلم بان

الامام قسمتها كالصدقات (قوله بالعيوب الخمسة الخ) المشهور من مذهب الشافعي وهو المذكور في فصول البدائع جواز فسخ النكاح عند الشافعي بعيوبه الستة وهي الجنون والجذام والبرص والهق والحب والعنة وعيوبها السبعة الاربعة الاولى والقرن والرتق والبصر والحبوب هو الذي قطع عضوه وصاحب العنة هو الذي لا يصل الى النساء أو يصل الى الثيب دون البكر لمرض أرضه في خنقه أو لكبر سنه أو لصره والرتق بالفتح مصدر قولك امرأه رتقا لا يستطيع جماعها لارتقاق ذلك الموضع والقرن يسكون الرء عظم يكون في فرج المرأة والبصر راحة الفم (قوله والامجاز الحكم في واقعة متجددة) فيه الشبهة وحاصله ان الشبهة انما لارتداد اقتصر على قوله وقد يكون للتأمل ولم يذكر معه في المتن لفظ وغيره وفي الشرح أي يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب الماتية للاظهار قال (المصنف وعند البعض المقاسمة) أقول هي ان يجعل الجسد في القسمة كاحد الاخوة قال (القرن والرتق) أقول

البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا عدم القائل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم أو شمول الوجود ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السيلين ناقض عندنا لأمس المرأة وعند الشافعي المس ناقض للخروج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجعوا عليه لم يحجز احداثه والامجاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قيل

الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب بعد الاجلين واما لان الواجب بوضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجتمع عليه وفي الجدمع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجسد ومثال الثاني الامثلة الاخيرة فانه ليس في كل صورة الاشكاله مذهب واحد لا تخالفه الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم ان كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهد في مسئلة يلزمه أن يوافق في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عندنا من مسعود الحامل المتوفى عنها زوجها اصدتها بوضع الحمل وأوحى في رحمه الله واقفه في ذلك ولم يوافق في ان المحرم يجب سبب النقصان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحب منتف اجماعا

يلزمه

كافية وبه ثبت المطلوب والحق في البيان ما أسلفناه نغذبه وثوقا قل جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا ان كنت من أهله والآن
 قد نزلت بخطر وسارسلنا قنلهج به (قوله وأبضا لا يمكن الحركات) دليل آخر على كون أفعال العبد بقصده واختياره مع عدم كفايته
 بل استياجه الى خلقه وإيجاده - جهانه ورد جمع لزوم العلم بقفاصل ذلك (قوله بمعنى استناده الخ) اعترض عليه بان الاستناد الى مخلوق
 الله تعالى لو كان كافي في كون الفعل مخلوقا له تعالى فهو اعتراف بمذهب المعتزلة واعتراف من مشرهم فانه لا ينافي كون العبد مؤثرا فيه
 وموجد له والجلاب عنه بان الاستناد الى دليل الوجوب لا يمكن

واللامعدومة كالفصد
 لا يسمي ولا ينفى من
 جوع فان جوعا
 وامكانه فبما بناء على تجويز
 الترجيح بلا مرجح ولو صح
 فليصور في الامور

الوجود فنكون المكابرة
 على البدئية والمخالفة
 على الجمهور في قيسل ثم
 هذا القصد اما ان يكون
 داخل في ملكه تعالى أولا
 يكون وعلى الاول يلزم
 تفويضه الى العباد وقطع
 نصرته تعالى عنه
 بالاعدام والايحاد وعلى
 الثاني يلزم اثبات امر
 لا يكون ملكه تعالى بل
 يكون ملكا غيره وهزل
 هاتين الاوجه الا في هذه
 القضية بله ماني
 اسموات والارض ولا
 يشرك في حكمه أحدا
 والحق ان المذهب أعلى
 كعبان بناه على أمثال
 هذه الآراء كيككة
 والاهواء الضعيفة وأنبيل
 شاموا أثبت مقاما (قوله
 اذ جئت يخرج من صنع

يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه أصل كل بقيد
 معرفة أحكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما انفق عليه
 القولان السابقان أم لا وليس على الأصولي التعرض لتفصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول
 الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور غير معتد به لانه ادعاه باطل لانا لا نسلم ثبوت أحد
 الشمولين بالاجماع في مسألة الزوج أولز وجه مع الابوين كيف وقد صدق انه لا يثنى من الشمولين

بمحت لان عدم التعرض أصلا ليس ٥ لتعرض بخلافه قوله ثم التفصيل الذي اختاره الخ) مذر رد لقول
 المصنف فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد (قوله وما ادعاه الخصم) رد
 لقول المصنف لكن يدعي الخ (قوله لانا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين الخ) قيل عليه منهم من قال لانا لا نسلم
 السك في المستثنى فهذا شمول ومنهم من قال لها ثلث الباقي بعد فرض أحد الزوجين في المستثنى فهذا
 شمول آخر واذا كان مدعى على شمول واحد على التعيين كان منهم اجماعا على ان الحق أحدهما لا غير
 بالضرورة ومن أنكر هذا فقد أنكر بالبداهة وأما ما ذكر من السنن فدفع ان صدق قولنا لا يثنى من
 الشمولين يجمع عليه لا ينافي صدق أحد الشمولين بآب بالاجماع لان معنى لا يثنى من الشمولين يجمع
 عليه ان هذا الشمول ليس يجمع عليه وذلك الشمول ليس يجمع عليه ومعنى أحد الشمولين ثابت
 بالاجماع انه اما ان يكون الثابت هذا الشمول أو ذلك الشمول وهي متصلة حقيقة والذي ينافيها ان
 يقال لا يثنى من الشمولين بآب أو كل الشمولين ثابت حتى يلزم الاجتماع أو لانه ادعاه وقولنا لا يثنى من

القرن يسكون الرأعظم يكون في فرج المرأة وارتنق بفض الناء مصدره قولك امرأه رتقا بينه الرتنق
 لا يستطاع جاعها الارتنق ذلك لموضع كذا في الصحاح قال ثم التفصيل الذي اختاره صاحب الاحكام
 الخ) أقول هذا رد لقول المصنف فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين كلام غير مفيد وقوله
 وما ادعاه الخصم الخ رد لقوله لكن يدعي الخ فان قيل مراد المصنف ان الاكتفاء بهذا القدر من
 التفصيل لا يفيد فائدة معتد بها بحيث لا يبقى للخصم مجال المناقشة بل لا بد من بيان ضابطة يعرف بها
 ان القول الثابت في أي موضع رفع ما انفق عليه القولان حتى لا يصح وفي أي موضع لا يرفعه حتى لا يصح
 وبينها بما حاصله ان القولين اذا اشتركا في حكم واحد شرعى سواء انفق بمحل واحد أو لا كان القول
 الثابت المنافي لذلك الحكم مستلزما لبطلان الاجماع والافلا قلنا نعم مراد المصنف ذلك لكنه لم يتم كما
 سيظهر من تفسير الشارح الصريح قال (اذ لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع) أقول أراد
 بالشمولين كون حصه الام ثلث الكل في المستثنى وكون حصته ثلث الباقي فيها قال (كيف وقد صدق
 انه لا يثنى من الشمولين) أقول أراد بالثنى معنى الواحد فيكون موافقا لقوله السابق لانا لا نسلم أحد الشمولين

العبد الخ) فيه نظر لان وقوعه لما كان بحدرة العبد وادعاه كان بقصده واختياره ولا ينافيه الوجوب بواسطة الاسباب مستندة الى
 الواجب اذ لا يثنى في كون الفعل الاختياري مسبوقا بمبادى غير اختيارية من تصور الامر الملائم وعتقاد الملائمة واتباع الشوق فان
 تصور الملائمة وعتقادها غير مقدور فاذا انحرفا من غير معارض فاتباع الشوق بعد تحققهما لازم بالضرر ورفه فيلزمه العزم ويلزم
 من ذلك اتباع القوة المحررة بالضرر ورفه لكن لا يخرج الفعل عن كونه اختياريا بافعل فعل بصدره فاعلمه بعد تحقق هذه المبادى
 فهو اختياري وكل ما لا يكون مسبوقا بهذه المبادى فهو ليس باختياريا وتجوز ترك الفعل الاختياري بعد حصول المبادى كجمهور ان

أما عند ابن مسعود فثبت الثاني وأما عند غيره فلا انتفاء الأول ومثل هذا كثير فإن المهتمين رحمهم الله وافقوا بعض الصحابة في مسألة مع أنهم خالفوا ذلك البعض في مسألة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب بعدم المنازل بالفصل مشهور في المناظرات وإبطاله على الوجه الذي نقلته عن بعض المتأخرين ليس حتى بل الحق في ذلك والله أعلم أنه ان كان الغرض الزام الحميم يكون متبوعاً في هذا الغرض كما يقال في الوجوب في الحلي ان الوجوب في الصغار لا يخولون أن يكون ثابتاً أولاً فان كان ثابتاً في الصغار يكون ثابتاً في الحلي قياساً وان لم يكن ثابتاً في الصغار يكون ثابتاً في الحلي ٣٣٢

بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولاً ثالثاً فقال ابن سيرين بثلاث السكلى في زوج وأبو بن دون زوجة وأبو بن وقال تابعي آخر بالعكس وكذا في العيوب الخمسة ليس بمحل الوجوب ولا تعول العدم بجمع عليه وكذا في البواقي مثلاً لاجتماع على وجوب غسل المخرج لخالفه أبي حنيفة رحمه الله ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لخالفه الشافعي وإذا صدق أنه لا شيء ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعاً فكيف يصدق ان احدهما واجباً اجماعاً بما في الامر أنه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامر من مفهوم بشماهما على سبيل البديل ويكون تعلق الحكم به في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهره ان لا يلزم منه لاجتماع على الحكم في شيء من الامراء بخلاف مسألة العدة والجد مع الاخوة لا تنافي القريبين على عدم جواز الا كفافاً بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وأما مسألة علة الـ بالافلاحي في أن القول الثالث ان كان قولاً بعدم اعتبار الجنس في العلية كان مخالفاً للاجماع والافلاحي لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الاعلى اعتبار الجنس في العلية (قوله أما عند ابن مسعود) داخل في سير قوله لم يقل به أحد يعني لا قال بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحرم ومنتف باجماع ابن مسعود وغيره أما عند فلان الجزء الثاني أعني انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت وأما عند غيره فلان الجزء الاول أعني كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها با بعد الاجلين والمركب ينتفي بانتفاء أحد جزأيه (قوله في الصغار) هو المال الغائب الذي

فهذا لا يفسد حقيقة الوجوب في الحلي لكن يفسد في ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي اما ان لم يكن الغرض الزام الحميم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذي اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احد انه كلام غير مفيد لانه لا يخفى ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه كان مردوداً والخصم يعلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث مستلزم لابطال ما أجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسألة واحدة كافي مسألة العدة وحرمان الجسد واما في مجموع المسائل ففي مسألة الزوج أو الزوجية مع الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما أو ثلث الباقي في كليهما مثلث الكل في

لشمولين بجمع عليه بمزول عن مناقضتها (قوله امر كبت مغالطة الخ) يعني انه عبر عن الامر من اللذين أحدهما متلا غسل المخرج والاخر غسل الاعضاء بمفهوم بشماهما ويعرض لهما على سبيل البديل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو لوجوب بذلك المفهوم في كل من القولين باعتبار فرض آخر فان تعلق الوجوب على قول أبي حنيفة باعتبار غسل الاعضاء وعلى قول الشافعي باعتبار غسل المخرج فما ذكره مغالطة من باب اشتباه العارض بالمعروض هذا ما ذكره وقد عرفت ان دفاعه من القبول

الخ لا مخالفاً له قال (ككيف يصدق ان احدهما واجباً اجماعاً) أقول وتضيجه ان الواجب اجماعاً لو كان احدي الطهارتين على الاطلاق لم يتعين الواجب في واحد من المذهبين وهو باطل اتفاقاً قال (ركبت مغالطة) أقول أراد به التفتية على منشا الغلط فان ما ذكره مغالطة من قبيل اشتباه العارض بالمعروض فانه عبر بالامر من اللذين أحدهما غسل المخرج والثاني غسل الاعضاء بمفهوم بشماهما ويعرض لهما على البديل وهو أحد الطهارتين ويكون تعلق الحكم وهو الوجوب به أي المفهوم في كل من القولين أي قول أبي حنيفة وقول الشافعي باعتبار فرد آخر فان تعلق الوجوب به على قول أبي حنيفة رحمه الله باعتبار غسل

الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل في كليهما أو ثلث الباقي في كليهما مثلث الكل في أحدهما دون الاخر مخالفاً للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب في مسألة الخارج من غير السبيلين احدي الطهارتين واجبة اجماعاً فالقول بان لا شيء منهما واجب مطلق للاجماع وكذا في الحلي والاضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مطلق للاجماع فالشأن في غير ضرورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن ضرورة لا يلزم ذلك يكون الممكن معدوماً مع وجوده حال تحقق علته والقول بانه بالنظر الى الاسباب القرينية اختيارية وبالنظر الى الاسباب البعيدة ليس باختيارية قول فاسد اذ ليس من ضرورة الفعل الاختياري أن لا يستند الى سبب غير اختياري البتة بل الشيء من غير الوجوب

فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة واحدا وهو من الاحكام الشرعية فينبغي ان يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والافلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بعمل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقض

بالاشهر ووجدتها وان الحد لا يحرم وكل منهما امر واحد وهو حكم شرعي

لا ينصور وجوده (قوله) اذ خلق القبيح ليس بقبيح وذلك لان الصادر من الخالق جهانه الوجودية وحيثياته الفعلية وهي ليست بقبيحة ولا الفج من اثر غيره او مشاركة فاعل آخر بل من بقائه في حالته الاصلية من العدم واعتبر ذلك من الظل فان ما يساعد فيه من الظلمة بالنسبة الى المستضي لم يأت من جهة المضي ولا من غيره بل بقى على حاله الاصلية وعلى ذلك قوله تعالى فهم من هدى الله ومنهم همت عليه الضلالة وقوله في قصصه ابراهيم عليه السلام واذ امرت قومك بشقبة وقوله في قصة الجن لا ندري اشرار يريدون في الارض ام ارادهم ربهم يرشدا وقوله ليجزي الذين اصابوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالمسنى وقوله ما اسألت من حسنة فمن الله وما

لا يرجي فان رجى فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله) فلا بد من ضابط) تضرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرر هذا الضابط لا بد من التفرقة في ان أي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد شرعي رأى موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بعمل واحد وقد يكون حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد اما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بعمل واحد والقولان فيه قد يظهر اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كافي مسئلة العدة والجرم مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما في ذلك كافي مسئلة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي واقتراق بين امرين وحيث ان كان الاقتراق مما حكم به الشرع كإحدى مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الاخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولنا بشمول الوجوه اعني ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم اعني عدم ثبوتها من واحد منهما أصلا وان لم يكن الاقتراق مما حكم به الشرع كافي مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التاهير اعني الوضوء أو غسل المخرج وعلى الاقتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب الاخر فالقول الثالث ان كان قولنا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا مبطلا للاجماع السابق وان كان قولنا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم باه اذا اشترك القولان في حكم واحد شرعي كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه وأما الثاني وهو ان يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة أوجه الاول ان يكون احدهما قاطبا لثبوت الحكمي

السابق (قوله) وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال) فعلى القول الاول اصله من لاضرار وهو ان يغيب والاخفاء وعلى الثاني من قولهم يعبره امر وهو الذي يكون فيه أصل الحياة ولكن لا ينتفع به (قوله) ولزم من هذا الخ) أي من تقرير الكلام على الوجه المذكور ومن عدم لزوم مخالفة الاجماع لثبوت بشمول الوجود في مسئلة التطهير والمآل واحد (قوله) ليس على اطلاقه بل مفيد بما اذا ظهر اشتراك القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون نسبة اقتراق أو يكون وكان مما حكم به الشرع أو لم يحكم به لكن كان القول الثالث قولنا بشمول العدم (قوله) وأما الثاني الخ) وقع العبارة في بعض النسخ هكذا وأما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا بما اكثر من محل واحد اما بان اشتركا في امر واحد او حكم شرعي أو لا وحيث ان الحكم المختلف فيه اما ان يتعلق بعمل واحد أو باكثر اما الاول وهو ان يشتركا في القولان في امر واحد وهو

الاعضاء وعلى قول الشافعي رحمه الله باعتبار غسل المخرج فال (أما الاول وهو ان يكون حكما متعلقا بعمل واحد الخ) أقول يعني ان المختلف فيه ان كان حكما متعلقا بعمل واحد والقولان قد يظهر اشتراكهما في

أسان من سببه فنفسه فان الضلالة والمرض والشر وعمل الاسماء والسببه ليس بخارج من خلق الله تعالى وإيجاده ولا واقعة بقدره غيره ولكن لما كان المقدار المقرر وض الوجود غير قابل من النكاح الاعلى القدر المحدد ولم يكن بد من وقوعه على ذلك التصو واما التقدير فهو على وفق الحكمة ومقتضى المصلحة ومما اعاد العاقبة الجسدته وهذا معنى ما يقال ان الحشرات داخلية في القضاء والقدر بالذات

والشروط بالعرض وما ذكره المصنف ليس له معنى يحصل (قوله غيره - لم) قبل عليه هي مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه
ولاحاجة الى منعها الا ان جميع المباحث السالفة انما كان لتعقيق كون فعل العبد اختياريا وورد بان كونها منسفا عليها بين الاشاعرة
مسلمة عند المصنف فاعل المنفية لا يلوها وان المقصود ترتيب الدليل باصله

والقصد في جميع
مقدماته (قوله الأبري
ان الله تعالى يحمد على
صفاته الخ) قبل عليه
فوضيحه - عند المنع بذلك
أعجب من منعه المقدمة
الاجماعية فان كون
صفات الله تعالى صفات
كامل ومحمودا عليها ليس
بالمعنى المتنازع فيه فانه
قرر في أول الفصل ان
التنازع في الحسن والقبح
بمعنى استحقاق العبد
المسدد والظم في الدنيا
والتواب والعقاب في
الآخرة وكيف ذهب
عن هذا وورد بان اعتبار
التواب والعقاب في المعنى
المتنازع فيه مخصوص
بفعل المكاف واما في
غيره فالمعتبر فيه مجرد
استحقاق المدح والظم ولا
شد أن كل كمال محمود وكل
نقصان مذموم وصرح
بذلك السيدنا شريف
في حواشي المواضع
واعترف به هذا الغائل في
شرح المقاصد (قوله في
ضايحه استفاض) قبل ليس
فيه تناقض أصلا لان
الحسن والقبح الملبين

صورة معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والاخرى فالتبا بالعكس كقول أي حنيفه رحمه الله تعالى
بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بعس المرأة وقول الشافعي رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون
الخروج فانقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطا للحكم شرعي بجمع
عليه الثاني أن يكون احدهما قائلا بالثبوت في الصورتين وهو معنى شمول لوجود والاخر بالعدم
فيهما وهو معنى شمول لعدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعي كسوية الاب والجد في الولاية
كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والافتراق كقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث
أن يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدي الصورتين بعينها والعدم في الاخرى والاخرى قائلا بالثبوت
في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت في صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في
صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطا للجمع عليه كسوية الصلاة في الكعبة وتلاوة وفرض ويجعل هذه
المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من اقسام الثاني تبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان في

حكم شرعي كما في مسئلة العدة وكما في مسئلة الجلد مع الاخوة في حكمه بدلان القول الثالث لاستلزامه بطل
الاجماع وأما الثاني وهو ان يشترك القولان في واحد حقيقي هو حكم شرعي فاختلف القولان انما يتصور
بتلانه أو به الخ ولا يخفى ما في هذه النسخة من الخلل والصواب ما في البعض لا تخرم من النسخ وهو هكذا
وأما الثاني وهو ان يكون مختلف فيه حكما متعلقا بكثر من محمل واحد فاختلف القولان انما يتصور
(قوله ويجعل هذه المسئلة الخ) يعني ان قول المصنف اما الاول فهو كسوية العدة وأما الثاني فاما أن يكون

حكم واحد شرعي فيبطل اشالث كما في كل واحد من مسئلة العدة ومسئلة الجلد مع الاخوة فان القولين
في الاول يشتركان في ان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع غير جائز شرعا والقول بجوازه مبطل الاجماع وفي
الثانية في ان حرمان الجلد غير جائز شرعا والقول بجوازه مبطل له أيضا وقد يكون القولان بحيث لا يظهر
اشتركا كما في حكم واحد شرعي لكن يمكن ان يخرج منهما شيان أحدهما اشتركا في حكم شرعي
والاخر افتراق بين أمرين فهذا الافتراق ان كان أيضا ما حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين والقول
الثالث باطل مطلقا لانه مبطل للاجماع لان القولين حينئذ يشتركان في حكم واحد من الحكمين
الشرعيين أحدهما ثبوت نسب الولد من أحدهما والاخر ان الثبوت من أحدهما يتنافى الثبوت من
الآخر والقول الثالث سواء كان قولاً بشمول الوجود أو بشمول العدم يكون باطلا لا بطله الاجماع
وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع والقول الثالث ان كان بشمول العدم كان باطلا لا بطله الاجماع
السابق وان كان قولاً بشمول الوجود لم يكن باطلا لعدم ابطاله الاجماع ولزم من هذا أي من تقرير
الكلام على الوجه المذكور ان حكم المصنف به اذا اشترك القولان الخ ليس على اطلاقه بل مقيدا بما
اذا ظهر اشتركا في القولين في حكم واحد شرعي ولا يكون ثمة افتراق أو يكون وكان مما حكم به الشرع أولم
يحكم به لكن كان القول الثالث قولاً بشمول العدم هكذا يجب أن يفهم هذا المقام قال (ويجعل هذه
المسئلة الخ) أقول يعني ان المصنف لما قال أروا لآبائكم من ضابطه وهو ان القولين الى قوله والا فلا وقال ثانيا

عنده بمعنى صفة كمال ونقصان وما يقبضه من أن الفعل ليس حسنا ولا قبيحا لدانه أو لصفه من
صفاته بحيث يحكم العقل ان فاعله يرضى في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة التواب أو العقاب بل كل مانع الشارع به أو بدائمه على
استحقاق المدح أو التواب فحسن أو الذم العقاب بقبح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا يمنع به قول قد هرفت ان اطلاق
يشتمل بين الاشاعرة ان الأمور به هل هو - سن في نفسه قبل ورود الشرع والمنهى قبيح منه كذلك بحيث لو روي الحكمة والعاقبة

وأما مسألة الر بافعلة القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس وهما لا يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي ولو جعل مفهوم أحد الأمرين أو أحد الأمور أمر واحد فذلك ليس بامر هو في الحقيقة واحد بل واحد اعتباري ولو كان أمر واحد فليس حكما شرعيا بخلاف مسألة الخارج من غير السيلين فإن الواجب أحد الغلبن أما الوضوء أو غسل الخرج فهما يشتركان في أمر واحد وهو حكم شرعي

الجيدة لم يمكن ورود الشريعة بعكس هذه القضية وإن كان في نفسه ممكنا وغير واجب على الله أم ليس كذلك فقلنا نعم والشاعرة لا فعندنا كل ما مورد به حسن وكل منهي عنه قبيح وإن لم يرد به شرع ولا نطق به

وحي ليكن وجوب الحسن أو مشروعيته وحرمة القبيح أو منكريته لا يشترط الإجماع ولا يشترط قولنا إن العقل ليس بحاكم وإنما الحاكم هو الله تعالى

خلافًا للمعتزلة ومن يحمدهم وذلك أن حسن بعض الأشياء وقبحها عقلي خلافًا للشاعرة ومن وافقهم ومنه متعلق المدح والثواب هو كون الشيء محمودا كما لا ومتعلق الذم والعقاب هو كونه ناقصا مذموما فقول الشاعري سلب مانص به الشارع أو بدليه على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقيح إن أراد به أن ثبوت الحسن واقع ليس في نفسه بل إنما هو بنص الشارع فلو عكس الأمر لكان بالعكس فبطانه واضح مما بيناه سابقا وإن أراد

حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتر كافيته وأما مسألة بيع الملاقح والبيع بالشرط فلا يخفى عليهما أنها خارجة من المبحث فإن بطلان بيع الملاقح مسألة مجمعة عليها والبيع بالشرط مسألة تختلف فيها الاتفاق لاحداهما بالأخرى والمبحث هو أنه إذا سبق في مسألة اختلاف في قولين فأحدان قول ثالث هل يكون باطلا لا لاجتماع أم لا (قوله وأما مسألة الربا) أحد القولين فيها عليه القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الأخر مع الجنس وهما لا يشتركان في واحد حقيق هو حكم شرعي فإن مفهوم أحد الأمرين بعد قوله وهو أن قولنا إن كانا يشتركان في أمر إلى قوله ولا فرق قوله بعد ذلك فعند ذلك يقول إن المختلف فيه إما حكم متعلق بعمل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد كما يحتمل بحسب الظاهر أن يكون عبارة عن اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي وعدم اشتراكهما فيه لكن يجادل المسئلتين من القسم الثاني تبين أن ليس المراد ذلك ضرورة اشتراك القولين في هاتين المسئلتين في حكم واحد شرعي فلو كان المراد الثاني عدم اشتراكهما الماصح التمثيل (قوله وأما مسألة الملاقح) الملاقح ماقى بطون النوق من الأجنة واحدها ملقوحة من قولهم ألقعت كالمحموم من حم والجنون من جن (قوله ولا يخفى أنها خارجة عن المبحث) فيه بحث لا بقسم الثاني ليس إلا أن يكون محل الحكم أكثر من واحد وليس ببيع الملاقح والبيع بالشرط إلا كذلك فإن لاختلاف في الحكم وهو عدم إعادة الملقح وأنه مل يشملهما أو يقتصر على واحد منهما وهذا حكم في أكثر من محل واحد وبالجملة كما كان أبو حنيفة رحمه الله قال لا بد من إعادة الملقح في الملاقح وإعادة في البيع بالشرط والشافعي قال لا بد من إعادته فيهما وهذا اتفاقهما على عدم إعادة في صورة بيعها فدخلت المسئلتان في القسم الثالث وكون المسئلة الأولى مجمعا عليها لا يمنع الدخول إذ لم يقيد القسم الثالث بأن لا يكون شيء من الصورتين مجمعا عليه واشتراك المسئلتين في أن البيع في كل منهما منهي عنه يكفي في نفي اتفاق أحدهما بالأخرى وكون البيع في الأولى باطلا وفي

فبعد ذلك نقول إلى قوله من محل واحد ثم قال إنما الأول حقل أن يكون مراده بالأول أن يشترك القولان في حكم واحد شرعي وبالتالي أن لا يشتر كافيته وأن يكون مراد الأول أن يكون المختلف فيه حكما متعلقا بعمل واحد وبالتالي أن يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد لكنه لما جعل المسئلتين المذكورتين من القسم الثاني تبين أن المراد بالأول ليس اشتراك القولين في حكم واحد شرعي وبالتالي عدم اشتراكهما فيه نظموه وإن لقولين في تبين المسئلتين بشرط كان في حكم واحد شرعي فلو كان المراد الثاني عدم اشتراكهما فيه لما صح التمثيل بما قال (فلا يخفى أنه خارجة عن المبحث) أقول الظاهر أنه خفي لأن هاتين المسئلتين لا شأن

ان استحقاق فاعله الثواب في الآخرة أو العقاب لا يعرف إلا بصح الشارع فربما بالوافق فليس خصومهم في ذلك إلا الذين يقولون إن العقل حاكم في الأحكام الشرعية وإن زعم أن متعلق المدح والثواب والجهة الصالحة لشرعية الحكم غير الحسن الذي هو كون الشيء كاملا محمودا ومتعلق الذم والعقاب والجهة الصالحة لورود النهي هو غير القبيح الذي هو كون الشيء ناقصا مذموما فليس لهم لذلك دليل يراهم صرير باب أو يصادم طنين ذباب براهين مذهبا باهرة ووجهه زاهرة لا يأنيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يمكن الخصام من منعه وقد حده هذا من الله الفضل والإحسان (قوله وعند بعض أصحابنا) بل كلهم كما مر في سرد الكتاب وإنما الخلاف بين منعه في نفي الحكم قبل ورود الشرع (قوله لأن وجوب التصديق الخ) قبل هلبه إن وجوب التصديق وحرمة الكذب معصية جزم العقل بأن

وهو وجوب التطهير والتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء وعندنا غسل المخرج عند الشافعي فالقول بان لا شيء من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالفا للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا اى لم يحكم الشرع بان المناقاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الاخر بخلاف ما اذا كان الافتراق حكما شرعيا كما ان خبرت امرأة ان زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت لغيره الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي من الاخير فثبوته من كليهما او عدم الثبوت من أحدهما متف اجماعا ففى هذه الصورة الافتراق حكم شرعى وأما الثاني فاما ان يكون اشابت عند البعض الوجود فى سورة مع العدم ٣٣٦

واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يدى تنبذ نعم يمكن أن يقال ان القولين انفق على انه لا ريب فى غير الجنس وهذا حكم شرعى فالقول بعدم دخول الجنس فى العلية رفع لذلك (قوله) والتطهير واجب بالاجماع قد عرفت انه يصدق لاشئ من التطهيرين مجتمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة أى حنيفة رحمه الله وأما غسل الاعضاء فمخالفة الشافعي فلا يصدق ان أحدهما واجب بالاجماع (قوله) ولو جعل الحكمان) يعنى لو اعتبر تركيب بين الحكمين فى كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لاني حنيفة رحمه الله والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله فهذا لا يشتركان فى أمر واحد وقع الانتقاض

الثانى فاسد الا يصدق فى ذلك التعلق الكافى (قوله) فليست العلية حكما شرعيا الخ) برده عليه ما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم أن يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالقياس ان الخطاب رده فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع (قوله) وهذا حكم شرعى الخ) اعترض عليه بأنه خارج عن القاعدة فان عدم الربا عدم أسلى لاحكم شرعى واجب بان المراد بعدم لربا فى غير الجنس جواز البيع متفاضلا وهو حكم شرعى (قوله) قد عرفت انه يصدق الخ) فيه بحث عرفته مما مر وهو ان الصادق سلب الاجماع عن

انهم اذا اختلفا فى لوجه الثالث لوجود مقتضى وانتفاء المانع أما الاول فلان ابا حنيفة رضى الله عنه قائل بعدم افادة الملث فى الملاقيح وافادته فى البيع بالشرط والشافعي رحمه الله قائل بعدم افادته فيها فوجد اتفاقهما على عدم الافادة فى صورة بعينها وأما الثانى فلان المانع من دخولها فيه أما كون الاولى مجمعا عليه وهو باطل والا لوجب تقييد الوجه الثالث بكون الشئ من الصورتين غير مجتمع عليه وانتفاء التعلق بينهما وهو ايضا باطل لان لكل منهما تعلقا بالآخرى لاشترائهما فى ان البيع فى كل منهما فاسد منهى عنه وأما قوله والبعث هو انه الخ فظاهر الانتداع لان المبحث اذا كان مقيدا بكون القول بالنظر الى الاختلاف فى مسألة واحدة لخروج بعض الامثلة المذكورة عن المبحث لان القول الثالث فيه بالنظر الى الاختلاف فى مسألتين فقد برأستقيم قال (ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا الخ) أقول فيه بحث لما سبق فى تحقيق تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية الخ ان العلية ونحوها من الاحكام الشرعية وان خطاب الشارع لا يلزم أن يرد على خصوصية الحكم بل يجوز أن يدرك بالرى والخطاب أو رده فلا منافاة بين الاستنباط وورود خطاب الشارع وسيأتى تمام تحقيقه فى مباحث الاحكام ان شاء الله تعالى قال (نعم يمكن أن يقال الخ) أقول تحقيقه ان معنى اتفاقهم على انه لا يوافقى غير الجنس اتفاقهم على حل

فى الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض أو ليس شئ منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالفا لقول ابي حنيفة رحمه الله تعالى فى مسألة المس ولقول الشافعي فى مسألة الخروج وليس فى شئ منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض فى الخروج مع عدمه فى المس قول ابي حنيفة رحمه الله وعكسه قول الشافعي فهما لا يشتركان فى أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان فى حكم شرعى وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لا يجوز صلته بالاجماع اما

عندنا فلا حثام وأما عنده فلهس الذى يخطر ببالى أن لا يقال ان هذه الصلاة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا أنها لا تجوز للا حثام والحكم عند الشافعي انه لا تجوز للمس وكل من الحكمين متفصل عن الاخر لا تعلق لآدمه بالآخر فمكن ان ابا حنيفة رحمه الله يكون مختطفا فى المس أو الشافعي رحمه الله يكون مختطفا فى المس مصيبا فى الخروج مصيبا فى المس أو الشافعي رحمه الله يكون مختطفا فى الوجود فى صورتين وعند البعض العدم فى صورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل

وأما الإجماع المركب فاعلم من هذا المسئلة الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين ومسئلة الفسخ بالعبوب فإن الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب أن ينظران شمول الوجود وشمول العدم أن كانا مشتركين في حكم واحد شرعي غير أنه يكون الافتراق ابطلا للإجماع نظيره أنه ليس للأب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الإجماع القول بولاية الأب دون الجد خلاف الإجماع لأن شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فإن الجد كالأب شرعا عند عدم الأب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الأبوين والزوجة مع الأبوين فإن مساواة الزوج والزوجة في إن للام ثلاث الكل أو ثلث الباقي لم يهدهم كما شرعيا فكذلك في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم يهدهم كما شرعيا وأما إن

يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الأخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النقل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النقل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما وجواز الفرض دون النقل خلاف

عليه حتى يكون مخالفة ابطلا للإجماع فإن قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني الانتقاض بالنكاح دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من أنه مع كونه واحدا اعتبار باليس بحكم شرعي فإن قيل ينبغي أن يكون القول بشمول العدم مبطلا للإجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس فالجواب أن بطلان المس ليس بجمع عليه وإنما قال فالذي يخاطر بيبالي لأن الظاهر أنه لا خلاف في بطلان الصلاة وإنما الخلاف في جهة البطلان فالمحلمان متحذنان لا تعار بينهما أصلا وإنما التعاريف في العلة (قوله) وأما الإجماع المركب فاعلم من هذا أي مما يسمى عدم القائل بالفصل لأنه يشمل ما إذا كان أحدهما قائما بالثبوت في إحدى الصورتين فقط والأخرى بالتبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله) وليس هو أي صاحب البدعة الذي يدعون الناس إليها من الأمة على الإطلاق لأنه وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالشكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الأئمة صاحب البدعة أن لم يكن يدعوا إليها ولكنه مشهور بها فليل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والأصح أنه إن كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا والأفالحكم كذا كر (قوله) بالتعصب هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على مبدل إلى جانب

الإجماع وكبيع الملاقح والبيع بشرط فإن الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة دون الأول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل منهما لا يفيد الملك فالملاقح متفق عليها والقول بأوادم الملك وإفادته الملاقح لا يبيع بالشرط خلاف الإجماع مدعاية

وجوب المعنيين ولا يتأني صدق الإجماع على وجوب التطهير المطلق وهو حكم واحد شرعي كالإجماع على دوام وجوب إحدى صلواتي الظهر أربعين أي حضرا أو سفرا مع صدق لاثني من الصلواتين بجمع على دوامه (قوله) فالجواب ما مر ليس في هذا الجواب تسليم الاتفاق على أحد الافتراقين كيف وقد أشار إلى بطلان تحقق الاتفاق في مثله في شرح قوله فالتطهير واجب بالإجماع وفيما سبق أيضا حيث قال غاية ما في الأمر أنه ركبت مغلطة الخبل هو بيان مراد المصنف وإنما لم يتعرض لردده لما مر غير مرة (قوله) وأما الإجماع المركب الخ قبل الإجماع المركب الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في العلة فكأنه تركب من عتدين وعدم القول بالفصل هو الإجماع المركب الذي يكون القول الثالث فيه موافقا لكل من القولين من وجهه كما في مسخ السكاح بالعبوب فكأنهم عنوانا لفصل التفصيل (قوله) فيعتد به أي ولا يثبت الإجماع مع مخالفته (قوله) والأصح من كلام شمس الأئمة على ما نقله صاحب الكشف عنه (قوله) والأفالحكم كذا كر أي لا يعتد بقوله بضم بصل فيه وفيما سواه بضم بصل فيه (قوله) بالتعصب قال صاحب

(٤٣ - تلويح ناي)

التعصب في هذه المسئلة (وأما الثاني حتى أهلية من ينعقد به الإجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فإن الفسق فيه يورث التهمة وبسقط العدالة وساحب البدعة يدعون الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق وسقطت العدالة بالتعصب أو السفسه وكذا الجون) اعلم أن البدعة لا تخلو من أحد الأمرين أما تعصب وأما سفسه لأنه إن كان وادرا العقل عالما بجمع ما يعتقد ومع ذلك يعاند الحق ويهجره ومنتعصبا وإن لم يكن وادرا العقل كان سفسها إذا سفسه خفة واشطراب بجملة - لي فعل مخالفة عقل نقلة التامل وأما الجون فهو عدم المبالاة بالمعنى المباحن هو الذي يعلم الناس الجليل (وأما عامة الناس ففجما لا يحتاج إلى رأى كتنقل القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الإجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لأعبدة مهم) اعلم أن الإجماع على نوعين أحدهما إجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الإجماع

لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سندا للاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد مثل القرآن وأمها الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بق مخالف واحد وذلك المخالفات أرمخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر بالما قبل لا يمكن لاحد من الخووص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر (وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحة لانهم هم الاصول في أمور الدين والبعض بعثرة الرسول عليه السلام لظهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة) لقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنقي خبيثها وان الخطأ خبيث (لان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل

(قوله لا يكفر بالمخالفة) يعنى في سورة عدم تمام الاجماع بناء على بقائه مخالف واحد (قوله انقراض امر عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحدان بعد انفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لادخول من سجدت وقيل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم من اجتهادين في اجماعهم أيضا وعند لقائهم بالاشترائط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة به الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله لجمعوا الخلف المتقدم مانعا) يعنى اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو ادب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقة مذهب اليه وعليه عامة اهل الحديث والشافعية وقد صرح عن محمد انه لا يكون مانعا ونقل عن ابي حنيفة رحمه الله ما يشعر بالمنع وذلك كبيع امهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجع التابعون على انه لا يجوز فلو فرضي به فاقض لا ينفذ عند محمد وروى الكرخي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لا ينفذ فقيل هذا يبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله لكنه لم يبق) أى لم يبق دليلا ينعقد به ويعمل وعبارته نفي الاسلام انه نسخ واعترض عليه باه لا نسخ بعد انقطاع الوحي وأوجب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى الامم المهتدين

على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كما في لقوله عليه السلام عليكم بالسواد اعظم وعندنا يشترط لان حجة اجماع الامة قيا على عدم اهلها لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين من هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقتهم الرسول عليه السلام واصحابه دون اهل البدع وأما ان قلت في شروطه انه راض العصر ليس شرطاً عندنا وعند الشافعي يشترط ان يكونوا على ذلك

الكشف التعصب جعل من العصبية وهي الحصلة المنسوبة الى العصبية وهي التقوية والصرة (قوله وقيل على ان فيه شبهة) أى ان انعقد الاجماع ولكنه ليس بقطعي لان كثيرا من العلماء لما يجعده اجماعا كان عند من جعله اجماعا فيه شبهة فكان بعثرة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضل وفي فصول الاستروتنى ان في القضاء يجوز بيع امهات الاولاد وروايات وأظهرها انه لا ينعقد في قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء فاس آخر ان امضى ذلك القضاء ينفذ وان اطل بطل وهذا أوجه الاقوال كذا في الكشف (قوله وأوجب بجوازه) حاشية ان المختص بزمان رسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ

الفصل وظاهره انه حكم شرعي ولا يراد ما يترجمهم ان عدمه باليس بحكم شرعي بل عدم أصلي قال (وقيل على ان فيه شبهة) أقول أى انعقد الاجماع لكنه ليس بقطعي لتقدم الخلاف في المسئلة وقد قال بعضهم ان الخلاف السابق يمنع الاجماع الملاحق وهذا القول أوردت شبهة فيه قال (واعترض عليه باه لا نسخ بعد انقطاع الوحي) أقول لان النسخ تبديل وهو لا يكون الا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والاجماع لا يكون الا بعده وترجمه اجاب ان يختص بزمان الرسول عليه الصلاة والسلام انما هو نسخ الحكم اثبات بالكتاب والسنة وأما الحكم الثابت بالاجتهاد يجوز نسخه بعده بناء على جوار ان يوفق الله تعالى

لا ينعقد الاجماع الاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحدى الاجماع ولا يعبر بنوعه رجوع البعض حتى لو رجع للافتقار لا يعبر عندنا (مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتمعة في زمن الصحابة فجمعوا الخلال المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالفات كما اعتبر خلافه لدليله لالعينه ودليله بان ولا في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعبر اتفاق اهل العصر وقد وجد دليله كان دليلا لكنه لم يبق كما ذكرنا نزل نص بعد العمل بالقياس ولا يلزم تضليل الذي ذكر صدقة ثابت قطعاً لانواع كونه عقليا كالتصور بوجود الصانع واما معنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل ويجوز ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واطهار المجبره فانه بمنزلة نص على انه يجب تصديق كل ما أخبر به ويحرم كذب أو يحكم

اعلم ان الضلال اما ان يكون بالنظر الى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلان لم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد منهم لدليل ٣٢٩ مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم

صالا ولا تخاضا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل الخالف لم يبق الا ان دليله لا يثبت حديث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يبدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان اراد المعنى الثاني فلان لم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممنوع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممنوع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فأصابه الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شأن أحدهم بخاطئ نظر الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالخاسر انهم ان ارادوا بالتضليل بالنسبة الى الدليل والتضليل غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا بالتضليل بالنسبة الى الواقع فلان لم امتناعه لان المجتهد يخاطب ويصيب فاذا وقع

للا اتفاق على القول الاخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مبدء الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو ان يثبت الحكم) أي الحكم الشرعي اذ الحكم الديني لا يثبت بقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه السلام وهو ليس عجة في مصالح الدنيا قوله عليه السلام في قصة التلقيح انتم اعلم بامور دنيا كم وورعكم كما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الديني يجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة واما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظاهريا لا يكفر جاحده وان كان ظاهريا فيقبل بكفر وقيل لا يكفر والحق ان في العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الذين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بشبوت الحكم بقينابو جوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير هدي رسول المؤمنين فوله ما تولى وفسله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى أوعد بانبايع غير رسول المؤمنين بنصه الى مشاققة الرسول التي هي كفر فيصيرم اذا بايع مباح الى حرام في الوعيد وان احرم اتباع غير رسولهم يلزم اتباع سيداهم اذ لا يخرج عنهما الا ترك الاتباع اتباع غير رسولهم فبدخل في اتباع غير رسولهم والاجماع سيبلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مقدر لا يقيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما عاير رسول المؤمنين بل يجوز ان يكون غير رسول المؤمنين هو الكافر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيمكن الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشى فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس جملة على الطريق الذي اتفق عليه لامة من قول أو

الحكم الثالث بالكتاب والسنة (قوله في قصة التلقيح) التلقيح تعاقب ذكر النخل على انشاء ليكثر ثمرة كما يجعل في التبن ايضار كان الناس يلقحون النخل لذلك فهاهم الرسول عليه الصلاة والسلام فتر كوه فقالت ثمرة النخل فقال عليه السلام بعد ان انتهى الامر الى جنبه اشرف انتم اعلم بامور دنيا كم (قوله قلنا بل هو عام) اعترض عليه بان الاضافة الى الجنس لم تعهد من ألقاظ العموم وورود الاستثناء في كلام من يعتد به ممنوع وايضا كفاية الاطلاق عند نزاع الخصم والحواب انهم مرحوا بان المضاف

مجتهدى عصم ان يجمعوا على أحد قولين ذهب اليه بعض الصحابة بعد ما تعقد اجماع من قبلهم على خلافه غاية انه يلزم كون الحكم عند الله تعالى ما انعه عليه الاجماع السابق لمصلحة فيه الى أن يوفق أهل الاجماع الا لاحق ثم يكون الحكم عندهما مجموعا عليه كما هو الشار في التامع والمنسوخ قال (قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس الخ) أقول فيه بحث اذ لم يعهد هذا من صبيغ العموم قوله بدليل صحة الاستثناء غميا صح اذا ورد الاستثناء في استعمال من يعتد به قوله (لو سلم) فيه ايضا بحث لان قوله فان قيل ان كان نقضا كان الجواب بالمنع والتسليم خارجا عن قانون المناظرة وان كان معارضة برد المنع على قوله يكفي الاطلاق كيف لا ونزاع المذهب في كفاية الاطلاق بل الجواب ان الآية الكريمة خبر صورة لكنه لم يعمى أي لا نشاقوا رسول ولا تتبعوا غير رسول المؤمنين فيم الغيرة لانه نكرة بمعنى في سياق النبي فتدبر قال (فان قيل السبيل حقيقة الخ) أقول بمعنى ان المراد بالسبيل ليس الطريق الحسي حقيقة اتفاقا

الخلاف في مسألة فلا شأن أحد هما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخالفي وضال واما الزايع في حكمه وهو ان يثبت الحكم بقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير رسول المؤمنين فان قيل لو عيبت متعلق بالمجموع وهو المشاققة والاتباع قلنا بل بكل أحد والام الله القديم بوجوب اماهة الرسول غاية ما في الباب ان ظهوره يتوقف على تكام النبي عليه الصلاة والسلام بعد ما ثبت صدقه بالدليل القطعي وقبه نظرا أما أولا فلان وجوب التصديق وحرمة الكذب ادالم يكن الحسن والتفجع عقليا كيف يحزم العقل به بل لا طريق له اليه

يكن في ضمه الى المشافة فائدة) أول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فوله ما نزل ونصله جهنم
 وساءت مصيرا أي نجعله واليالماتولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشافة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
 ولا شك ان مشافة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشافة فائدة فكان
 الكلام جندركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول وبأكل الحيز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما
 ٣٤٠

ولا شك ان اتباع
 سبيل من السبل واجب
 لقوله تعالى قل هذه
 سبيلي الآية فيكون
 الواجب اتباع سبيل
 المؤمنين ثم سبيل المؤمنين
 لا يمكن أن يكون عين
 ما أتى به النبي عليه
 الصلاة والسلام لانه اذا
 كان كذلك فاتباع غيره
 يكون مخالفة الرسول عليه
 الصلاة والسلام ويكون
 المعطوف أي الاتباع
 عين المعطوف عليه وهو
 المشافة

فعل أو اعتقاد أولى من جملة على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل
 في مشافة الرسول أي مخالفة حكمه اذا القياس أيضا مستند الى نص وحينئذ يلزم النكران فان قيل لو عم
 لزم اتباع المباحات واستناد الحكم الى الدليل الذي أسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع
 بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الايمان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لكونه مما ساقه
 اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه السلام لا بعد اتباعا لغيره وذلك كما خص
 المؤمنون بالجهنم الموجدون في عصره فان قيل يجوز أن يراد سبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه
 السلام أو مناصرته أو الاقتداء به أو فيما ساروا به مؤمنين وهو الايمان بالله وقد نزلت الآية في طمعة بن
 أريق حين سرق درعا وارتد وخلق بالمشركين أوجب بان العبرة بالعمومات والاطلاقات دون خصوصيات

الى المعرفة كذا اللام في معانيه ذكره الشريفي في بحث تعريف المسند من حواشي المطول وكذا
 ذكر الفاضل في قوله تعالى وفرعها في السماء انه يجوز أن يراد وفرعها على الاكتفاء بلفظ الجنس
 لا كسناه الاستغراق من الاضافة والمراد من كفاية الاطلاق كفايته في مقام رتب فيه الحكم على شئ
 ما خوذ بعنوان يصلح عنوانه للعلية كما ذاقيل ومن يتبع مخالفة سبيلهم وقد يجاب عن أصل السؤال
 بان الآية الكريمة خبر صورية هي معنى أي لا تشاقق الرسول ولا تنب وهو غير سبيل المؤمنين فيم الغير
 لكونه نكرة معنى في سياق النفي (قوله قلنا اتباع غير الدليل الخ) قيل عليه يلزم مما ذكر في غير هذا
 الجواب كون بعض الجاهلدين مشاقق الرسول عليه الصلاة والسلام حيث يجوز أن يكون مخطئا فالجواب
 الصحيح ان التخصيص بما ذكره تخصيص من غير تخصص بل المراد به الطريقة التي سلكها المؤمنون وهو
 شامل لما أجمعوا عليه والجواب بعد تسليم ان المخطأ في الدليل بعد بذل في الوسع وتحصيل الظن بخصته
 مشافة للرسول عليه الصلاة والسلام اذا المنهى مثاقته عليه الصلاة والسلام بعد تبين الهوى كمال
 عليه صريح الآية الكريمة وهو منتف في ما ذكر (قوله قلنا خص ذلك) قيل عليه التخصيص بخلاف
 الأصل بل الجواب عن أصل السؤال التزام الاتباع في المباحات بان ما أجمعوا على اباحته فباح وبان
 ما فعلوا على الاباحة يجوز فعله على الاباحة وأنت خبير بان اتباع المباح الذي اعترض عليه يلزمه على
 تقدير عموم الغير معنى ثالث وهو جعل المباح الذي فعلوه لا اعتقاد اباحته ولا يجوز فعله على الاباحة والفرق
 ظاهرا والجواب مدفوع والضرورة أي التخصيص فائمه (قوله وان اتباع الخ) الكسر مع ما وافى على

أصلا إذ يمكن على رأيهم
 ورود الشرع بخلاف
 ما يدركه العقل ومع
 جواز ذلك لا يحصل الجزم
 قطعاً وأما ثانياً فلان سلم
 في اثبات المجزئة يتوقف
 على اعتبار كونها بمنزلة
 نص ذلك وأما ثانياً فلانه
 لا يتصور ثبوت الشرع
 عندنا بحكم الله القديم
 لان المسراد من ثبوت
 حصول العلم عند المكلف
 بانه عند الله كذا لا ثبوت

بل المعنوي فيجتمل أن يراد به الاجماع وان يراد به ايقاع الدليل ويكون المعنى ويتبع الدليل في رأيه كما
 يتبعه المؤمنون في رأيهم وليس جملة على الاول أولى من جملة على الثاني لثبوت الاجماع وتغير الجواب ان
 الجملة على الاول أولى لاقتضاء الجملة على الثاني التكرار لان اتباع غير الدليل وان كان ذلك الدليل هو
 القياس الذي هو أضعف لإدلة داخل في مشافة الرسول صلى الله عليه وسلم قال (فان قيل لو عم الخ)

غير
 في نفسه وانما هو بحكم الله القديم لا ثبوت عندنا وقال السيد الشريفي قدس سره ابتداء
 وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى الاستحقاق المذكور لا يجوز أن يكون ثابتا شرعا بنص الشارع سواء نص على الحكم المذكور
 أو على دليبه أما الاول فلما هو والثاني فلان ثبوت بدليبه المنصوص انما هو بطريق الاستدلال على تقدير التسليم لانص من الشارع
 على دليبه سوى اظهار المجزئة لصديق دعواه النبوة وهو ليس بنص بمعنى خطاب الشارع الموجب لكون الحكم شرعا ولا خفا ان اثبات

ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها أتى به ما النبي عليه الصلاة والسلام إذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخل في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه

واجب الاتباع اتفاق الامة
حصل المطلوب وان لم
يشترط فعدم الاتفاق
اذا كان واجب الاتباع
فمع تحقق الاتفاق أولى
أن يكون واجب الاتباع
فان قيل ان كان سبيل
المؤمنين مما أتى
به النبي عليه الصلاة
والسلام ومن غيره فما
أتى به النبي عليه الصلاة
والسلام يكون غير
سبيل المؤمنين فاتباعه
يكون داخل في الوعيد
فان لا يكون غير سبيل
المؤمنين لان جزء الشيء

الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص ما دلت عليه ظواهرها ولم يصر في غيره فربما يقال
ان التمسك بالظواهر وجوب العمل بها الثابت بالاجماع ولولا لو وجب العمل بالدلائل المانعة عن
اتباع الظن واعتراض المصنف به يجوز أن يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه السلام ويكفي في
صحة العطف تغير المفهومين وجوابه ان الامتناع ذلك من جهة أنه لا يصح العطف بل من جهة أن سبيل
المؤمنين عام لا يخصص له بما ثبت ايمان الرسول عليه السلام به مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة
أولى من حمله على التكرار وتغير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى
والتزبل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا أن يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه
السلام) هذا ما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه السلام لا يدخل
اتباع ما أتى به النبي عليه السلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مخالفة الرسول
عليه السلام والحق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على أن اتباع ما أتى به وامثال أو امره لا يدخل في
الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا الحاجة الى ما التزمه من أن جزء الشيء ليس غيره مع أنه
أمر اتفق على بطلانه بهور المتسكين بهذه الآية على حجة الاجماع مع ان ما أتى به النبي عليه الصلاة
والسلام على تقدير دخوله في سبيل المؤمنين يصدق عليه انه سبيل المؤمنين فلا يدخل تحت الوعيد
لان الوعيد عامها وعلى اتباع سبيل المؤمنين لا يكون سبيل المؤمنين لان معنى غير سبيل المؤمنين غير ما يصدق
عليه انه سبيل المؤمنين لا غير هذا المفهوم والالكان كل واحد من جزئيات الاحكام الاجماعية

لا يصدق عليه انه غيره
كلا يصدق عليه انه عينه
لان من له عشرة دراهم
فقط يصدق أن يقول
ليس لي غير عشرة دراهم
مع انه يملك أجزاء العشرة
واعلم ان هذا الاستدلال
على ان الاجماع حجة
ليس يشوي لانه يمكن أن
يكون ما أتى به النبي
عليه الصلاة والسلام
عين سبيل المؤمنين مع
انه لا يكون المعطوف
عين المعطوف عليه لان

قوله خص ودخل تحت مقول القول لا بالفتح عطف على القطع أو انه لا يلزم وهذا الجواب عن قوله واستناد
الحكم الى الدليل وحاصله ان استناد الحكم ابتداء الى ما استندوا اليه ليس داخل في اتباع سبيل المؤمنين
ليكون تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان الاتباع هو الايمان بمثل فعل الغير وأما اذا استند الحكم الى
ما استندوا اليه لا يكون كذلك لانه حينئذ هما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير (قوله
وقد يقال) أي في رد الجواب المذكور وحاصله ان فيه دور لانه اثبات بحجة الاجماع بما لا تثبت بحجة الا
به وفي لفظ قد اشارة الى ضعفه لان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول الى
خلاف الظاهر بلا دليل غير مقبول على ان بين قوله ولولا لو وجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن
وبين قوله التمسك بالظواهر وجوب العمل بها الثابت بالاجماع تنافي ظاهر اللهم الا أن يقال الدلائل
المانعة عن اتباع الظن ليس من قبيل الظواهر بل النصوص أو فوقها (قوله قرينة ظاهرة) يعني ان
ما ذكره قرينة ظاهرة على ان المراد بالغير سوى ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك التقدير فلا يرد

أقول منشؤه قوله في الجواب عن السؤال الاول بل هو عام يعني لو عم غير سبيل المؤمنين لم اتبع المباحات
لانها أيضا من سبيل المؤمنين فتركها اتباعا لغير سبيلهم وهو خلاف مقتضى الاباحية ولزم أيضا الاتباع في
استناد الحكم ابتداء الى ما استندوا اليه الاجماع من الكتاب والسنة والقياس لانه أيضا يديلهم فلوز كونه
واستدلو بالاجماع لاتباع غير سبيل المؤمنين حينئذ لا تثبت بحجة الاجماع وتفسر بالجواب عن الاول

مفهوم مشافهة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه التغيير به كافية لصحة العطف كقوله تعالى
أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله تعالى في الوجود الخارجي أقوله تعالى من بطع الرسول فقد أطماع الله
لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس) لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله
تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال بولاشن ان الامة الضالين لا يكونون خيرا لامة على انه قد وسعهم بقوله تعالى تأمروا بالمعروف ونهوا عن

عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معسروفا فاذا انهما عن الشئ يكون ذلك الشئ منكرا فيكون اجماعهم حجة
 (وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء بالعدل وقوله تعالى قال اوسطهم وكل الفضائل مضمرة في التوسط
 بين الافراط والتفریط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة) بالحكمة نتيجة تكميل القوة العقابية وهي متوسطة
 بين الجريرة والعقوبة متوسطة ان تنهى القوة العقلية الى حد يمكن للعقل للوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه
 ولا يتعمق فيما ليس من شأنه ٣٤٢ التعمق كالتفكير في المشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع

بجرد العقل في المبدأ
 والمعاد كما هو أدب
 الفلاسفة والعفة هي
 نتيجة تهذيب القوة
 الشهوانية وهي
 متوسطة بين الغلاصة
 والخود والشجاعة نتيجة
 تهذيب القوة الغضبية
 وهي متوسطة بين التهور
 والخبين وانما يحمدها
 التوسط لان النفس
 الحيوانية هي مركب
 للروح الانسانية فلا بد
 من توسطها لتلتصق
 عن السير ولا يجمع ل
 تنقاد للروح ثم التوسط
 في هذا المجموع أي
 الحكمة والعفة والشجاعة
 هي العدالة فالهذات
 الواسطة بالعدالة فالعدالة
 تقتضي الرسوخ على
 الصراط المستقيم
 وتنسى الزبغ عن سواء
 السبيل (وقوله عليه
 الصلاة والسلام
 لا يجمع أمشي على
 الضلالة وقوله عليه
 الصلاة والسلام من رأى
 المؤمن سنا هو سنا الله حسن)
 هذه هي الأدلة المشهورة على ان
 الاجماع حجة فقوله ومن يقاتي الرسول فقد عرفت ما عليه

غير سبيل المؤمنين (قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا) أثبت للمجموع الامة العدالة وهي
 تقديسي اثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية ثابتة بتعديل الله تعالى تنافي
 الكذب والميل الى جانب الباطل ولا عفا في انهم اليست ثابتة لكل واحد من الامه فتعين المجموع
 وأيضا الشاهد حقيقة هو الخبر بالصدق والمفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والاخرة فيجب ان
 يكون قول الامه حقا وصدقا ليضارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل مضمرة
 في التوسط) تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قدر كرم في الانسان ثلاث قوى احدها مبدأ
 ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية
 والعقلية والنفس المطمئنة والمليكة والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملازم من المآكل والمشرب
 وغير ذلك وتسمى القوة شهوانية وبالبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاحوال
 والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامية وتحدث من اعتدال
 الحركة للاولى الحكمة ولثانية العفة ولثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى
 ذلك انما هو من افعالها تركيبات او كل منها محتوش بطرفي افراط وتفریط هما رذيلتان اما الحكمة
 فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس مالمها
 وما عليها اشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد آتوا خيرا كثيرا وافراطها الجريرة وهي

ما قبل ان الدخول في الوعيد لا يتازع فيه اذ قد يصدق عليه انه لم ينسبه عن مجموع الامرين (قوله
 والمفظ مطابق) يعني قوله تعالى ليكونوا شهداء على الناس (قوله والنفس) الظاهر ان اطلاق النفس
 على هذه القوى الثلاثة من باب اطلاق اسم المفضل على الحال ثم صارت حقيقة عرفية (قوله والثانية
 مبدأ جذب المنافع) قديتهم المخالفة بين ما ذكره هتار بين ما سندا كرم في باب العوارض في اتناء بيان
 حكم الاجتهاد من ان القوة الشهوية مبدأ الحركة الى جلب المنافع والغضبية مبدأ الحركة الى دفع المضار
 ولك ان تقول مبدأ الحركة الى جلب المنافع مبدأ الواسطة ومبدأ الاقدام على الاحوال مبدأ الحركة
 الى دفع المضار لان اسمح في شئ من التفسيرين كاطن (قوله محتوش) أي محبط يقال احتوش القوم
 بفلان أي جعلوه في وسطهم فكان المعنى على القلب لان المحتوش على هذا الطرفان (قال المصنف وقوله
 عليه الصلاة والسلام لا يجمع أمشي على الضلالة) وجه الاستدلال ان عموم النص يتق جميع وجوه

ان غير سبيل المؤمنين عام خص منه ترك المباح للقطع به لا يلزم المتابعة فيه والا لا يكون مباحا عن
 الثاني ان يقال استناد الحكم ابتداء الى ما سندا اليه الاجماع ليس داخل في اتباع سبيل المؤمنين ليكون
 تركه اتباعا لغير سبيل المؤمنين لان اتباع اتیان بمثل قول التمر لكونه فعل الغير وما نحن فيه ليس كذلك

استعمال
 المجزأة دعوى النبوة لا يتوقف على اعتبار كون المجزأة بمجرد النص وأيضا نحن نجد من أنفسنا ان من ادعى النبوة وأظهر المجزأة على
 صدق دعواه ثم كذب في بعض أقواله فصدد بلا تضرير من دعواه انه حكم الله تعالى به ليس كذلك يستحق العقاب ولا شك ان المنازع
 في مثله مكابرو وهذا التقرير يكون الجواب المذكور على طرف انتهى وهو كلام حسن وان في رد ما قبله ولي كلام آخر أثبتته في ناظورة

(قوله وكذلك امتثال أوامر

النبي الخ) قيل عليه
الوجوب بمعنى اللزوم
العقلي ثابت بالدلالة
القطعية وبمعنى استحقاق
الثواب على الفعل
والعقاب على الترتك
ثابت بنفس الشارع على
دليله كما هو بقوله تعالى
أطيعوا الله وأطيعوا
الرسول بعدما علم وجوب
الامتثال بمعنى اللزوم
العقلي الذي هو غير
المتنازع فيه كما علم لزوم
تصديق ما قامت عليه
الجهة العقلية في المسئلة
الهندسية ثم استحقاق
الثواب والعقاب أمر
آخر يثبت حكم الشارع
في الشرعيات ولا يثبت
في الهندسيات وذبانه
لادليل أصلا على لزوم
امتثال أوامر النبي
عليه الصلاة والسلام
لزوما عقليا ولا على لزوم
الصدق على خبره عقليا
خصوصا على رأى
الاشاعرة بأنه لا لزوم عقلا
بين ادبيل العقلي
ومدلوله ثم الكلام بعد
ذلك في الوجوب شرعا
هب ان لم يمتثال أوامره
لزوما عقليا قسم يثبت
وجوب تصديقه قوله
تعالى أطيعوا الله وأطيعوا

استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمنافاة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم
لا يقع وتقر بطها العبارة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم
النافعة وأما الشجاعة فهو انقياد السبعة للناطق في الامور ليكون فعلها جبارا صبرها محمودا وافرطها تهورا رأى الاقدام على
غير اضطراب في الامور الهائلة حتى يكون فعلها جبارا صبرها محمودا وافرطها تهورا رأى الاقدام على
مالا ينبغي وتقر بطها الجبن أى الحذر مما لا ينبغي واما العفة فهي انقياد البهيمة للناطق فيكون
تصرفاتها بحسب اقتضاها الناطقة لئلا يفسد من استعباد الهوى اياها واستفدام الذات وافرطها الخلاء
والشجور رأى الوقوع في ازدياد اللذات على ما يحب وتقر بطها الخلود أى السكون عن طلب اللذات
بقدر ما رخص فيه العقل والشرع ايتار الانقصة فالواسط فضائل والاطراف ذائل واذا امتزجت
الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هي العدالة في هذا الاعتبار عبر عن العدالة بالواسطة
والبه اشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور اوسطها والحكمة في النفس البهيمة بقاء البدن
الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمال اللذات في اوقافها المتوجهة اليه وفي السبعة
كسر البهيمة وفهرها وادفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط في افعالها لئلا تستعبد
الناطق في هواها وتصرفاتها كما هو مقصدها وقد مثل ذلك بقارس استردى سباعا وبهيمة
للاسطيد فان اتت السبع والبهيمة للقارس واستعملها على ما ينبغي حصل مقصود الكل بوصول
القارس الى الصيد والسبع الى الطعام والبهيمة الى العلف والاهل الكمال فقولته النفس الحيوانية
اراد بها هو اعم من البهيمة والسبعة واما الكلام في ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة
مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فوضعه علم آخر (قوله وأما غيره من الآيات
فدلالته على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية) اما قوله تعالى كنتم خيرة امة
الآية فلان الظاهر ان الخطاب للعصاة على ما يشعر به قوله تعالى لن يضرركم الاذى وان الضلال في
بعض الاحكام بناء على الخطأ في الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافي كون المؤمنين العالمين بالشرائع
الممثلين للامم خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذرب منكول بهما وانما لعدم
الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لا يلزم أن يكونا كذلك في الواقع وبعد
تسامح جميع ذلك لادلالته قطعا على قطعية اجماع المجتهدين في عصره وأما قوله تعالى وكذلك جعلناكم

الضلال والخطأ ضلالة فلا يجوز الاجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقا لا يجوز مخالفته قال الشافعي
قلت فيه نظرا ذلنا سلم ان الخطأ المظنون ضلالة (قوله فلان انظروا ان الخطاب للعصاة) قيل عليه
ان كان الخطاب للعصاة الحاضر ينلزم حجية اجماعهم مع مخالفة الفاسقين والذين يلحقوا بهم لعدم
الاسلام في وقت الخطاب ثم سلموا وصاروا من أهل العلم واللازم باطل اذ لا تقدر مخالفتهم في الاجماع بناء
على ان حجية الاجماع انما هو بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام وان كان للعصاة جميعهم
معاصرين حاضرهم وغائبهم فليس تسميم الخطاب للعصاة باولى من تعميم الخطاب لجميع الامة والحال
ان قوله تعالى كنتم خيرة امة دون ان يقول خير صحابة ظاهري في ان الخطاب لجميع الامة وأما قوله تعالى
لن يضرركم الاذى لا يقتضى أن يكون الخطاب للعصاة ذالكا دون ان يضرروا الامة جميعهم الاذى
ويظهر من هذا ان الآيات انما تدل على حجية اتفاق جميع الامة اذ الخطاب له لا اتم انما

الرسول شرعا وليس الكلام الا فيه والحق في هذه المسئلة ما قررناه من ان اتفاق مجتهدي عصر واحد حجة قطعية ليست بقوية (قوله وان الاصح واجب ح) قيل عليه لا يخفى ان الامعنى
لوجوب عليه تعار بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترتك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه ورد بان الثواب والعقاب

أن تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا ذكر ما نسخناطرى فأقول القضايا المتفق عليها فوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينيا يضا هي المتواترات والمجسرات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحجبه العقل اذ لولا ذلك يسلزم القسح في المتسوات وان كانت ثابتة عندهم فخكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر بديهية أو كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم ينتبه عليه أحد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وادعيك والعلماء وغيرهم في الأزمنة المتطاولة بوجوب أن لا اعتماد على العقل أصلا وأيضا الحكم الصرورى ليس معناه الا انه ما يقع في العقل وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا ولا بد من لادق لهم القبح

أمة وسطا الآية فلان العدالة لاتنافى الخطأ في الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبهذا التسليم لادلالة على قطعية اجماع المجتهدين في عصر (قوله وما ذكر من الاخبار) قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار في عصمة الامة عن الخطا مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبر واحدا قد تطا هرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود خاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما دعى تواتر معناه (قوله فانا ذكر) قد ذكر المصنف رحمه الله مما نسخ على قطعية لاجماع سنة أو جبه حاصل الاول ان الله تعالى حكم بكلامه دين الاسلام فيجب أن لا يكون شئ من أحكامه مهملا ولا شئ ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ اما أن لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لتفسير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما أن يستنبطه قطعاً ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين ان يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط اجماع من جميع المجتهدين ولادلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا لزجج للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بالالحكم وبينه عليه فيجب اتباعه لاديات الدالة على وجوب اتباع البيعة هذا غاية تقريره هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدى كل عصر بل لو أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه

تدل على حجية اجماع جميع الصحابة كما يفهم من كلام الشارح فتامل (قوله فلان العدالة لاتنافى الخطأ في الاجتهاد) واعترض عليه بان عدالة الامة لاتنافى خطأهم في الاجتهاد وان لم تقع الخطأ في الاجتهاد عدالة الواحد أو البعض لانه يقتضى اجماعهم على الضلالة وهو يناقى العدالة في الامة لا محالة ينبه على ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة (قوله بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد) قيل لا نسلم عدم عدالة كل واحد من الكلام في المجتهدين وقد شرط في الاجتهاد العدالة على انه اذا ثبت ان الجميع من حيث هو جميع معدل بتعديل الشارع بالنصوص المذكورة فيما أجمعوا عليه كل واحد منهم أيضا عدلا غير منهم بالكذب فيما أجمعوا عليه (قوله ولقائل أن يقول وجوب الاتباع الخ) أوجب عن الاول بان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل ادعى ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر بحيث لا ينصروا اجماعهم على الضلالة يستلزم القطع وعن الثاني بان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم لما كان حجة بينة على الحكم قطعاً كان حجة قطعاً على حجية اجماع مجتهدى كل عصر وعن الثالث ان المصير الى التخصيص بلا دليل خلاف الأصل فلا يصار اليه ويرد الى الاول ان كون اتفاقهم مستلزما لقطع ليس بديهى بل استدلل عليه بوجوب الاتباع فورد الاعتراض وعلى الثاني منع الملازمة المذكورة فان الدليل الذى ذكره المصنف لا يفيد ما لا يخفى وعلى الثالث انه لا يفيد القطعية (قوله والمصنف جعل القضايا الخ) أوجب عنه بان البحث ما اتفق عليه المسلمون فيما

جميع
في العقل وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا ولا بد من لادق لهم القبح
في الخبرات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قوله بان يحكم بما شاع الكذب من ثله فهو المطلوب وان لم يحكم ونفاق الجمهور

على قبوله من غير وجوب باطل للمصر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابعه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما
 نشاهد من الرسوم والعادات قلت كلا منافيا يعتقد الناس انه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على أن الانبياء وأهل الحق لم
 يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقدوا ما نحن بصدده وأيضاً مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات
 الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمه محمد عليه الصلاة والسلام في عصره على أمر فهذا من خواص أمه محمد
 عليه الصلاة والسلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم (٣٤٥) أكملت لكم دينكم ولا شك أن

الاحكام التي تثبت
 بصريح الوحي بالنسبة
 الى الحوادث الواقعة
 قبل غاية القلة فلم يعلم
 أحكام تلك الحوادث من
 الوحي الصريح وبقيت
 أحكامها مهملات لا يكون
 الدين كاملاً فلا بد من
 أن يكون للمجتهدين
 ولاية استنباط أحكامها
 من الوحي فان استنبط
 المجتهدون في عصر حكماء
 وانفقوا عليه يجب على
 أهل ذلك العصر قبوله
 فانفقوا صار بيئته على
 ذلك الحكم فلا يجوز بعد
 ذلك مخالفتهم لقوله تعالى
 ولا تسكنوا كالذين
 تفرقوا واختلفوا من بعد
 ما جاءتهم البينات وقوله
 تعالى وما تفرق الذين
 أوتوا الكتاب الا من
 بعد ما جاءتهم البيئته
 وايضا قوله تعالى فاستولوا
 نفر من كل فرقة منهم
 طائفة الآية يدل على
 وجوب اتباع كل قوم

جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمه محمد عليه السلام في عصر وظواهرهم الا تنصرف في
 ذلك لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت المصير ثم ذكر في النوع
 الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك
 العصر قبوله كما ان المتفق عليه بين الجميع يجب قبولها وتبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات
 (قوله وايضا قوله تعالى فلولا نفر الآية) لقائل أن يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف
 الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب
 العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم على
 انه لو صح ما ذكره لم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا يجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بيئته على
 الحكم في ذلك العصر (قوله وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الا آية) لقائل أن يقول المراد
 عدم الاضلال بالجلء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وايضا

لا نص فيه وهو اما أن يكون مما اتفق عليه جميع الناس أو اتفق عليه مجتهدوا من أمه محمد عليه الصلاة
 والسلام وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا وبقينا أو اتفاق غيرهم من أمه محمد عليه الصلاة والسلام
 فلما لم يكن معتبرا كان كالعدم (قوله لا يدخله في المقصود الخ) قيل هذا في حين المنع اذ الغرض منه بيان
 ما اتفق عليه المجتهدون من أمه محمد عليه الصلاة والسلام في كل عصر واتفق معهم جميع الناس انه
 من قبيل المتواترات والضروريات والمجربات (قوله والكلام في كونه حجة على المجتهدين) أوجب
 عنه بان هذا ثابت بما أشار اليه المصنف بقوله فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا بعنى قوله تعالى ولا
 تكفروا كالذين تفرقوا الآية وقوله عز من قائل وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا آية (قوله وايضا
 وجوب العمل الخ) أوجب عنه بان التفرق والاختلاف مطلقا سواء كان من حيث العمل أو من حيث
 العلم مراد من الآية الكريمة والاحتمال الناقص عن غير دليل لا يقدح فالواجب عدم خلافهم من
 حيث العمل أو من حيث العلم (قوله على انه لو صح) قيل هذا غير موجبه اذ لا يلزم من كون الاجماع
 الواقع من آراء جماعة من المجتهدين حجة قطعية كون الرأي الواحد كذلك لما في الاجماع من خصائص
 منبهة على اختلاف الاذنان وتبين مراتب عقولهم ما لا يتحقق وأنت خبير بان هذا مما يرد اذا قيس
 حجة الثاني على حجة الاول وليس مراد الشارح ذلك بل انه انما يلزم حجيته مما ذكره في اثبات حجة
 الاول وهو ظاهر (قوله لقائل أن يقول المراد عدم الاضلال الخ) أوجب عنه بان الهداية عامة
 مطلقة ووقوع الخطأ لجماعات العلماء لا يكون مخصصا لها الا انه لم يحصل لهم الا بها ومطلق الهداية
 منصرف الى السكالم واما جميع المجتهدين على الهداية خاصة لهم مانعة عن وقوع الضلال فيما أجمعوا

(٤٤ - تلويح ثانى) طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحى صريح وأقوامهم
 به يجب قبوله فانفقوا صار بيئته على الحكم فلا يجوز مخالفتهم بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى
 الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا من المجتهدين فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا من الحكماء فان لم
 يكونوا من المجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاستولوا أهل الذكر ان كنتم
 لا تعلمون فاذا سألوهم وانفقوا على الجواب يجب القبول ولا يمكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا

بعده لما مر وأيضاً قوله تعالى وما كان الله ليضل قوماً بعد أذ هداهم يدل على أنه لا يبقى في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق
لكونه ضلالاً لقوله تعالى فماذا بعد الحق إلا الضلال (٣٤٦) وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها فالهههها بغورها

هذا لا يبقى وقوع الضلال والذهاب إلى غير الحق من النفس أو من الشيطان وإنما يبقى وقوع الضلال
من الله تعالى وأيضاً لو أجرى على ظاهره لم أن لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولادلالة على تعيين جميع
المجتهدين في عصر (قوله وأيضاً قوله تعالى ونفس وما سواها الآية) الواو للقسمة ومعنى تنكبير نفس
التكبير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى إقحامها وتعريف حالها
والتحكيم من الاتيان بهما ومعنى تركيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدينتها تقصدها واخفاؤها بالجهالة
والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى أن يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة
فكيف بجميع المجتهدين من أمة متحد عليه الصلاة والسلام في عصر والمجب من المصنف كيف رد
استدلالات القوم بانها ليست قطعية بالدلالة على كون لاجماع جهة قطعية أو رد ما سخ له بالدلالة فيه
على المطلوب وجه من الوجوه والحق هذه الوجوه بالكتاب مما انفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ
القدية وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع أنه خلاف
ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ دلالة للمجموع أيضاً قطعاً (قوله وأيضاً العلماء) استدلال جيد الا أن
حاصله راجع إلى ما سبق من أن الأحاديث الدالة على جهة الإجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله
قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة أن يقال ان العلماء لم ينفقوا على ذلك بحيث يمنع توطؤهم على الكذب
لان منهم من خالف وزعم أن الجهة انما هو اجماع أهل المدينة أو اجماع العترة أجاب بان ما ندعى كونه
جهة أنص الإجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة
والعترة بخلاف اجماع المدينة أو العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في عصر
مجتهد من اعترة أو لا يطاع عليه كافي القرن الثالث وما بعده فلا يكون أنص ولا يدل أدلتهم على مطلوبنا

عليه (قوله لا يبقى الخ) أوجب باب الذي وقوع الضلال عن الله تعالى ناف عنه وقوع الضلال من
غيره تعالى لقوله تعالى من يهدى الله فإله من مضل (قوله وأيضاً لو أجرى الخ) أوجب بمنع الملازمة
وسنده مامر وقد يجاب عن الاشكالات بان في الآية التكرية إشارة إلى ان الله تعالى لا يبقى خلاف
الحق في قلوب العلماء المجتهدين وذلك لانه لما كان من فضل الله تعالى وكرمه أن لا يقع قوماني الضلال
بعد الدلالة الموصلة إلى الحق فيما جرى أن لا يقع في قلوب العلماء الراشدين على حكم في الدين بعد بدلتهم
وسعهم في تحصيل الحق خلافه (قوله ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة) قيل المراد بالخير والشر
الفجور والتقوى ولاشك في اختصاص الهام بذلك بالنفس المزكاة فان المواصلة إلى العطاء بالمهل والفق
يخرج عن محلبة الهام الحق لها الفجورها وتقواها واذا اختص بها ونفس المجتهدين كذلك أي من كاة
بالعلم والعمل على ما شرط في الاجتهاد فيكونون مختصين به وأنت خير بان المراد بالالهام ههنا الاعلام
وعدم اختصاصه بالنفس المزكاة ظاهر وان لم يتم كل نفس (قوله والمصنف قد منع ذلك) قيل هذا
انما نشأ من عدم الفرق بين النصوص المحققة والمقدرة ولاخبار على كلام المصنف (قوله وفيه نظر لانه
قد يوجد) أوجب منه بان مراد المصنف ان اجماعاً أنص الإجماعات بحسب المفهوم حيث اعتبر فيه
انفاذ الجميع في عصر بخلاف اجماعاتهم فانه اعتبر فيها بعض مخصوص سواء انعم اليه غيره أم لا وليس
مراده الخصوص بحسب الصدق والصدق وأنت خير بانه اذ لم يوجد الخصوص بحسب الصدق لم يلزم من

وتقواها قد أفلح من
زكاهما يدل على أن
النفس المزكاة يالههها
الله الخبير لا الشر لا سيما
عند الإجماع والنفس
المزكاة هي المشرفة
بالعلم والعمل (وأيضاً
العلماء اذ قالوا ان الإجماع
جهة قطعية مع نفاقهم
صلى أن الحكم لا يكون
قطعيًا الا وأن يكون
الدليل الدال عليه قطعيًا
فانبارهم بان الإجماع
جهة قطعية اخبار بان
قد وصلوا إلى دليل دال
على أنه جهة قطعية اذ
لولا ذلك لا يكون كلامهم
الا كذبا والقائلون بهذا
القول العلماء العاملون
المجتهدون الكثيرون
غاية الكثرة بحيث
لا يمكن توطؤهم على
الكذب وذلك الدليل
لا يكون قياساً لانه
لا يفيد القطعية عندهم
ولا الإجماع للدورتي
الدليل الذي هو الوحي
فصار كان كل واحد قال انه
أوصل إلى من الكتاب
أو السنة ما يدل على
أنه جهة قطعية اذ قالوا
هذا القول كان الدليل

لا على أنه جهة وجب امتوازه على أن الإجماع الذي ندعى أنه جهة أنص الإجماعات فان قوماً قالوا
اجماع أهل المدينة جهة وقوماً قالوا اجماع العترة جهة ونحن لانكتفي بهذا بل نقول لابد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم
العترة وأهل المدينة أدلتهم تدل على مطلوبنا والأحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه

من هذا ان الادلة الدالة على انه جهة قد وصلت الى العلماء بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما يروونه بخلاف الصحابة (ثم اجماعهم فيما يروون فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم جمع واحد منهم اجماع مختلف فيه ايضا وأما الخامس في السند والنقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس عندما وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع غوا حيث يكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة

لا يعتبر ان بالنظر اليه تعالى في هذا المعنى على ما عترف به في شرح المقاصد وجعل الوجوب على الله تعالى على مذهبهم فرغ الحسن العقلي على ان بطلان قول أو رأى في نفسه لا يدل على عدم قبول

لان دليلهم اشتغال اجماع العترة على قول الامام العصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والافتد خالف كثير من أهل الاوهام والبدع (قوله ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة الثانية والخبر الماتر بكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور بضل جاحده والثالثة لا يضل جاحده لما فيه من الائتلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب نجر الاسلام الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعا حتى لو اجمع الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور والتفصيل على ما اشار اليه المصنف رحمه الله وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد مما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا يبدل بخلافه فيجوز تبديله كما اذا اجمع ائمة القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم اجمعوا أنفسهم أو اجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان ينتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفى الله تعالى أهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب استماع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ايس كذلك والمصنف رحمه الله قد بحثنا عن اطلاق لفظ النسخ الى اعطاء التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا يبدل به (قوله وأما الخامس في السند) والناسل جمعهم ما في بحث واحد لانها سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سنده من دليل أو اشارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين لا يدل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وايضا اتفاق الكل من غير ادع بتغيير طاعة كالاجماع على اكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وسيرة الامة كالاجماع قطعا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة أبي بكر قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضي رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا فلا نرضاه لامر دينانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر

أدائهم ان تكون الاجماع الحقيقية حجة قطعية على ما هو مطلوبنا فليتأمل (قوله بل الجواب ان المراد علماء السنة) فانهم وحدهم قد بلغوا وسدوا عن نواياهم في الكذب فينبغي في اثبات المطلوب (قوله والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند) ذهب جماعة الى ان الاجماع يتعقد لا عن دليل بان يوقفهم الله تعالى لا اختيار الصحابة ويلزمهم الرشد بان يخلق الله تعالى علمنا ضروريا بذلك ولهم أدلة على ذلك من جعلها ان خلق العلم الضروري من الطائزات بالاتفاق فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يصدر عن دليل ورد بان حال الامة لا يكون أعلى من حال الرسول عليه السلام ومعهم لا يقول الا عن وحى ظاهر أو وحى باطن كما يدل عليه قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الامة أولى ان لا نقول الا عن دليل ومنها انه قد وقع الاجماع لا عن دليل كاجماعهم على جواز بيع التعاطى وأجرة الحمام والقصار وأجيب بالمنع غاية ان دليل الاجماع لم ينقل اليها استغناء بالاجماع (قوله وداود الظاهري) هو داود بن علي بن خلف الاصفهانى ثم البغدادي قال الشيخ أبو اسحق وفي طبقاته أصله من أسقفهان ومولده بالكوفة ونشأ ببغداد ولا سنة تتبين ومائتين وتوفي ببغداد سنة سبعين ومائتين في ذى القعدة وقيل في شهر رمضان ودفن بالشوربة قيل كان يحضر مجلسه أربع مائة طيلسان وكان من المنعصبيين للشامى صنف كتابين في فضائله والثناء عليه وانتهت اليه رئاسة العلم ببغداد (قوله ومحمد بن جرير الطبري) هو الامام البارقي في أنواع العلوم أبو جعفر محمد بن جرير الطبري له كتاب التاريخ المشهور

صاحبه وعدم اعتقاده ان يكون ذلك لعقله أو عند دوجية والنقول بان معنى الوجوب عندهم معنى لزومه عقلا ليس هذا مذهب المعتزلة وان مال كلام بعض المتأخرين منهم اليه وبان معناه ما يحمده على فعله ويذم على تركه عقلا فمعنى الخلاق انه لا يستحق عندنا الذم بتركه

بعض الافعال عندهم فليس بشئ فان ذلك ما ذكره المصنف من التناقض في قول

فعل أصلا وبسحق ترك
الاشعري (قوله اذا كان
جميع اجزائه حسنا) قيل
عليه اذا كان الشئ
حسنا بجميع اجزائه
كان حسنا لعينه وجعله
حسنا باعتبار الجزء مجرد
اصطلاح ورد بأنه لم يرد
بذلك أن يكون حسنا في
نفسه بل ما كان حسنا
باعتبار معنى فيه على
ما يرشد اليه تفسيره
بقوله بمعنى انه لا يكون
جزء واحد منه قبيحا
لعينه فانه اذا كان قبيحا
لعينه لم يمكن اتصافه
بالحسن باعتبار جزء
آخر فيه لا اتصال صدق
الضدين وبالجملة أنه
يكون في هذا القسم
جزء منه حسنا لمعنى في
نفسه وتكون الاجزاء
الاشعري حسنة لهذا
المعنى في ذلك الجزء
وتكون في نفسها غير
منصفة بالحسن والنجس
(قوله وكذا القبيح الخ)
قيل عليه مقتضى
تفسيره ان القبيح قد
يكون قبيحه بجميع
اجزائه ولا وجود لذلك
وهو ممنوع (قوله سقوط
التكليف) وعلى ذلك
حمل عبارة نجر الاسلام
سقوط هذا لو صنف

واحد فنفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الأئمة ان المذكورين خالفوا
في الظني قياسا كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطبي لانه قطبي فلا يبتنى الا على قطبي
لان الظن لا يثبت القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أي سنده بل هو حجة
لذاته كرامة هذه الامة واستدامة لاسكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم أنه لو اشتراط كون
السند قطعا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي أن
لا يجوز الاجماع عن قطبي أصلا لوقوعه لغو قلنا المراد ان لو اشتراط كون السند قطعا لكان الاجماع
الذي هو أحد الأدلة لغوا بمعنى أنه لا يثبت حكما ولا يوجب أمرام مقصودا في شئ من الصور اذ التأكيد
ليس بمقصود أصلي بخلاف ما ذل المشرط فان السند اذا كان ظنيا فهو يفيد اثبات الحكم بطريق
القطع واذا كان قناعيا فهو يفيد اتنا كيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم واحد فلا يكون لغوا بين
الأدلة واعلم انه لا معنى للتزاع في جواز كون السند قطعا لانه ان أراد أنه لا يقع اتفاق مجتمعي عصر على
حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان أراد أنه لا يسمى اجماعا لان الحد صدق عليه وان
أريد أنه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل الاجماع
الينا قد يكون بالتوازي فيفيد القطع وقد يكون باشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر واحد فيفيد الظن
ويوجب العمل لو جوب اتباع الظن بالدلائل المذكور في الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه السلام وأما ما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب
العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولستنا قطع
ببطلان من يمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تحلل الوساطة بين الناقل والنبي عليه
السلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد اذا كان ظنيا بوساطة شبهة في الناقل
والافه في الاصل قطعي كلاجماع بل أولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع من النبي عليه السلام حجة

وكتاب التفسير لم يصنف أحد مثله وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة قال الخطيب سمعت علي بن
عبد الله السماري يحكي ان محمدا بن جرير مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم أربعين ورقة توفي وقت المغرب
ليلة الاثنين ليومين من شوال سنة عشر من وثلاثمائة وكان مولده في آخر سنة أربع أو أول سنة خمس
وعشرين وما تثنى اجتمع عليه من لا يخصصهم عدد الا الله وصلى على قبره عدة شهور بلا ونهار وزاره
خلق كثير من أهل المدرس والادب وزاره ابن الاعرابي وابن دريد وغيرهما والطبري نسبة الى طبرستان
بخلاف الطبراني فان نسبته الى طبرية (قوله ولم يثبت صحة القياس الخ) يعني لا يقاس الاجماع المنقول
عن الرسول عليه السلام بخبر الواحد لانه قياس في اثبات أصول الشريعة وهذا لا يجوز انما الجائز
القياس في اثبات الفروع (قوله وأجيب بان خبر الواحد الخ) فيه بحث اذ لا تفاوت بين الاجماع وخبر
الواحد في ظنيتهما انظر الى الناقل وقطعيتهما انظر الى الاصل عند القائل بجمعية الاجماع قطعاً وجوب
العمل باحدهما يستلزم وجوب العمل بالآخر وان لم يستلزم اولوية العمل به (قوله اذ لا شبهة لاحد الخ)

لانه مما ساقه اليه الدليل مع قطع النظر عن ملاحظة الغير توضيحه امثل المذكور في الشرح وبهذا
التفسير يعلم ان قوله لان الانباع بكسر الهمزة معطوف على خص ذلك ودخل تحت مقول القول لا
بالفتح عطفاً على القطع اوانه لا يلزم تسدير قوله وذلك مرتبط بقوله خص ذلك واشارته الى تخصيص المباح

وان كان ظاهرها الاشارة الى الوصف لان السابق حال الاكراه هو كون الاقرار مأثوراً
لا حسنة فانه باق على حاله حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأثوراً وقد يمنع ذلك (قوله كالتصديق) والمعتبر منه في الابعان على ما ذكره

قطعا

الركن الرابع في القياس وهو تعدد الحكم من الاصل الى الفرع بعدة متقدمة لا تدرك بمجرد اللغة (أى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع)

المصنف أمر اختياري هو نسبة الصدق الى الخبر اختيارا حتى لو وقع في القلب صدق الخبر ضرورة من غير ان يأنسب اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا بما نيا انتهى وهو غير التصديق الميزاني الذي هو حصول سورة (٣٤٩) اتأليف ووقوع نسبة الصدق

الى الخبر في القلب من غير اختيار وهذا هو مراد السيد الشريف قدس سره فيما بينه بان التصديق الميزاني هو قبول لوقوع النسبة اول وقوعها والتصديق الاعماني هو قبول نبوة محمد صلى الله عليه وسلم والزام متابعتها على نفسه في جميع ما أخبر به وبينهما بون بعيد فجعلها واحدا وهم شديد والقصر على المقابلة باعتبار عموم المتعلق وخصوصه تقصير فلا تكس من القاصر من ذهب الشيخ العلامة نظام الدين عبد الرحيم الهروي الى انه لا بد من الاعماني من التسليم الذي هو فعل اختياري لانه

قطعا (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أى قدرتها فلا يقاس بفلان أى لا يساوى وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابداء كقولهم قاس الشيء على الشيء وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه وذلك أنه من ادلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب

لا يقال به من اخبار الاحاد ودلالته على مدلوله ظني وان كان مسموعا من فيه عليه السلام لاننا نقول الكلام في حقيقته قطعا لا في دلالة على مدلوله الا يرى ان الحديث المتواتر قد يكون دلالة ظنية ولا يقدح في كونه حجة قطعا في الركن الرابع في القياس (قوله و فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى) تمثله بالمثالين يشعر بالاشراك وعليه ابن الحاجب ومن تبعه والا اكثر من على ان معناه لغة التقدير ويكون تقدير شئ بآخري علم المساواة تجوزها وهذا أظهر لان القياس صفة القياس والمساواة صفة القياس أو المقيس عليه وبهذا التقرير يظهر أن لا يساوى في التفسير على صيغة المعلوم ثم قوله قست ولا يقاس يشعر بان القياس من قاس ويجوز أن يكون من قاس لكن ينبغي أن يجعل المفاعلة بمعنى الفعل كالمسافة الا انه يتوقف على كونه قياسا أو مسموعا فيما نحن فيه (قوله لتضمين معنى الابداء) وفيه تنبيه على ان القياس شرع لبيان الاحكام لا لابتدائها ذلك معنى قولهم القياس مظهر لا مثبت قال في الاساس وقد بوسل بالى ولعل وجهه ان المبتنى على الشئ منته اليه فينتضم معنى الانتهاء (قوله وفي الشرع مساواة فرع للاصل في علة حكمه) هذا التعريف وان كان أولى مما ذكره المصنف وهو انه تعدد الحكم من الاصل الى الفرع نظر الى ان القياس مدرك رابع للاحكام الشرعية فالمناسب ان يوجد قبل فعل المجهود ولا كذلك التعددية الا ان المتبادر الى الفهم من المساواة في نفس الامر اما لاطلاقها والمطلق ينصرف الى ما في نفس الامر لانه الكامل واما لان مؤدى اللفاظ في الحقيقة ذلك فيضن بالصحيح منه فعلى المصوبه ان يزيد قوله في نظر المجهود وأيضا رد عليه انه يتنقض ببعض سور دلالة النص وهو صورة المساواة وان لم يتنقض بصورا اولوية وتخصيص العلة بالمدرك بال أى لا بالغة عنائية في التعريف وأيضا ليس المساواة صفة القياس الا ان يقال التقدير حكم بمساواة فرع للاصل والاصل عدمه (قوله وذلك انه من أدلة الاحكام) تحقيق لاشتمال القياس على الاصل والفرع والعلة والحكم

قال (هو في اللغة التقدير والمساواة الخ) أقول المتبادر من ظاهر العبارة أن تكون المساواة أيضا معنى لغويا للقياس وليس كذلك لانه متعدد والمساواة لازم بل هو من فواعب التقدير فجعلها معنى للقياس بذلك الاعتبار ولهذا قال صاحب الكشف ثم التقدير لما استدعى أمرين يضاف أحدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بالمساواة أيضا ومنه يقال يقاس فلان بفلان ولا يقاس بفلان أى يساويه واليه أشار الشيخ نفرا للاسلام بقوله وذلك أى التقدير ان يلحق الشئ بغيره فيجعل مثله ونظيره قال (وقد تعدى بعلى لتضمين معنى الابداء) أقول قال صاحب الكشف يدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء قال (وفي الشرع مساواة فرع للاصل الخ) أقول ان قبل قد بين وجه جعل المساواة معنى لغويا للقياس فواجه

تسليما وقال ويجوز انما واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ومنع حصول التصديق الميزاني للكفار المعاندين مكابرة وعناد والقول بان كفره باعتبار عدم الاقرار باطل فان منهم من يقر بلسانه ويصدق بجهله ولكن بأبي عن الاعماني انفة وجية كما يقال في أبي طالب انه كان يصدق بحقيقة نبوة محمد عليه السلام ويعترف بصدقه ومع ذلك يأنف عن اتباع البقيم الذي ربه وتعبير فر يش به وبتر كالملة ويجعل عليها آباء وقال والله ان يصلوا اليك فيجمعهم * حتى أوسد في التراب دفينا

ودعوتني وزعت انك
ناصح
واقصد صدقت وكنت ثم
أميناً
وعرضت ديننا لاجمالة
انه

من خير أديان البرية
ديننا
لولا الملامة أو حذار
مسيبة
لوجدتني سمعا بذلك
مييناً

وكاروي عن الحديث بن
عثمان بن نوفل بن عبد
مناف انه أتى النبي عليه
الصلاة والسلام فقال
نحن نعلم انك على الحق
ولكننا نخاف ان اتبعناك
وخالفنا العرب وانما نحن
أكله رأس ان يخطفونا
من أرضنا فنزل قوله
تعالى أولم نعكن لهم حرماً
الآية وعن مقاتل ان أبا
جهل طاف بالبيت ذات
ليلة ومعه الوليد بن
المغيرة فصدقا في شأن
النبي صلى الله عليه وسلم
فقال أبو جهل والله لا علم
انه لصادق وقال له وما
ذلك قال يا أبا عبد الله
ثني كنانة سبه في صباه
الصادق الامين فلما تم
هقله وكل رشده نسيمه
الكتاب الخائن والله

به وله محل ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المثل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا
فرعاً وذلك أصلاً لا احتياجه اليه واثباته عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك
يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال
لان المعنى الشخصي لا يقوم بمعينين وبذلك يحصل الطن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة
القوم انه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعله متصدرة واعتراض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه
لا معنى لتعدية الحكم لاستحالة الانتقال على الارصاف ولو سلم فيلزم عدم بقا الحكم في الاصل لانتقاله
عنه ولو سلم فالثابت في الفرع لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الارصاف بتعدد المحال

وتنبه على ان المراد بالفرع محل الحكم المطلوب اثباته فيه وبالاصل محل الحكم المعلوم ثبوت فيه فلا دور
وانما يلزم لو أراد بالفرع والاصل المقيس والمقيس عليه من حيث وصفاهما لا ذاتهما (قوله لثبوته في محل
آخر) فان قلت هذا يدل على ان العلة ثبوت حكم الاصل وليس كذلك قلت الكلام لا يدل الا على ان
ثبوت حكم الاصل باعث على اثبات الحكم للفرع وداع اليه والامر كذلك اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما
قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة (قوله وبذلك يحصل الطن الخ) اشارة الى ان العلم بعله الحكم

أخذها في المعنى الشرعي له فنما معرفة وجهه موقوفة على معرفة مقدمه وهي ان عبارات القوم قد
اختلفت في التعبير عن معنى القياس فعبّر الكثيرون عنه بشغل المجتهد كما تفيد والتبيين والتعليل
والابانة ونحو ذلك ولا يخفى بعده لان القياس مدرج في أحكام الشرع ومفصل من مفاسله كذكره الامام
نخرا الاسلام كالكتاب والسنة والاجماع فلا بد ان يوجد قبل فعل المجتهد واسدلاله كما يشعر به كلام نخر
الاسلام وله اذ ذهب صاحب الميزان الى انه الوصف الصالح المؤثر وذهب ابن الحاجب الى انه الاصل
والفرع وحكم الاصل والوصف بل مع نعم قد يستعمل في المعنى المصدرى كما يشهد به التسبيع ولكنه غير
مراد في هذا المقام لما عرفت ذلك فاعلم ان الشارح العبري اراد ان يعبر عن القياس بما يناسب المعنى اللغوي
لان الاصل ان يعتبر المعنى اللغوي في المعنى الشرعي ويناسب ايضا كونه دليلا من الادلة الشرعية فلا
يبرم أخذها في معناه الشرعي ثم قال وذلك أي بيان ان القياس في الشرع هو المساواة انه أي القياس من
أدلة الاحكام فيثبت ضرورة قبل استهاد المجتهد فلا بد من حكم مطلوب به أي بالقياس وله أي لذلك الحكم
محل ضرورة قيامه به والمقصود أي مقصود المجتهد اثبات أي اظهار ثبوت ذلك الحكم أي مثل ذلك الحكم في
ذلك المثل لثبوت أي ثبوت ذلك الحكم في محل آخر يقاس هذا أي ذلك الحكم به أي بالمحل الا آخر فكان
هذا أي ذلك المثل فرطاً وذلك أي المثل الا آخر أصلاً ولا يمكن ذلك كل شيئين مطلقاً بل اذا كان بينهما أمر
مشترك يوجب الاشتراك في الحكم ويسمى ذلك الامر علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها أي مثل تلك العلة في
الفرع وبذلك أي ثبوت مثل تلك العلة في الفرع يحصل ظن مشتمل الحكم وهو المطلوب المذكور بقوله
والمقصود اثبات ذلك الحكم بثبوت في محل آخر وبه ذابن ان القياس في الشرع هو المساواة المذكورة كما
دل عليه قوله وذلك نعم أدلة الاحكام الخ فان قيل في قوله لثبوت في محل آخر يدل على ان العلة ثبوت حكم
الاصـل وليس كذلك قلنا لا يلزم لا يدل الا على كون ثبوت حكم الاصل باعثاً على اثبات الحكم للفرع
وداعياً اليه اذ لو لم يكن في الاصل حكم لما قصد المجتهد الى الحاق الفرع به بتعميم العلة فتدبر هذا وانت خبير
بان هذا التعريف منقوض ببعض سـوردلالة النص وهو المساواة وان لم ينتقض بصور الاولوية قال
(لا تنتقله عنه) أقول لا يلزم من انتقاله عنه ثبوت في محل آخر لئلا يصح قوله بعده ولو سلم فالثابت

قال المصنف
لا علم انه لصادق قال نعم ان تصدقه وتؤمن به قال تصدقت عنى بنات فريش اني
قد اتبعتم نبيم أبي طالب فنزل قوله أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضلعه الله على علم الآتية والقول بان ذلك لاستكباره عن الاذعان وعدم

والمسرد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قبل علمته ان التعديبه تو جب أن لا يبنى الحكم في الاصل وهذا باطل لان التعديبه في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا و أيضا لا تشعر بعدم بقائه في (٣٥١) الاصل بل تشعر ببقائه في الاصل في رضاءها اللغوي الا يرى

أن تعديبه الفعل هي أن لا يقتصر على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول أيضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد هنا أن لا يقتصر ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع أيضا لا حاجة الى أن يقال تعديبه الحكم المتقدم لان التعديبه لا يمكن الا وان يكون الحكم متصفا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احد تراز عن دلالة النص وذ كر هذا القيد واجب لانفاق العلماء على الفرق بين دلالة النص والقياس

فالمصنف زاد تقييد العلة بما لا يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعديبه حكم الاصل بانبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما يشير اليه (قوله والمسرد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم التدوير وتوقف معرفتهم ما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسير الاصل والفرع بل بيان لما صدقا عليه أي المراد بالاصل المحل الذي تسمى مقيسا عليه لانفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا اذا فسنا الفرع على السبب في حرمة الربا بالاصل هو البر والفرع هو الفرة لا يثبتها عليه في الحكم لا يقال فيخرج عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والمعدوم ليس بشئ لا نقول لفظه ما عبارة عما هو اعم من الموجود والمعدوم أعنى المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن كافي في الشبهة (قوله بل تشعر ببقائه في الاصل فيه بحث لان معنى التعديبه في اللغة حمل الشئ متجاوزا عن الشئ

وثبوتها في الفرع وان كان يقينا لا يفيد في الفرع لا الظن بل واز أن يكون خصوصية الاصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعا وانما قال مثل الحكم لان ثبوت عينه مما لا يتصور كذا ذكر في العلة (قوله قياس المعدوم على المعدوم) كقياس عديم العقل بالجنون على عديمه بالصغر ولذا ان تمنع جريان القياس بين المعدومين وما ذكر من المثال لا يصلح حجة لانه متلافيا من الجنون على الصغير في سقوط الخطاب بعلة الجز عن فهم الخطاب غاية الامرار يكونا عدمين ولا يلزم منسأ أن يكونا معدومين (قوله لان الاصل ما يبنى عليه الخ) اظاهر ان منشأ السؤال كون ما عبارة عن الشئ ولو قال لان الاصل اسم لشيء يبنى عليه غيره والفرع اسم لشيء يبنى على غيره كما قاله النفا في لكان اظهره لوجعل منشأ السؤال ان المعدوم ليس بشئ فلا يكون غير الا أن الغير بينهما الموجودان اللذان جاز انشكاكهما في حيز أو عدم وما ليس بشئ ليس بوجوده بل يناسبه الجواب كما لا يخفى (قوله أعنى المعلوم) يلزم عليه استعمال العرض العام في التعريف وقدم من التنبية عليه في تعريف الكتاب (قوله فالوجود في الذهن كافي) ليس المراد

في الفرع الخ ل المراد بانقاله عنه مع بقاء وجوده كما هو المفهوم من أدلة امتناع انتقاله قال (ولو سلم فالوجود في الذهن كافي في الشبهة) أقول لا يقال نحن لا نقول بالوجود الذهني فكيف يصح هذا الا نقول ليس المراد هنا بالوجود الذهني ما وقع الخلاف بيننا وبين الفلاسفة بل الصورة العلية ونحن نقول بها قال (فيه بحث لان معنى التعديبه الخ) أقول الجواب اما عن الاول فبما لا نسلم اعتبار التبعاعد في المعنى اللغوي للتعديبه كيف وقد يقال في ناهج المصادر التعديبه كذا رايندن وهو اعم من جعل الشئ متباعدا عن شئ ومن جعله سار بالشيء آخر مع بقاء أصله في الاول كما يقال فلان عدى الماء من النهر الى بستانه وملاحظة هذا القسم قال المصنف رحمه الله بل يشعر ببقائه في الاصل واما عن الثاني بيان التعديبه في اصطلاح التصريف سواء جعلت مجازا علاقته المشابهة أو منقولاً يحتاج الى وصف جامع بين الاصل والفرع وليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لا معنى التبعاعد واما عن الثالث فبانه انما احتاج الى الاعتدال ليظهر معنى التماثل وهو الاتحاد في النوع فلا يتصور تعديبه عين حكم الاصل سواء اعتبر معنى التبعاعد أو السراية أما الاول فظاهر واما الثاني فلان الساري الى الغير ليس عين الباقي في الاصل وهو أيضا ظاهر فلولا تصديقي عا أيضا يتصور القياس أسهل وذا للاتحاد الجنس لانه ليس حكم النص في الاصل

رضاه بالايمان اقرار باعتبار ان تسليم فان الاستكبار وعدم الرضا هو عدم التسليم ومن ذلك تكفير بعض المصدقين المقرين بما يصدر عنه من أمارات الانكار وعلا مات الاستكبار على ان التكفير من وجد فيه التصديق المعتبر في الايمان والاقرار

باللسان بصدور علامات التكذيب انما هو قضاء لادبانه فانه مؤمن عند الله تعالى وانما تجزئه كافر ونجى عليه احكام الكفار انبعا لظواهر والله يتولى السمائر وله يذهب احد من أصحابنا الى اعتبار امرنا على التصديق والاقرار في حقيقة الايمان وجودي أو عهدي

هو اتفاق تلك الاشارات مثلا وتحقق المقام ان التصديق يطلق بحسب اللغة على معان ثلاثة ما هو المأخوذ من الصدق الذي هو وصف
الخبر يتعلق به ويصدق وصفه (٣٥٢) وحقيقته الاذعان بأنه مخبر عن كلام واقعي وأمر ثابت في نفس الامر وما هو

و متباعد عنه ولا يخفى أن التعدية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وأنه لا حاجة الى هذا
الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد المتحد به
بالوجود الذهني مذهب اليه الفلاسفة فانا لا نقول به بل التميز العلمي قال في شرح المقاصد لا نزاع
للقائلين بنى الوجود الذهني في عقل الكليات والاعتبارات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها
لبعض (قوله ومتباعد عنه) أجيب عنه بان التعدية أعم من جعل الشيء متباعد عن شيء أو ساريا
الى شيء آخر مع بقاء أصله قول الجوهري العدوى ما بعدى من حرب أو غيره وهو مجاوزته من صاحبه
الى غيره وقال في تاج المصادر التعدية در كز رايدن وكل منهما أعم من جعل الشيء متباعد عن
شيء ولو سلم أخذهم التباعد في مفهومه فهم لا يفرقون بين تباعد عينه ومثله لاقتصار نظرهم على
ما هو الظاهر (قوله مجاز) أجيب عنه بتع المجازية بقوله في القانون التعدية باز كذرايدن وفعل
را متعدي كردن بمفعول ولو سلم فعلاقته المشابهة في المعنى الذي اعتبره المصنف لافي معنى التباعد
(قوله أو منقول) أجيب عنه بعد تسليم المنقولية بأنه لا بد حينئذ من اعتبار الوصف الجامع بين الاصل
والفرع و ليس ذلك الا ما اعتبره المصنف لا معنى التباعد (قوله وأنه لا حاجة الى هذا الاعتذار)
أجيب عنه بان الاحتياج الى الاعتذار لانه يظهر معنى التباعد وهو الاتحاد في النوع المتعبر عندهم وذلك
لان التعدية عين حكم الاصل لا بتصوره سواء اعتبر معنى التباعد أو السراية أما الاول فظاهر وأما الثاني
فلان السارى الى الغير ليس عين الباقي في الاصل بل هو بعد انوع العالم بتصور القياس أصلا فلا يكتفى فيه
الاتحاد الجنسي لانه ليس حكم النص في الاصل مثلا اذا أفاد النص المساواة في القدر لا يكتفى تعدية مطلق
المساواة كما سيأتي تحقيقه وانت خبير بأنه لا دخل لاشعار التعدية بحسب اللغة لبقاء المعدي في الاصل
في ظهور معنى التباعد فالقول في الجواب ان ما ذكره المصنف جواب آخر مبنى على كون التعدية مجزولا
على المعنى اللغوي تنزلا ومثله لا يعد ما يستغنى عنه والاولى في كل صورة تعدد الاجوبة فتأمل
(قوله ولا الى الاعتذار الخ) الظاهر ان حاصل اعتراض الشارح ان التعدية مغنبة عن قيد المتصدي
النوع لما صرح به من ان معناه اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والمثلية تقتضى الاتحاد
النوعي فلا حاجة الى ذكره ولا الى الاعتذار عن تركه بما ذكره أولا ولأن نقول معنى كلام المصنف
ان التعدية لا يمكن الخ انه لا يمكن على التفسير المذكور لتضمنه اعتبار المثلية المقتضية للاتحاد في
النوع والعمل هذا هو مراد من أجاب عن أصل الاعتراض بان معنى كلام المصنف انه اذا قيل تعدية
الحكم المتعد من الاصل الى الفرع فان أريد الاتحاد الشخصي فظاهر البطلان وان أريد النوعي
فالتقييد عبث لظهور ان المراد ذلك ومبنى كلامه ان يحقق معنى السراية في التعدية المصطلحة هنا
لاما ذكره من كون التعدية حقيقة والا فلا صحة له وقد يقال أيضا الاحتياج الى الاعتذار عن ترك قيد
المتحد بعد معرفة معنى التعدية غير مر تقع لان المثلية لا تقتضى الاتحاد بالنوع عندهم اذ يقال البيع

المأخوذ من اعماء ووصف
نفس الخبر وقول الخبر
يتعلق به وصدقته
وحقيقته ان تدعى بان
معنيه صادق ومطابق
للواقع وبالجملة هو ان
نسب القائل أو القول
باختيارك الى الصدق
وتفادله وهذا هو
التصديق الاعماني الذي
اعتبر فيه الاذعان أي
الموضوع والادل وانقياد
الباطن وتسليم القلب
من قولهم فانه مدعان
أي منقادة سلسلة
الرأس وهذا المعنيان
متلازمان في الوجود
والعدم يبيدان صدق
الخبر أولى والخبر ثانوي
وليس المعنى ان التسليم
أمر خارج عن التصديق
وركن آخر من الايمان
وذلك لانه حسن باب
التفصيل ومن ضرورته
النسبة الى المأخذ
بالاختيار ثم يؤخذ من
هذا ان صدق أولا
وبالذات بتفويض معناه
بشرح النسبة المذكورة
على ما هو المعروف من
وجوه الاشتقاق وثانيا
وبالعرض من الصدق
الذي هو مأخذه يتعلق

بفلس القول و يحصل قبل حصول المعنى الاول وحقيقته حصول صورة التأليف و وقوع
نسبة اصدق في القلب وهذا هو التصديق المميز في الذي يورد في أوائل كتب المنطقي ولم يكن في في الايمان أحد سوى التفاتنا في وقوع

(و بعض أصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعددية حكمه فالقياس يبين أن العلة في الاصل هذا ليست الحكم في الفرع) ذ كر نغرا الاسلام أن العلة ركن القياس والتعددية حكمه فالركن ما يتقوم به الشيء والحكم هو الاثر

الثابت بالشيء والمراد أن الشيء الذي يتقوم ويقصق به القياس هو العلة أي العلم بالعلة ثم التعددية هي أثر القياس فالقياس هو تبيين أن العلة في الاصل هذا الشيء لبثت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعددية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا لبثت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي رحمه الله لا يكون هذا التعديل قياسا

به في الايمان بما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام ونسب جملة الائمة المحققين المتقدمين وحدائق المتأخرين الى الوهم حيث قال وجعله معيار التصديق المنطقي وهم وحصوله للكفار ممنوع الى آخر ما قال وقد عرفت فساد ثم لما توجه عليه الاشكال في التكليف به والامتنال لان التكليف انما يرد بالافعال الاختيارية التي يتمكن العبد من الامتنال بها والتصديق الميزاني ليس كذلك فمحل

لا يمكن تعددية الحكم الا اذا كان متصدا بانواع وذلك لانه مبني على أن يكون التعددية حقيقة ههنا وهذا باطل اذ لا يتصور التعددية في الاحكام والانتقال على الارصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذ كر نغرا الاسلام أن ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيره في حكمه بوجوده وقال اما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعددية حكم النص الى ما لانص فيه لم يثبت فيه بغالب الرأي على احتمال الخطا وهذا صريح في أن العلة ركن والتعددية حكم وفيه اشارة الى أن القياس هو التعليل أي تبيين العلة في الاصل لبثت الحكم في الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى أن مراده

مثل الهبة والطواف مثل الصلاة مع عدم اتحادهما بالنوع (قوله اذ لا يتصور التعددية الخ) قيل عليه صرحوا بأنه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في صحة الانتقال في نظر الشارع كافي المثل حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلاة ونحو ذلك (قوله ذ كر نغرا الاسلام ان ركن الشيء في المقام حانسه الاقوى) وفي اصطلاح الاصويين هو الذي لا تحصل حقيقة الشيء بدونها وكلا المعنيين موجود في الجامع لان القياس لا يتفق حقيقة الاب وهو جانبه الاقوى وما عبارة عن الوصف والعلم بمعنى العلامة وانما لم يقل دليلا لعدم القطع بعليته والنص بمعنى المنصوص عليه وما اشتمل بيان لما أي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الرباعي القدر والجنس أو بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على الجزع عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبط من النص وجب أن يكون ثابتا بصيغة أي ضرورة والضمير في قوله وحكمه راجع الى النص وفي وجوده راجع الى ما والباء للسببية يعني جعل الفرع مماثلا للمنصوص عليه في حكم من الجواز والفساد ونحوها بسبب وجود ذلك المعنى في الفرع (قوله الى ان القياس هو التعليل) لانه قال الحكم الثابت بتعليل النصوص وهذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون القياس هو التعليل (قوله فذهب المصنف) يعني لما استفيد من كلام نغرا الاسلام ان العلة ركن القياس والقياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة فذهب المصنف الى ان مراده من جعل العلة ركن القياس جعل علمها ركنه أخذ من لفظ التبيين وان مراده بالركن

أيضا لانها أيضا امام مستعارة أو منقولة على انهم صرحوا بأنه قد يكون للاعراض حكم الجواهر في الشرع في صحة الانتقال كافي المثل حيث ينتقل من زيد الى عمرو وسببية جزء الوقت للصلاة ونحو ذلك قال (ذ كر نغرا الاسلام ان ركن القياس ما جعل علما الخ) أقول يعني ان ركن القياس وصف جعل علامة لم يقل دليلا لعدم القطع بعليته مما اشتمل عليه بيان لما أي من الاوصاف التي اشتمل عليها النص اما بصيغته كاشتمال نص الرباعي الكيل والجنس أو بصيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على الجزع عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبط من النص وجب أن يكون ثابتا بصيغة أو ضرورة وجعل الفرع نظيره أي للنص بمعنى المنصوص عليه في حكمه أي حكم ذلك المنصوص من الجواز والفساد والحل والحرمه ونحو ذلك بوجوده أي بسبب وجود ذلك العلم في الفرع قال (وهذا صريح) أقول يعني قوله ركن القياس ما جعل علما صريح في أن العلة ركن حيث جعله عليه وفيه أي وفي كلام نغرا الاسلام اشارة الى ان القياس هو التعليل حيث الحكم الثابت بتعليل النصوص فان هذا الحكم لا يثبت الا بالقياس فيكون هو التعليل أي تبيين العلة فذهب المصنف الى ان مراده من جعل العلة ركن القياس هو التعليل والتعليل تبيين العلة فذهب المصنف الى ان مراده من جعل العلة ركن القياس

المقدمات ورفع الموانع واستعمال التذكير في تحصيل ثبات الكيفية ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يوضح الامر بالعلم والتيقن ونحو

وهذا أحسن في من جعل القياس تعدية وانبأ بالحكم في الفرع لان اثبات الحكم في الفرع معلل بالقياس والعللة لا بد وان تكون خارجة
في الفرع ليست الا بالحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليست المساواة

بينهما في الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا لانه مثبت له ابتداء) أي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله في سورة الفرع هذا اتخاذ كرامنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت

ذلك وانت تعلم ان الايمان نفسه ما موربه وورد التكليف به أولا وبالذات دون رفع الموانع وترتيب المقدمات وكيف يصح أن لا يكون التصديق ما موربه خصوصا على رأى من لم يعتبر الاقرار جزأ من الايمان وما ذكره من الاستشهاد بالعلم وكونه ما موربه كافي قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو واعلم ان الله عزيز حكيم غير ناهض بالشهادة له فان العلم المأمور به في خطاب الشارع هو التصديق الاعماني والمصنف وان طال نزاعه في اثبات التسليم مع الشيخ نظام الدين الهروي وأدى الى

أن العلم بالعللة ركن القياس أي ما يتقوم به ويتصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما أن يراد بالركن نفس ماهية الشيء على ما أشار اليه في الميزان من أن ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا اركان وثانيهما هو الاظهار أن يراد بالركن جزء الشيء على ما ذهب اليه بعض المحققين من أن اركان القياس أربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فشمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى أنه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من أن المراد بالعللة العلم بالعللة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده في نفسه فان قيل قد ذكرنا في غير الاسلام أن من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولان نص فيسه وشروط الشيء من تقدم عليه فكيف يكون أثره ايجاب بان المراد أن كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له وأن التعدية شرط للعلم بحصة القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم في الفرع اذ يصح أن يقال دليل اثبات حرمة الربا في الذرة هو القياس ولا يصح أن يقال هو اثبات حرمة الربا فيه (قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى) غير وان المقصود لانه ينبغي على هذا التقدير أن لا يجعل شيء من الأدلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من أن مرجع الكل الى الكلام النفسي والاوجه ما سبق من أن حكم الفرع يثبت بالنص أو الاجماع الوارد في الاصل أو القياس بيان لعدم الحكم في الفرع وعدم

ما يقوم به القياس ويتصل (قوله وهذا يحتمل وجهين) يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكره لركن كمن يحتمل وجهين (قوله وثانيهما ان يراد بالركن الخ) فان قيل العبارة الظاهرة على الوجه الثاني ان يقول ما جعل علما ركنه لا ركن ما جعل علما فلم عدل عنها قلنا لانه لم يعتبر الا اركان الاخر اما لانه آخر الارقان ومستلزم وجوده واما لانه هو المؤثر فكانه هو الركن ادعاء (قوله ليس لا يخفى انه لا حاجة الخ) قيل الحاجة اليه انما نشأت من قول نفي الاسلام وأما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد اعترف الشارع نفسه بان قيسه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبين العلة في الاصل (قوله ان كون التعدية الخ) يعني ان نفس التعدية أثر القياس وكونه أثر القياس شرط له (قوله والاوجه ما سبق الخ) أي في صدر الكتاب حيث بين ان الثلاثة أصول مطلقة لان كل واحد مثبت للحكم بخلاف القياس فانه مظهر لا مثبت بل الحكم الثابت بالقياس بثلاث الأدلة قيل لا فرق بين هذه الاربعة وبين ما ذكر المصنف بعد تحقيق كلامه اذ معناه ان مثبت للحكم هو الله تعالى ونحن انما نعلمه بالوحى المنزل اذ هو الطريق الى علمه لا غير لكن تحصيل غلبة الظن لنا بشيوع الحكم الظاهر لنا بشيوعه بالوحى في الفرع أيضا وحينئذ لا يكون في كلامه هذا

جعل علمه اركنه أخذ من لفظ التبيين ومراعاة بالركن ما يتقوم به القياس ويتصل فيكون نفس حقيقته قال (وهذا يحتمل وجهين) أقول يعني ان قوله ركن القياس ما جعل علما وان كان صريحا فيما ذكره لكن الركن يحتمل وجهين أحدهما ان يراد به نفس ماهية الشيء كما ذهب اليه المصنف والثاني ان يراد به جزء الشيء على ما ذهب اليه الحاجب ولا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير أن يكون الركن محتملا للوجهين الى ما ذهب اليه المصنف من الجزم بالمعنى الاول أقول الحاجة اليه انما نشأت من قول نفي الاسلام أما الحكم الثابت بتعليل النصوص وقد قال المعترض وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أي تبين العلة

اختصاصه ما أدى اليه من المشاحنات لانه نزاع لفظي فانه لا ينكر كون التصديق الاعماني هونسية الصدق الى الخبر بالاخبار وذلك هو الذي عبر عنه الهروي بالتسليم والمراد التسليم الباطني وليس المراد انه أمر زائد على حقيقة

وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على أن لا عبرة للعقل أصلا وبعضهم على أن لا عبرة له في شروعات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب
نبيا بالكل شيء) ولما كان الكتاب نبيا بالكل شيء يكون كل الأحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما

يكون حجة فيما لا يوجد
في الكتاب (وقوله تعالى
ولا تطب ولا يابس الا في
كتاب مبين) ان كان المراد
بالكتاب اللوح المحفوظ
فلا تمسك لهم حينئذ وان
كان المراد القرآن
فالتمسك به كاذ كرتاني
قوله تعالى نبيا بالكل شيء
(وقوله عليه السلام

التصديق وركن آخر
منه وكون هذا النزاع
لفظيا من هذه الجهة
لامن حيث ان التصديق
المبزي هو المركب من
التصورات الثلاثة
والحكم ومن جعل
التصديق اليماني عين
المنطق جعله نفس
المركب من الامور
الاربعة ومن جعله غيره
جعل جزءا منه فانه
سقطه هذا والله
الهادي الى الصواب
(قوله ولا كذلك سائر
الافعال) فصار التفاوت
في مراتب الافعال
الحسنة بكونه ركنا
أصليا لا يحتمل السقوط
وهو التصديق وكونه
ركنا اذا احتمل
السقوط وهو الاقرار
وبكونه غير ركن منه
وهو الاعمال وهي أيضا

اختصاصه بالاصل وهذا اوضح ثم الاظهر ان يفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ أبو
منصور رحمه الله تعالى اذ القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علمته في الآخر (قوله وأصحاب
الظواهر نفوه) أي القياس بمعنى أنه ليس للعقل حمل النظر على النظر لاني الاحكام الشرعية ولا في
غيرها من العقوبات والاصول الدينية واليه ذهب الطوارح أو بمعنى أنه ليس للعقل ذلك في الاحكام
الشرعية خاصة امالا امتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناعه سمعا واليه ذهب
داود والاصفهانى والمذكور في الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قطعون بان الشارع لو
قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل في عدة حكمه فالتب فيه مثل حكمه وأعمل به لم يلزم منه محال لانفسه
ولا يقبره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لا لاختلاف الفروع عن الاحكام
اذ النص لا يفي بالمواد الغير المتناهية وجوابه أن اجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص
عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهراني والفاشاني الى انه ليس بواقع والجمهور
على انه واقع ثم اختلفوا في ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظني
وقيل قطعي وبه يشعر كلام المصنف حيث استدلل عليه بدلالة النص الكتاب والسنة المشهورة
وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضي الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله
ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل المتعقل المنتقش بصور

وما سبق فرق وقد يجاب بأنه يكفي في الاوجهية عدم ملائمة كلامه ههنا كما سبق ظاهرا (قوله ابانة
مثل حكم أحد المذكورين) قيل هذا التعريف بالغاية والثمره المتوقفة عليه اذ يقال دليل ابانة حرمة
الرباني والدين هو القياس فيلزم المورد الصحيح تعريف تبين عليه عدة الاصل للابانة وجوابه ان غرة الشيء
انما تنوقف على وجوده لا على تعاقبه فلا دور لكن برده عليه انه يتناول دلالة النص وقد يلزم ويسمى
قبا ساطة يابو جليبا وهو مخالف لاتفاق العلماء على ما ذكره المصنف (قوله أدلة المذهب الاخير) فيه
بحث لان قوله ولان الحكم دليل عقلي على نفي القياس فكيف يجعل دليلا على امتناعه سمعا
(قوله والفاشاني) فاشان بالفاء قريبة من قرى مرو وخرج منها جماعة من العلماء قد عجموا حديثا منهم أبو
زيد محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد الفاشاني الامام المنقطع الفريد في عصره ومن أحفظ الناس لمذهب
الشافعي كذا في أنساب السمعاني (قوله عن ابن عباس رضي الله عنه) الكائنات عندنا متناهية فلا
يلزم عدم تنهاى اللوح المذكور في المقدار قال الامام الغزالي في الاحياء اعلم ان لوح الله تعالى لا يشبه لوح
الخلق كما ان ذاته تعالى وصفاته لا يشبه ذات الخلق وصفاته بل ثبوت المقادير في اللوح بضاهاى ثبوت كلمات
القرآن وحروفه في دماغ حافظ القرآن وقلبه فانه مسطور فيه حتى كانه حيث يقرأ ينظر اليه ولو فقتت
عن دماغه جزأ جزأ لم يشاهد هذا الحفظ فن هذا النمط ينبغي أن يفهم كون اللوح منقوشا بجميع
ما قدره الله تعالى وقضاه سبحانه (قوله وعند الحكماء هو العقل المتعقل) لكن المذكور في شرح الاشراف
ان العقل المتعقل هو المسمى بجبرائيل في لسان الشريعة وذكر في شرح المقاصد ان اللوح العقل الاول
ولعل المراد الاول بالنسبة الينا وهو العقل المتعقل بعينه فانهم لا يجوزون ثبوت الصور الكثيرة في العقل
الاول لانه يبطل اذ ذلك قولهم الواحد لا يصد عنه الا الواحد صرح به أبو علي على ما نقله عنه الشريفي
في شرح المواقف ثم ان هذا عند المشائين الثنافين المنقش المجردة في الافلاك المقتصرين على اثبات

متفاوتة في كونها حسنة لعيانها لا تشبه الحسن غيرها أصلا وهو الصلاة وكونها حسنة بمعنى في نفسها تشبه الحسن لغيره كاذ كاهة والصوم
والحج وكونها حسنة لغيرها (قوله فارفع الوسائط الخ) ولانه لا يدخل فيها القدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها وذلك لان

فقاومالم يكن بماقد كان فضلاواواضلوا) لفظ الحديث هكذا لم يكن امر بنى اسرائيل مستغيبا حتى كثرت اولاد السبايا فقاوموا الخ
 (ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما) أى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة
 والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه ٣٥٦ بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون

ميتة اودما مسفوما
 الابية وكل ما لا يوجد
 في كتاب الله تعالى محرما
 لا يكون محرما بل يكون
 باقيا على الاباحة
 الاصلية (ولان الحكم
 حق الشارع وهو قادر
 على البيان القطعي فلم
 يجزئنا به بما فيه شبهة
 وهو تصرف الضمير
 يرجع الى الاثبات أى
 اثبات الحكم المذكور
 (في حقه تعالى ولانه
 طاعة الله تعالى) اى
 الحكم الشرعى طاعة الله
 والمراد بالحكم هنا
 المحكوم به (ولامدخل
 للعقل في دركها)
 كالمقدرات مثل اعداد
 الركعات وسائر المقادير
 الشرعية التى لا مدخل
 للعقل في دركها (بخلاف
 أمر الحرب وقيم المتلفات
 ونحوهما فان العمل
 بالاصل لا يمكن وهى من
 حقوق العباد وهى تدرك
 بالحس أو العقل) فقوله
 الوسائط هى الحاجة
 والشهوة وشرف المكان
 لادفع الحاجة وقهر
 النفس وزيارة البيت
 فانها نفس تلك العبادات
 فكيف تكون وسائط
 حسناتها لا يقال الوسائط ما يكون حسن العمل لاجل حسن اوظاهران الحاجة وما بعدها
 ليست كذلك لاننا لم ان لواسطة يجب أن تكون منصفة بما ينصف به ذوالواسطة بوساطتها لا ترى انهم اعتبروا في حسن الجهاد

الكائنات على ما هى عليه منه تنطبق العلوم في عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلمى هذا
 لاستدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال أيضا على القراءة المشهورة لان قوله
 تعالى ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في غير محروم معطوف على ورقة في قوله تعالى وما نسقط
 من ورقة الا يعلمها أى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رحمه الله تعالى عنيت وغير منبت
 ولا معنى حينئذ للتعميم المراد في مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نهم لوجمل قراءة الرفع
 على الابتداء دون العطف على محل من ورقة امكن فيه تمسك يحتاج الى ما ذكر من الجواب وهو ان كل
 شئ فرض فهو كائن في القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ما ذكر في قوله تعالى نينا ناكل شئ لحكم
 المقيس لما كور فيه معنى وهو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم أن لا يكون غير
 انقرآن حجة فان قيل لكل في القرآن الا انه لا يعلمه الا النبي عليه السلام أو أهل الاجماع قلنا فيمكن
 فيه حكم القياس ويعرفه المجتهد (قوله اولاد السبايا) جمع سبيبة بمعنى مسبية يعنى أنهم اتخذوا
 الجوارى سريات فولدن لهم اولاد غير نجباء (قوله فلم يجزئنا به بما فيه شبهة) احتراز عن الاجماع
 اذ لا شبهة فيه وأما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعى في الاصل وانما تمكنت الشبهة في طريق
 النفوس المنطبعة فيها ادانكيات لا ترسم في تلك النفوس والروح المحفوظ لا بد ان يرسم فيها ويرجع
 الموجودات والجزئيات ترسم في العقل وان كان على وجه كلى وأما عند متأخرى الفلاسفة المشتهرين
 للنفوس المحررة في الادلال فالروح المحفوظ عندهم هو النفس الكلى للفلان الاعظم (قوله وقيل هو
 علم الله تعالى) الضمير راجع الى الكتاب المبين لا الى اللوح (قوله ولا معنى للتعميم) المراد طعن على
 المصنف حيث أطلق جوازا تمسكهم به على تقدير ان يراد بالكتاب القرآن وقد يجاب عنه بان ما سقط
 من حبة في ظلمات الارض ومن رطب ومن يابس اذا كان في القرآن فجميع الاحكام فيه بالطريق الاولى
 اذ هو بيان الاحكام أصلا وان كان فيه بيان غيرها واعلم ان صاحب الكشاف جزم بان المراد
 بالكتاب المبين على القراءة المشهورة اما علم الله تعالى أو اللوح المحفوظ ولعل الشارح زعم ان الاقتصار
 عليها بناء على الظهور لا على عدم صحة محل آخر وهذا الميذ كر بطلان احتمال ان يراد به القرآن على
 القراءة المشهورة بل ذكر عدم صحة الاستدلال حينئذ أيضا أو يكون غرضه توسيع دائرة الرد على
 المستدل حيث أشار بلفظ القرآن الى ان الدليل لا يتم على هذا الغرض أيضا وان كان المفروض محالا
 (قوله نينا ناكل شئ) أى فى أمور الشرع اذ ليس فيه بيان كل الاشياء ففي هذه الآية ان بيان
 الاحكام كلها في الكتاب امضى نصه أو اشارته أو دلالاته أو اقتضائه فان لم يوجد شئ منها والبقاء على
 الاصل الثابت من وجوده وعدم ذلك أيضا في الكتاب قال الله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى الآية
 فقد أمره بالاجتماع بعد نزول التورى في كتاب الله تعالى لبقاء الاباحة الاصلية فيكون على هذا بيان
 كل الاحكام موجودا في الكتاب (قوله سريات) بضم السين المهملة وتشديد الراء والياء جمع سرية
 وهى الامة التى بوأتم بايثار فعليه منسوبة الى السر وهو الجماع أو الاخفاء لان الانسان كثير ما يسرها
 وسترها عن حزنه وانما ضمت سينه لان لا ينسى قد تفيد في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الكرمى
 بالكسر وهو الميذ كرمى بالضم وكان الاخفش يقول انها مشتقة من السرور لانه يسر به يقال سررت
 جارية ومسررت أيضا كما هو الواقع وتطويت (قوله فلم يجزئنا به بما فيه شبهة) لان من له الحق

الاتقال

بجملته في الحرب جواب عن سؤال مفرد وهو أن هذه الأشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقاً فصح ثبوت بعض الأحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلية) أي بدرك بالحس أو العقل إما بالسفر أو بمعاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الانعاط بالقرن الخالصة) اعلم أن النص المتمسك به للقياسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار والمراد بالاعتبار الانعاط بدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم في الأمر محمول على الحرب) أي ان غسنته أحد على صحة العمل بالرأي في الأحكام الشرعية تقول انه محمول على أمر الحرب (ولما فوه تعالى فاعتبروا والآية فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الانعاط مثل ما هو رد الشيء الى نظيره) ٣٥٧ أي الحكم على الشيء بما هو

ثابت لنظيره واشتقاقه من العصور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي (في بدل على الانعاط عبارة وعلى القياس اشارة) لان الانعاط يكون ثابتاً بطريق المنطوق مع أن سبب الكلام له والقياس يكون ثابتاً بطريق المنطوق من غير أن يكون سياق الكلام له (سلمنا أن الاعتبار هو الانعاط لكن يثبت القياس دلالة) أي ما ذكرنا أنه يدل على القياس اشارة كان على تقدير أن المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم أن المراد بالاعتبار الانعاط ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التي تسمى تخوي الخطاب (وطريقها) أي طريق دلالة النص في هذه الصورة (أن في

الاتفال ينار هذا بخلاف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات ليجزهم عن الاثبات بنظمي (قوله بخلاف أمر الحرب) حاصله انما يمنع العمل بالرأي والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا يكون مدركه بالحس ولا بالعقل اذ لو أدرك به صار قطعياً (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره) بان يحكم عليه بحكمه ومنه سمي الاصل الذي رد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الانعاط والقياس العقلي والشرعي ولا شأن أن سوق الآية للانعاط فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الانعاط وحقيقته تتبع الشيء بالتأمل على ما يشهده الاستعمال ونقل أئمة اللغة وقد يستعمل في القياس في الأمور العقلية كما يقال في اثبات المصانم اعتبر بالدار وهل يمكن حدودها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم أحد من مثل اعتبار نفس الذرة بالخطئة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت انقياس الشرعي بطريق دلالة النص على ما يشعر به فاء التعليل الدالة على أن القضية المسدودة قبل الأمر بالاعتبار لو جواب الانعاط بناء على أن العلم بوجود السبب يجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعي وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضي العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الانعاط هذه القضية السابقة غاية ما في الباب أن يكون له ادخل في ذلك وهذا لا يدل على أن كل من عرّف وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب

موصوف بكمال القدرة تعالى من ان يناسب اليه الجزو والمحااجة الى اثبات حقه لما فيه شبهة (قال المصنف وهو بدرك بالحس والعقل) فان قيمة المتلف يعرف بالنظر الى مثله في الصفات وكذا مهر المرأة يعرف بالنظر الى الاوصاف التي يمكن اعتبارها وانقصود من الحروب صيانة النفس أو قهر الخصم وأصل ذلك محسوس (قوله في الأمور العقلية) لا الشرعية بدليل صحة تفسيره عن فاسق لم يتلفظ بأمر الاخرة وجوابه ان صحة النبي عن غير المتلفظ مجاز من قبيل صمم بكم على لا اختلاف أعظم مقاسدها (قوله فننا لو سلم) اشارة الى منع كون الاعتبار هو الانعاط بل الانعاط معلوله ولذا صح أن يقال اعتبر فاعتبط (قوله وفيه نظر لان الفاء الخ) أجيب عنه بأنه ان أراد بالعلة التامة المعنى المتعارف فعدم اقتضاء الفاء ايها لا يضر وان أراد بها العلة المقنضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية فلا نسلم عدم اقتضاءها

في الاصل قد تدبر فلا تغفل عن قولنا سابقاً خذ من لفظ التبيين قال (وفيهِ نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء الخ) أقول الجواب عنه انك ان أردت بالعلة التامة العلة الحقيقية التي لا يمكن تخلف المعلول عنها فعدم اقتضاء الفاء ايها لا يضر بالمقصود وان أردت بها العلة المقنضية للمعلول بحسب العرف والدلالة الوضعية للفظ فلا نسلم عدم اقتضاء الفاء ايها وقد سبق تحقيقه في مباحث حروف المعاني

النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكشف عن مثل ذلك السبب لا يقترب عليه مثل ذلك الجزاء فالطاسل أن العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا في الأحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياس حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى في سورة الحشر هو الذي أخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لأول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأناهم الله من حيث لم يحتسبوا وقد في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الأبصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الانعاط معناه اجتنابوا عن مثل هذا السبب لانكم ان أنتم غسنته بترتيب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما أدخل فاء التعليل على قوله

فاعتبر واجعل القضية المذكورة علتو وجوب الاعتاظ وانما تكون علتو وجوب الاعتاظ باعتبار قضية كلية وهي ان كل من علم
بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليق لان التعليق انما يكون سادقا
اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون حينئذ هذا الجزئي صادقا فاذا ثبت القضية الكلية ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية
وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليق فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لقياس فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس
بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة لا سببا او اجتهادا (في نظيره أي نظير القياس وانما
أورد هذا النظير هنا لانه لما

على أن ما ذكره من التصديق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق أنه
يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم في الآية ولو لم يقدح نص منه ما يتنى
فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقضية وصيغة الامر تختمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار
والخطاب مع الحاضر من فقط والتفصيذ ببعض الاحوال والازمنة فكيف ثبت بذلك وجوب العمل لكل
مجتهد بكل قياس صحيح في كل زمان وجوابه ان اعتبار وافي معنى افعالوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض
بالفعل لا يقدح في كونه قطعا بل على تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف وللفظ أولى الابصار بعم المجتهدين
بلا نزاع ولا عبرة بباقي الاحتمالات والاماصح التمسك بشئ من النصوص (قوله ولما كان الامر
للايجاب) الظاهر ان الامر للاباحة والتفصيذ بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الخنطة
عند اتقانها لكنه لما لم يقل بعموم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند اتقان الصفة منقبا
بحكم الاصل اذا الاصل هو الجواز لزمه المصير الى أن الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى أن بيع الخنطة
مباح الا أن رعاية الممانعة فيه واجبة كما أن أخذها من جائز القبض فيه واجب فان قلت معنى كون

يتعظ بها أراد أن يبين
كيفية الاعتبار في
القياس وكيفية استنباط
العلة (قوله عليه الصلاة
والسلام الخنطة
بالخنطة بالنصب) أي
بيع الخنطة وما كان
الامر للايجاب والبيع
مباح بصرف الـ قوله
(ملائي) أي بصرف
الايجاب الـ قوله مثلا
بما دل كافي قوله تعالى
قرهان مقبوضة بصرف
الايجاب الـ القبض حتى
يصير القبض شرطا
لـه (فيكون هذه
الماتة شرطا والمراد
بالمثل انقدر لانه يرى
أيضا كـيلا بكل ثم قال
عليه الصلاة والسلام
الفضل ربا أي الفضل
على القدر بانه فضل خال
عن عوض فيحكم النص
وجوب المساواة ثم
المسرة بناء على قوتها
والداعي الى هذا الحكم

ايها على ان السابق يدل على ان ترتب الامر بالاعتاظ على ما قبله وان قطع النظر عن الفاء (قوله على
ان ما ذكره) بجوابه ما سبق من ان دلالة بعض النص قد يكون خفية فيختلف فهمها انما المنقى توقفها على
الاجتهاد (قوله في معنى افعالوا الاعتبار) برده عليه المنع اذ لو كان في معنى ذلك لاقتضى الامر التكرار
كما سبق في مباحث الامر بل معناه افعالوا اعتبارا ولا عموم له وبالجملة المصدر الذي ضمن الفعل لا يتم
لهم الا أن يقال ذلك اذا تجرد عن القرينة الفعلية وبؤيده ما نقل في بحث الاقتضاء عن الجامع فليمنظر
فيه (قوله الظاهر ان الامر للاباحة) قيل هذا زعم فاسد لان الامر أصله الايجاب ولا بصار الى غيره
الا عند تدرجه وحيث صح مع هنا جعله للايجاب تصرفه الى القيد (قال المصنف فيكون هذه الحال
شرطا) فان الاحوال شروط لانها صفات والصفات مقبوضة كالشروط الأبرى انه لو قال أنت طالق
راكبة كان بمنزلة قوله ان ركبت فانت طالق (قال المصنف والمراد بالمثل القدر) أي القدر الشرعي
وهو القدر بالكيل في المكيلات والوزن في الموزونات دون غيره (قال المصنف صورة ومعنى) أي

قال (وقد سبق انه يجب أن يكون الخ) أقول وقد سبق فيه الاعتراض بان معنى العبارة ليس ما ذكره
بل معناها أن لا يتوقف على الاجتهاد وان خفي على بعض من يعرف اللغة قال (وجوابه ان اعتبار وافي
معنى افعالوا الاعتبار الخ) أقول لا نسلم ان معنى اعتبار واما ذكره والاقتضى الامر التكرار كما سبق في
مباحث الامر بل معناه افعالوا اعتبارا ولا عموم له فكأنه انما قال على تقدير عدم العموم اشارة الى هذا

القدر والحسن اذ هما ثبتت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في سائر المكيلات والموزونات اعتبرناهما بالخنطة الامر
كقرا الكافر (قوله فصارت تعبدا محضا الخ) قيل وذلك لانها حسنة بالغير الا انه لا اعتبار لحسن ذلك الغير حتى انه في حكم العدم فصار كل
منهما كأنه حسن لا بواسطة امر بفعل هذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى في نفسه فهما مقامان أحدهما ان هذه الافعال ليست
حسنة بالنظر الى أنفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل انها المطلوبة بالامر والمنصفة بالحسن وثانيهما انه لا عبرة بهذه الوسائط وانها في
حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التي ورد الامر بها وورده السبب الشرعي قدس سره بان هذا يقتضى أن لا يكون

وأيضاً حديث معاذ رضي الله عنه (عطف على قوله فاعبروا وحديثه ان النبي عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذ الى اليمن قال لهم
نقضى قال بما في كتاب الله قال فان لم تجد في كتاب الله تعالى قال انقضى بما قضى به ٣٥٩ رسول الله قال فان لم تجد

ما قضى به رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال
اجتهد برأيي قال عليه
الصلاة والسلام الحمد
لله الذي وفق رسول
رسوله بما رضي به رسوله
(وقدر وينما هو قياس
عنه عليه السلام)
في آخر ركن السنة وهو
قوله عليه السلام رأيت
لو كان على أيسك دين
وحديث قبيلة
الصائم (وعمل العصابة
ومناظرتهم فيه) أي
في القياس (أشهر من ان
يخفى) ثم شرع في جواب
الدلائل المسد كورة على
نفي القياس فقال
(ويكون الكتاب نبينا
معناه

الامر لا يجب ان الأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الخنطة يوسف
المماثلة ولا اخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهي راجبة كانه
قيل اذا بعتم الخنطة فراعوا المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وايضاً حديث معاذ) فانه
مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من
النصوص الحفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الاصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز
لغير معاذ رضي الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد في الكتاب والسنة وكذا البراءة
الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا أحد فيهما أوحى الي محمد وما الاية فيقي
القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهي التي
تبنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك ما عاذ رضي انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في ضيقه بدلالة
النص وقد قال عليه السلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة (قوله وقد روينا) في آخر باب السنة
أحاديث يدل على انه عليه السلام كان يقول في بعض الاحكام بالقياس وهي وان كانت أخباراً آحاداً الا ان
جدة الامر بلغت حد التواتر وهي أنه عليه السلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة ورجحاً يجعل وجه
الاستدلال انه عليه السلام كان يذكّر بعض الاحكام بعلمها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص
عليه لما كان لذكر العلة فائدة وقد يجب عنه بان ذكر الاحكام بعلمها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل
فانتهت معرفة الحكم والعلة معاً فانها أوقع في النفس وأدخل في القبول ولا يلزم أن يكون لصحة القياس
(قوله وعمل العصابة) اشارة الى دليل على حجية القياس بوجهين احدهما أنه ثبت بالتواتر عن جمع
كثير من العصابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحاداً او العادة فاضية بان مثل
ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم تعلمه بالتعيين وثانيهما أن علمهم بالقياس ومباحثهم
فيه بترجيح البعض على البعض تكرر وشاع من غير تكبير وهذا وفان واجماع على حجية القياس وما

لهذا القسم حسن أصلاً
لالمعنى في نفسه ولا المعنى
في غيره أما الاول فظاهر
فانه ليس له حسن بالنظر
الى نفسه على ما سهره
القائل وأما الثاني فلان
حسن الوسائط اذا لم يعتبر
وجعل حسنها كالعدم
فالولى أن لا يحسن الغير
بشيء فيكون قوله
فصار على منها كانه حسن
لا بواسطة في غاية الزكاة
وكلام المصنف رحمه الله
في غاية البراءة عنه حيث

بالقدر تحصل المماثلة سورة وبالجنس تحصل المماثلة معنى لان الجنس عبارة عن مشاكلة المعاني (قوله
وايضاً حديث معاذ الخ) لم يذكّر في حديث معاذ التمسك بالاجماع مع ان الاجماع في كونه حجة فوق
القياس كان الاجماع لم يكن حجة في وقت حياة النبي صلى الله عليه وسلم اذ لا اجماع حينئذ (قوله مما
يوجد في الكتاب والسنة) وقوله عليه الصلاة والسلام فان لم تجد في كتاب الله تعالى ما قضى به رسول الله
عالم جلياً كان أو خفياً (قوله أحاديث يدل الخ) وأما حديث رأيت لو كان على أيسك دين فهو وقوله عليه
الصلاة والسلام لا تخشعوا حين سألته عن الحج عن أبيها لو كان على أيسك دين نقضته أما كان يقبل
منك فقالت نعم قال عليه الصلاة والسلام فدين الله أحق وأما حديث قبيلة الصائم فقوله عليه الصلاة
والسلام حين سألته عن رضى الله عنه رأيت لو غصمتم بجماعة ثم حججتمه أكان بضره فقال نعم لا فقال
عليه الصلاة والسلام فيم اذن أي في أي أمر هذا الاسف فقياس عليه الصلاة والسلام احدى مقدمتي
الشهوة بالآخرى (قوله وقد يجب بان ذكر الاحكام الخ) ردها بانها خلاف الظاهر لانه عليه الصلاة
والسلام ما بعث للتنبية على أمر الرابو بية بل لتعليم وظائف اليهودية (قوله وشاع من غير تكبير)
من ذلك انهم رجعوا بعد اختلافهم الى رأي أبي بكر رضي الله عنه في قتال بني حنيفة على أخذ الزكاة
فلينأمل قال (وجواز ذلك لمعاذ الخ) أقول هذا جواب عن قوله ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ

لم يجعل الامر وحسنه بالغير بل قال بشبه أن يكون حسنها بالغير لكن ارفع الوسائط فصار تعبداً بمحض الله تعالى وحينئذ يتوجه عليه
ما أورده بقوله برد عليه وجوابه ما ذكره من الوجهين لا ما ذكره هذا القائل لعدم استقامته انتهى لا يقال هذا انما يلزم اذا كان حسن

لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دال على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا يربط ولا ٣٦٠ يابس الآية فشكل شيء يكون في كتاب الله بعضه لفظا وبعضه معنى) فالحكم في المقيس عليه يكون

موجودا في الكتاب لفظا والحكم في المقيس يكون موجودا فيه معنى (وفي ذلك تعظيم شأن الكتاب والعمل به لفظا ومعنى) أى في العمل بالقياس تعظيم شأن الكتاب واعتبار نظمه في المقيس عليه واعتباره معناه في المقيس وأما منكر والقياس فانهم يولوا بنظم الكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار نحواه وأخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهلوا ان للقرآن ظهورا وبطنا وان لكل حد مطلع وقد وفق الله تعالى العلماء الراغبين العارفين دقائق لتأويل كشاف قناع الاستار عن مجال معاني التنزيل (وانكاره عليه السلام لقياس بني اسرائيل بناء على جهلهم ونقصهم لا يقدر في قياسنا والعمل بالاصل) أى الاستصحاب (لا بدليل) لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه

الوسائط ساقطا من كل وجه وليس كذلك يدل عليه قوله فينا نظر الى هذا المعنى الخ) لا ناقول حسنها ان كان باعتبار

نقل من ذم الرأى عن عثمان بن عمار عن ابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان في البعض لكونه في مقابلة النص أو لعدم شرائط القياس وشيوع الاقيسة الكثيرة بلا انكار مقطوع به مع الجزم بان العمل كان بها الظهورها بالخصوصياتها (قوله لان وجود الشيء أو عدمه في زمان لا يدل على بقائه) فيه نظر لا يانقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الباقوت وبحر من الزئبق

اما قياسا على ترك الصلاة واما قياسا على طه رسول الله صلى الله عليه وسلم على نفسه وان يرجع بعد توريث أم الام دون أم الاب الى التثنية بينهما في السدس بقول بعض الانصار تركت التي لو كانت هي الميتة الابن وورث جميع ما تركت لان ابن الاب عصبة دون ابن البنات وورث عمر رضى الله عنه المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأى وشكنا في فصل الجماعة بالواحد فرجع الى قول علي رضى الله عنه في قياسه على اشتراك النفر في السرقة ونحو ذلك (قال المصنف لان التبيان يتعلق بالمعنى) لانه بواسطة اشتراكه على زيادة الحروف بمعنى البيان البليغ والبيان المتعلق بمعنى النص أى العلة المستنبطة منه المتعلقة للحكم بليغ لما مر من ان معرفة الحكم والعلة أو وقع في النفس وأدخل في القبول وفيه بحث وهو ان حمل البيان في الآية الكريمة أعني قوله نبيانا لكل شيء على هذا المعنى انما يلائم عموم كل شيء اذا قيل بان كل النصوص معللة على انه لا يصح القياس على ما ورد في السنة لأن يقال هو أيضا من تبيان الكتاب بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى أو يقال لا قائل بالفصل (قال المصنف وجهلوا ان للقرآن ظهورا وبطنا وان لكل حد مطلع) في الظهور والبطن وفي الحد والمطلع أقوال واختاران الظاهر هو المفهوم من ظاهر اللفظ أعني ما لا يحتاج فيه الى اقرينة كالحقيقة المستعملة والمجاز المتعارف والبطن هو الحاجة اليها بتأويل صرفه عن الظاهر وذلك يختلف بحسب قوة الفهم وضعفه وقلة الوسائط وكثرتها فالحد منتهى ذلك الحد بالنظر العقلي والقانون للغوى والمطلع ما يطلع عليه من وراء الحد بالكشف عبرتية أو عبرات فقد جاء في الحديث النبوى صلى الله عليه وآله ان للقرآن ظهورا وبطنا الى سبعة أبطن بل روى الشيخ انه جاء الى سبعة بطنا فسمى في تفسير الفاتحة ما بعد المرتبة الاولى ما بعد المطع (قال المصنف بناء على جهلهم ونقصهم) توضيحه ان المراد بالقياس المذكور قياس ما لم يكن مشروعا وهو القياس في نصب الثرائع لا قياس ما كان مشروعا غير ظاهر على ما كان مشروعا والمراد الذي يقصد به رد المنصوص كقياس ابليس أو مجرد اعتبار الصورة كاستصحاب الطرد وما يحسن فيه يقصد به اظهار ما كان مشروعا أو اظهار الحق أو الاطلاق صورة ومعنى كإظهار قيمة الصبي في قوله تعالى يحكم به ذوا عدل فانكاره عليه الصلاة والسلام بناء على جهلهم ونقصهم (قوله فيه نظر) لا ناقطع الخ) أشار في فصول البدائع الى جوابه بان الحاصل في هذه الصورة عدم العلم باليقين لا العلم بعدم ولو سلم في العادة فيعادلت عليه اذ لا يتخرق الا بصواعق المجزأة بقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا بخلاف الشريعة في التبدل ولهذا المنه نفسه بشرية من قبلنا الا اذا قضت لنا ويقرّب منه ما قبل في الجواب الكلام ههنا في الاحكام الشرعية التي من شأنها ان تثبت بالدلة الظنية فأين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة المفيدة لليقين فقوله مع انه لا دليل عليها مكابرة محضه وقد يقال لما أفاد الاستصحاب العادى

قال (فيه نظر) لا يانقطع بكثير من الاحكام الخ) أقول ليس له ثابتة ورود لان الكلام ههنا في الاحكام الشرعية التي من شأنها ان تثبت بالدلة الظنية فأين هذا من الاحكام العادية المستندة الى العادة

بقا الحسن فلا تكون الواطئة ساقطة والا فلا يكون حسنا أصلا على انه مخالف للكلام المصنف حيث يدل على ان ثبوت الحسن له في نفس الامر بالغبر وكونه حسنا للمعنى في نفسه على سبيل التشبيه على عكس ما ذكره المصنف مع

فإن الممكنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمره) أي بالعمل بالأصل (بل بالعمل بالنص) أي بل هو أمر بالعمل بالنص (وهو خلق لكم) مافي الأرض جميعا فكل ما لم يوجد حرمه فيما أوحى الى

النبي عليه الصلاة والسلام

يكون خلا بقله خلق لكم ونحن نقول أيضا بأنه لا يجوز لنا ان نحرر شيئا مما في الارض بطريق القياس فانه قياس في مقابلة النص (والظن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة (وهو تصرف في حقه تعالى باذنه ولا نعمل به) أي بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل) وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل في دركها (فصل شرطه) أي شرط القياس اعلم ان للقياس أربعة شرائط أولها (أن لا يكون حكم الأصل) أي المقيس عليه (مخصوصا به) أي بالأصل ينص آخر (كشهادة خزعة) (والاحكام المخصوصة بالنبي عليه الصلاة والسلام لتعليل نسخ زوجات وأن لا يكون) أي حكم الأصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثاني (وهو ما بان لا يدركه العقل كأعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سننه كما كل التامى فانه ينشأ في ركن الصوم) أي المعدول

مع انه لا دليل عليها إلا أن الأصل في الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والأصل في المعدوم هو العدم حتى يظهر دليل الوجود وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية شائع فيما بين العلماء بحيث لا يصح انكاره على ما سبق في مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) في شرائط القياس عبارة نقرأ الاسلام في الشرط الاول أن لا يكون الأصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أي لا يكون المقيس عليه منفردا بحكمه بسبب نص آخر دل على الاختصاص وذلك كما اختص خزعة من بين الناس بقبول شهادته وحده يقال خص زيد بالغة كراذاف كرهودون غيره وفي عبارة الفقهاء خص النبي عليه السلام بكذا وكذا وفي النكشاف اياك نعيده معناه تخصيصا بالعبادة لا بعد غيرك واما استعمال الباء في المقصود وعليه فقليل كافي قولهم في ما زيد الا قائم انه تخصيص زيد بالقيام ولكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى انه يحمل الاستعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف عبارة نقرأ الاسلام الى قوله أن لا يكون حكم الأصل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزعة لقوله عليه السلام من شهد له خزعة فحسبه وذلك أنه شهد للنبي عليه السلام أنه أدى الاعرابي عن ناذته أو أنه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الكرامة أو باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على أن خبره بمنزلة المعايضة (قوله وان لا يكون الخ) أي معدولا به لانه من المعدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من المعدل وهو الصر في يكون مستثنا (قوله فانه ينشأ في ركن الصوم) فان قيل فكيف يصح قياس الوقاع ناسيا على الاكل في عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعالم بان بقا الصوم التامى في الاكل انما كان باعتبار انه غير جان لا باعتبار اختصاصه بالاكل (قوله وكنقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذا القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبق وبين ما لا يبق لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآ نوهن أجورهن وقوله اخبارا على أن تأجرن اثماني جميع وقوله عليه السلام اطوا الا حير حقه قبل أن يحف عرفه وجعله نقرأ الاسلام من أمثلة كون الأصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التخصيص أن الشرط الثاني يعني عن الاول لكونه من أقسامه على ما ذكره الا مسمى في الاحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان احدهما ما لا يعقل معناه وهو ما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزعة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مستثنا به كأعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وما نهيها ما شرع ابتداء ولا

البيقين لا بعد في افادة الاستصحاب الشرعي التضمين وبهذا يدفع أيضا ما قيل في جواب النظر من انما لا تنكروا في الأصل بقا ما كان على ما كان ولكن نقول هذا لا يدل على وجوب البقاء وذلك لان كون الأصل ما ذكره يعني لظن (قوله وبالجملة الحكم بالبراءة الأصلية) قيل عليه الكلام في الاباحة الأصلية لافي البراءة (قوله على القلب) وان كان مستغنى عنه بتضمين معنى الانفراد (قوله ولا يبعد أن يجعل الخ) هذا بعد لقول المصنف بعد ذلك أي المعدول عن القياس قوله مغن عن الاول نعم لو شرط في الاول النص الباطني بالاختصاص وعدمه في الثاني كما ذكر في فصول البدائع لم يكن الثاني

المفيدة لليقين بقوله مع انه لا دليل عليها كبره محضة قال (ولا يبعد ان يجعل من المعدل) أقول هذا

(٤٦ - تلويح ثاني) عن القياس باحد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الأصل أي لا يدرك علمته وحكمته كأعداد الركعات أو يكون حكم الأصل مستثنى عن سنن القياس أي عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كما كل التامى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل في الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا (وكنقوم المنافع في الاجارة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أي تقوم (بعمد الاحراز

لاشك في استعماله بقاءها
 فالقياس يقتضى عدم
 تقوم على ما لا يبقى فإذا كان
 تقومها مستثنى عن سنن
 القياس لا يقياس تقوم
 المنافع في الغصب على
 تقومها في الأجرة (وان
 يكون المعدى حكما
 شرعيا وهذا هو الشرط
 الثالث وهو واحد مقيد
 بقيد كثيرة وهى هذه
 (بأننا باحد الأصول
 الثلاثة) أى الكتاب
 والسنة والاجماع (من
 غير تغيير إلى فرع) متعلق
 بالمعدى (هو نظيره)
 أى الفرع يكون نظير
 الأصل في الحكم (ولا
 نص فيه) أى في الفرع
 والمراد نص دال على
 الحكم المعدى أو عدمه
 لا مطلق النص (فلا
 يثبت اللغة بالقياس)
 هذا نظير قول حكما
 شرعيا وانما لا يثبت
 اللغة بالقياس لما بينا
 في الحقيقة والمجازان في
 الوضع قد لا يراد المعنى
 كوضع الفرس والابل
 ونحوهما وقد يراد المعنى
 كإف القارورة والخمر لكن
 رعاية المعنى انما هى
 للوضع لا للصفة الاطلاق
 حتى لا تطلق القارورة
 على الدن لقرار الماء فيه
 فرعاية المعنى لا لولية
 وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الألفاظ

نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم الظاهر سواء عقل معناه كرخص السفر أولا كضرب الدية على العاقلة
 (قوله وان يكون المعدى) فيه اشعار بأنه يشترط أن لا يكون حكم الأصل منسوخا اذ لا تعدية لماليس
 يثبت (قوله باحد الأصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الأصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه ان
 انحوت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تعد بطل أحد القياسين لا يثنائه على غيرا ملة
 التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذ قيس الذرة على الخنطة في حرمة الـ بابعة الكيل والجنس ثم أريد
 قياس منى آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعنى الكيل والجنس كان ذلك الذرة ضائعا وزم
 قياسه على الخنطة وار لم يوجد يصح قياسه على الذرة لا تنفاء علة الحكم (قوله من غير تغيير) أى
 لا يغير حكم الأصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار
 المحل وباعتبار ضروره وتبين في الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمعدى أى وان يكون المعدى حكما
 موصوفا بما ذكره معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور اما لفظا فللفصل بالاجمعي
 وأما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الأصل ولا اشتراط كون الأصل حكما موصوفا بما ذكره
 جميع الصور لان معناه مما يشدانه يشترط أن يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا
 باحد الأصول الثلاثة (قوله لا يثبت اللغة بالقياس) يعنى اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار
 معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا
 أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس
 الشرعى وأجيب بأنه يشترط في الدوران سواح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى
 حقيقة هو الوضع لا الضيرو بان العدة في حجة القياس الشرعى هو الاجماع ولا اجماع ههنا ويرد على
 المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار على ما حققه المصنف من دلالة النص وجوابه اننا لا نعلم ان
 رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هى سبب للوضع وترجع الـ اسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة
 الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعى من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق
 وبالعكس لاشتمالهما على ازالة المثل وما ذكره من وجوب الحد على اللانط قياسا على الزانى فانما هو

مغنيا عن الاول الا انه لا حاجة لذلك الاشتراط وتكثر الشروط (قوله كرخص السفر) اذ علقه
 السفر وهو معنى مناسب للرخصة ما فيه من المشقة لكن هذا الوصف لم يعتبر في غيره كالحدا دية في
 القبط في قطر حار (قوله أن لا يكون حكم الأصل منسوخا) فلا حاجة الى جعله شرطا آخر كما جعله
 بعضهم (قوله متعلق بمعدى) قيل هو رد على المصنف وانما لم يصرح به لاحتمال أن يكون
 مراده التعليق بالمعدى المقدر أو جعله خبرا بعد خبر بالمعدى المذكور واذا كان خبرا بعد خبر كان
 متعلقا بمعدى البتة وان صدق أنه متعلق بالمعدى لانه خبر بعد خبر له (قوله احتج المخالف بالدور)
 بأنه اذا وجد المخامرة في العقار يطلق عليه اسم الخمر وان لم يوجد بان سائر خلا لا يطلق عليه اسمها (قوله
 والالحاق بالقياس الشرعى) فانه يكون باعتبار معنى جامع بينهما وكذا في اللغة اذا وجد معنى جامع بينهما
 أن يجوز اطلاق اللفظ باعتبار ذلك المعنى (قوله ويرد على المتمسكين) أى برد اثبات اللغة بالقياس
 وتوجيه الورد أن يقال دلالة النص التي أودت بحجة القياس الشرعى تفيد بعينها حجة القياس اللغوى
 فان أفادتها لغة انما هى باعتبار وجود معنى موجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب للاطلاق

بعبء لقول المصنف بعد ذلك أى العدول عن القياس قال (ويرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا الخ)
 أقول أى برد اثبات اللغة بالقياس على المتمسكين بالآية وتوجيه الورد ان يقال دلالة النص التي أفادت
 حجة القياس الشرعى يفيد بعينها حجة القياس اللغوى فان أفادتها لغة انما هى باعتبار وجود معنى

قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا يجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان أمثال ذلك قول يجزيان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا ما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجماع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجماع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا يوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسبا أو لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علمته ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشند فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كايهى خرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبنى على ان القياس

وتوجيهه الجواب ظاهر (قوله وليس كذلك) اظهر الفرق بين قولنا اذا وجب الحد بالخمر للمعامرة ووجب في غيرها للوجود العرفي بين قولنا اذا أطلق اسم الخمر على العقار للمعامرة أطلق على غيرهما من المسكرات فوجب الحد أيضا فان الاول قياس شرعي والثاني قياس في اللغة (قوله والتحقق الخ) قيل هذا جواب عن البحث بالتزام الشق الثاني حتى يكون جوابا عن البحث باختياره ولهذه الهمزة والكلام بالجواب بل قال والتحقق والظاهر ان مراده مجرد بيان ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي في الواقع وينضم من الاجماع الى ان التفريع المذكور ليس على ما ينبغي كما صرح به في البحث (قوله أو لغويا) انما لم يقل أو عقليا كما قاله المحقق في شرح المختصر ليلام ما هو بصدده من عدم جريان القياس في اللغة ولك ان تقول مراد المحقق بالحس ما يتناول اللغوي لتعاقبه بحس السمع وعلى ما ذكره الشارح لم يقع التعرض للعقل فيقتصر الدليل على المدعى الا ان يراد بالحس ما سوى اللغة وفيه بعد (قوله كما يوجب الاسكار) أو كايهى خسر الا دل قياس في الحس والثاني قياس في اللغة (قوله وهذا مبنى الخ) أي انحصار المطلوب من القياس في اثبات حكم شرعي - حتى يشترط كون الاصل حكما شرعيا مبنى على ما ذكره والا فالطلب لا يلزم ان يكون اثبات حكم شرعي بل يجوز ان يكون اثبات حكم لغوي أو عقلي فلا يشترط كون حكم الاصل حكما شرعيا وههنا بحث وهو ان عبارة المحقق في شرح المختصر هكذا في شرط حكم الاصل ان يكون حكما شرعيا فلو كان حسبا أو عقليا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي الى قوله الا ليكون النبي حكما شرعيا وقد بين الشارح في حواشيه قوله وهذا مبنى بما ذكرته من قوله والا فالطلب الخ لكن لم يذ كر في شرح المختصر ان هذا الشرط شرط للقياس الشرعي ولا تفريع عدم جريان القياس في اللغة فعل كلامه عندي ان ما ذكره شرط للقياس مطلقا وقوله وهذا مبنى الخ يؤيد ما أورده الشارح ههنا على الشق الاول من البحث فكلامه منتظم لا يتبعه عليه شيء واما سوق كلام الشارح ههنا فيجبه عليه انه لما صرح أولا بان ما ذكره شرط للقياس الشرعي كان المراد من المطلوب المطلوب من القياس الشرعي وانحصار المطلوب من القياس في اثبات الحكم الشرعي ليس بمبني على ان القياس مطلقا

يوجب الحكم فكذا ههنا لان رعاية المعنى سبب لاطلاق فتوجه الجواب بقوله وجوابه الخ (والتحقق الخ) ان هذا الخ) أقول هذا جواب عن البحث باعتبار الشق الثاني قال

ولا يقال ان عدم الحسن له بالنظر الى نفسه عدمه اذا نظر الى خصوص ذلك الفعل وقطع النظر عن كونها عبادة مأمورا بها فلا ينافي حسنها باعتبار كونها عبادة مأمورا بها ومعنى جعل حسن الوسائط كأعدم جعلها مضى بخلاف جنب هذا الحسن لانه لا يلائم كلامه ولا سيما فيما سبباني وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به (قوله ورد عليه) أوجب عنه بان حسن هذه العبادات الثلاث وان كان غيرها بدلالة العقل الا ان ذلك الغبر في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت كأنها احسنه لا بواسطة أمر خارج عن ذاتها فالخفت بما هو حسن عينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا بمجرد كونه مأمورا به كما هو مذهب الاشعرى ولا يخفى ركاكة هذا الجواب لانه اذا جعل الامر الذي كان الحسن لاجله كالأعدم ولم يعتبر كونه مأمورا به فبأي معنى

يكون حسنا - حتى يلق بالحسن لمعنى في نفسه ولا يندفع به الاشكال الوارد على تقسيم الحسن لمعنى في نفسه على هذه الاقسام (قوله لكونه مأمورا به الخ) بان يكون جهة حسنه كونه مأمورا به لا غير فلو ورد به النهي لكان فيجاء ويكون كونه منبأ عنه جهة تحبه ويصح عنده ورود الامر بما هو في حكم العقل والنهي

الذي أهل للاطلاق فيكون أهلا للظهور كالمسلم هذا تفريع قوله من غير تغيير (لان الحكم في الاصل) وهو المسلم (حرمة تنهى بالكفارة وفي الذي حرمة لا تنهى بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بالطمع فانه يوجب في العدييات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي حتى لو روي التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الحظنة والشعير والتمر والمخ ولا يمكن رعاية التساوي في العدييات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدييات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد وغير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطا على النسيان في عدم الاقرار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص) هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه (لانه ان كان متوافقا لنص فلا حاجة اليه وان كان مخالفا له يبطل) والضمائر في قوله ان كان

لا يجرى في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النبي فاذا لم يكن المقضى ثابتا في الاصل كان نفيها أصليا والنفي الاصل لا يقاس عليه النبي الطاري وهو حكم شرعي ولا النبي الاصل لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لا بد من بيان المقضى في الاصل وما ذلك الا لكون النبي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطاق والمقيد (قوله لكن لا يحمل) أي لفظ الجرم على سائر الاشرافه فجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والحجاز اللهم الا أن يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشغل العقار وغيره بطريق عموم الحجاز (قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنهى بالتساوي بالكيل فان قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقلبي بتغييره وبيع الدقيق بالحظنة مع انها لا تنهى بالكيل فلنا بطلان الانتها بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والظعن لا يثبت الشرع والشرع انما يثبتها مناهية بالمساواة كيلا أعنى قبل القلي والظعن (قوله والتساوي بالعدد غيره معتبر شرعا) قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كافي في انتها الحرمة (قوله لان عذره) أي عذر الخطادون عذر النسيان لا يمكن الا استراز عن الخطا بان ثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه مما يوجب جيل عليه الانسان (قوله لانه ان كان متوافقا للنص فلا حاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصد ان تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع وانى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثير في كتب الفرع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان قياسا مخالفا يبطل) كقياس القتل العمدة على الخطا والظعن الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روي انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن

لا يجرى في اللغة والعقليات فليست أمم (قوله من الصفات والافعال) مثال الاول قياس الغائب على الشاهد في كونه عالما بعلم هي صفة قائمة به ومثال الثاني قياس الشاهد على الغائب في كونه فعله باختياره وفائدته أي فائدة الشرط المذكوران القياس لا يجرى في اللغة ولا في العقليات (قوله وقد يذكر) أي قياس النبي اللهم الا أن يطلق الخ قيل هذا جواب من طرف الشافعية لا صحابنا وليس بسديد اذ الحجاز انما يصر اليه عند تدبر الحقيقة (قوله وهو القلي والظعن) لان الاجزاء تتكثر وتنفخ بالظعن والقلي فلا تعرف المساواة في الكيل وفي هذا الجواب بحث لان بطلان الانتها بالكيل وان جاء بصنع العبد لكن قد حكم الشرع بعد مجيئه بالحرمة الغير المنتهية فالسؤال باق (قوله قيل عليه ان التساوي الخ) أجيب عنه بان التساوي بالوزن انما يعتبر شرعا فيما هو من الموزونات لا في كل محل وأما ما كان من العدييات لم يعتبر فيه الوزن كما لم يعتبر الكيل بل المعتبر فيه هو العدد فقط (قوله كالاجماع عن قاطع) واما عن ظن قديس من قبيل تعاضد الادلة بل الاجماع يفيد القطع الغير الحاصل من السند (قوله اعترض عليه بان عدم الاحتياج الخ) أجيب عنه بان حجة القياس انما يثبت ضرورة عدم خلو الاحكام عن حجة دالة عليها فيقدر بغيرها لعدم الاحتياج اليه بنى حجة بخلاف الاجماع فان مبناه على سند من الوحي فلم يختص بعدم الدليل من الشارع والاستدلال الواقع في الفرع في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس انما هو لاجل انه ان ظعن الخصى في النص به مذموم أو غير متواتر أو غير مشهور وفي الاجماع بانه غير ثابت وهو من المخالف فيه أو غير ذلك بنى القياس بالمسألة لانه دليل على تفسير ثبوت النص والاجماع دليلين ولا أن تمنع كون حجية القياس للضرورة المذكورة بل هي ثابتة بأدلتها فان قلت حديث معاذ رضي الله عنه حيث عدل الى الاجتهاد بعد فقد النص وقرره الرسول عليه الصلاة والسلام

(وان لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التعليل في طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارتها طعام عشرة مسا كين فكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل بخلاف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل بخلاف قوله عليه الصلاة والسلام الى اجل معلوم وايضا لم يعده) أي الشافعي (كما هو في الاصل) فهذا بيان ان في قياس جواز السلم الحال على المؤجل فسادين أحدهما انه مغير للنص ٣٦٥ والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس

وعليه بل عدى بنوع
تفسيره وقد بينا في الشرط
الثالث بطلان هذا (اذ في
الاصل جعل الاجل
خلفا عن وجود المعقود
عليه ليتمكن تحصيله فيه
وهنا أسقطه فان قيل
أنتم غيرتم أيضا قوله
عليه الصلاة والسلام
لا تبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواه فإنه يتم
القليل) والكثير فخصتم
القليل من هذا النص
العام بخبرتم ببيع القليل
بالقليل مع عدم التساوي
(بالتعديل بالقدر) أي قلتم
ان علة الزيادة هي القدر
والجنس والقدر أي
الكيل غير موجود في
بيع الحفنة بالحفنتين
فلا يجري فيه الربا فهذا
التعليل غير للنص (وكذا
في دفع لقيم الزكاة) أي
غيرتم النص وهو قوله
عليه الصلاة والسلام
في خمس مائة الاصل
السائمة شاء وغيره مما
بدل على دفع عين ذلك
الشيء دون القيمة (وفي
صرفها الى صنف واحد)

وعدمها الغموس وقل النفس بغير حق (قوله وان لا يغير حكم النص) فالاطعام هو جعل الغير
طامعا سواء كان على وجه الاباحة أو التعليل فاشترط التعليل قياسا على الكسوة بتغيير حكم النص وكذا
تقييد رتبة الكفارة بالمؤمنة بتغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد بتغيير حكم
نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل أو غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مسا كين وقوله تعالى
أو نحر برزقته ليس ليبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا الاحاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم
النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدي أو عدمه وهذه النص دال على
الحكم المعدي في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة
الكافرة وانه لا يشترط التعليل والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت
الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانه محال على ذلك التدوير وغيره في الاسلام عن هذا الشرط
بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه باطل ثم
مثل هذه الامثلة وغيره اقتصد الى ان فيها تغيير النص بالزاي ففهم الشارحون انها امثلة لعدم بقاء حكم
النص المعلق على ما كان قبل التعديل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو حكم النص في الفرع لاني
الاصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم اي

يدل على وجوب انتفاء النص في الفرع في القياس قلت الشرط فيه اخرج مخرج الغالب فلا يقيد
عدمه عدم الحكم اتفاقا (قوله وان لا يغير حكم النص) فان قلت القياس لا بد ان يغير حكم النص من
المخصوص الى العموم فلو كان عدم التغيير شرطا بلزم بطلان القياس بالكيفية قلت المراد ان لا يغير
المعنى المفهوم من النص لغة دون التغيير من المخصوص الى العموم فإنه من ضرورة التعليل (قوله مغن)
قال المحقق الشريف هذا لا يغير من الحق شيئا لان القيد الرابع وهو قوله ان لا يغير حكم نص اعم
بالنسبة الى القيد الثالث وهو قوله عدم النص في الفرع لان المراد بتغيير حكم نص في الجملة وانتفاء الاخص
لا يستلزم انتفاء الاعم بل الامر بالعكس وتوهم الشارح باعتبار ملاحظة الامثلة والاقايد ان
متغيران عموميا وخصوصا (قوله وههنا النص الخ) قيل منشؤه عدم الفرق بين الدلالة والدلالة على
العدم اذ ليس في كل من النصين الا عدم الدلالة على القيد واما عدم القيد فهو عدم أسنى لا مدلول للكلام
فالصورتان المذكورتان مما لا نص فيهما في الفرع الذي هو الاطعام وكفارة اليمين على الحكم الذي هو
اشترط التعليل واشترط الايمان وجودا وعدمه ما هو مباحث المطلق والمقيد من ان المطلق
سأكت عن القيد نفيًا وإثباتًا بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد فليبدأ بل قوله وفيه نظر
لان تجوير تغيير القياس حكم النص مطلقا باطل لا ممتنع تغيير القوي بالضعيف ولو سلم جوازه فالنص اذالم
يدل على الثبوت ولا عدمه كيف يتصور تغيير النص بالقياس (قوله فصد الى ان فيها تغيير لنص بالرأي)

(وفيه نظر) أقول تعلق وجهه ان تجوير ان يغير القياس حكم النص مطلقا باطل لا ممتنع تغيير القوي

أي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاسنان وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والآية (بالتعليل بالحاجة) أي
قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل اكمل لان الدراهم والدينار خلقا لتعصيل جميع الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة دور عمالا يحتاج الفقير الى ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره هاروقد قلتم عدم
الاسنان لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد وقد فيه الحاجة والتعليل بالحاجة في الصورتين
مغير لحكم النص (وفي جواز تغيير لفظ تكبيرة الافتتاح) أي غيرتم النص وهو قوله تعالى رب بل فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى

والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة والسلام حنثيه وأقرصه ثم اغسله بالماء (قلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا تنصور الا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرطا في المطاعم ومن التسوية بالكيل وهي لا تنصور الا في الكثير فلان السلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لا تقتل حيوانا من شأنه أن يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبرغوث لا يدخل تحت النهي

عما هو حسن كذلك وأما نحن معاصر الخنثية فلا تجعل جهة الحسن كونه مأمورا به والقبح كونه منهي عنه بل انما استدل بذلك على أنه حسن في نفسه وقبح وان لم ندرك الجهة الصالحة لذلك ولا يمكن العكس (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا) قيل عليه لانزاع للاشعرى في كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والتوب آجلا وليس بشئ فان مقصود المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشئ يدل على حسنه وكونه عدلا واحسانا سواء كان ذلك

أجل معلوم وجوز الشافعي رحمه الله السلم الحمال قياسا على المؤجل يجامع دفع المخرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحمال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزامه لا عبرة بقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سماني خبر الواحد غير قاطعة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله وثانيهما ان محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلقا عنها لحكم الاصل أعنى السلم المؤجل ليشتمل على جعل الاجل المعلوم خلقا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحمال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلقا عن الوجود وسبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير

احمل في فصول البدائع على انه أراد غير الاسلام بالتغير الذي ذكر في الشرط الرابع تغيير مطلق انص أعم منه في الاصل أو في الفرع فاعترض عليه بأنه يمنع عن الحمل عليه أمران عدسور تقييد المطلق من أمثلة لشرط الذي قبله وتغيير النص في هذا الشرط بقوله في الاصل عند ذكرها مجعلا والظاهر نسدي ان ليس مراد الشارح ان الامثلة المذكورة من أمثلة تنقاه الشرط الرابع بان يعتبر التغيير الذي فيه أعم بل انها نظائر كونه وفيه وأمثلة لمطلق التغيير الباطل لا التغيير المنفي في الشرط وتظير هذا البراد السكاكي في تشكيك المسند قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء ومثله كثير فيه كما صرح به الشارح في شرحه له وعلى هذا لا يرد اعتراض جدي وان قلت ان حمل التغيير الذي ذكره غير الاسلام في الشرط الرابع على تقييد حكم نص الاصل لم يكن في كلامه تعرض لاشترط نفي تغيير حكم الفرع مع انه أيضا شرط قلت استغنى عن اشتراط عدم النص في الفرع كما علم من قول الشارح فعلى هذا الحاجة الى هذا التقييد فليتم (قوله واعتراضوا بان المعتزلة الخ) قد يتسكف في تقرير الكلام بوجه يكون التغيير في تلك الامثلة في حكم نص الاصل وهو ان اشتراط التحليل في الكسوة قبل التعديبة انما يكون لكونها كسوة وبعد التعديبة يكون لكونها كفارة لكونها كسوة وهو تغيير حكم الاصل وكذا اشترط الايمان في كفارة القتل قبل التعديبة انما كان لكونها كفارة القتل قبل التعديبة وبعدها يكون لاجل انها كفارة مطلقا لاجل انها كفارة القتل وهو تغيير حكمه في الاصل تغيير من التقييد الى الاطلاق وهذا لا ينافي ان يكون في النص الوارد في الفرع أيضا تغيير من الاطلاق الى التقييد (قوله بحكم مفهوم مخالفة) قيل الوجه ان يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحمال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا مدخل في الدلالة عليه بحرف الغاية حتى لو قيل مؤجلا بدل الابل كان هذا الحكم مستفادا منه بلا مربة وعلى هذا التوجيه يندفع قوله لان مخالفة الخ وهو هنا في آخرا ان يندفع مما أيضا اعتراض الشارح أحدهما ان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا بقتل المذموم كورة في الحديث النبوي فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعديبة الى غير المورد فهو غير حكم النص

بالضعيف ولو سلم جواز فائض اذا لم يدل على الثبوت ولا على عدمه كيف يتصور تغيير النص بالقياس وال (أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحمال بحكم مفهوم الغاية) أقول لا يخفى ما فيه من الضعف بل الوجه ان يقال النص الدال على عدم مشروعية السلم الحمال لفظ الاجل فانه لفظ خاص قطعي في معناه ولا يدخل في الدلالة عليه طرف الغاية حتى قيل لو مؤجلا بدل الابل كان هذا الحكم

وقد احسانا قبل الشرع وانما النزاع في كونه مناطا للمدح عاجلا والتوب آجلا وليس بشئ فان مقصود المصنف في هذا المقام ليس الا ان ورود الامر بشئ يدل على حسنه وكونه عدلا واحسانا سواء كان ذلك

تغير
ليس
الى
الا
الله

(وإنما كان تغييرا إذا كان الأصل واجبا لغيره وليس كذلك فإن الصدقة حلت مع وضعها ضرورة دفع الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيمة) أي إنما كان التعليل في دفع القيمة تغييرا للنص إذا كان الأصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لغيره وليس كذلك فإن الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وإنما هي حق الله إلى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب إذ نه بدلالة النص لأنه تعالى وعد أرزاق الفقراء بقوله الأعلى الله رزقها ثم أوجب على الأغنياء ما لا مسمى ثم أمر

بإدائها من مال معين عنده يكون إذا استبدل ذلك الأداة بالأسبغ فيكون متضا من الأامر بالاستبدال كالسلطان بعدم وأعيدت مختلفة ثم بأمر بعض وكلائه بإدائها من مال معين عنده يكون إذا استبدل فكذلكها هنا ثبت هناك حكما جواز الاستبدال وصلاحيته عين الشاة لأن تكون مصروفة إلى الفقير فالحكم الأول يثبت بدلالة النص وأما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الأبل الساعة شاة فقد علناه بالحاجة فإن الصدقة مع وضعها حلت لهذه الأمة لأجل الحاجة بعد أن لم تكن في الأمم الماضية فإذا كانت عين الشاة صالحة للصراف إلى الفقير للحاجة تكون قيمتها الصالحة أيضا بهذه العلة والتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه

وقد يقال إن معنى إقامة الخلف مقام الأصل هو جعل الخلف كأنه هو الأصل فاعتبار حقيقة الأصل يكون تخفيفا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز كونه مصيرا إلى الأصل دون الخلف وعدو لا عما هو خلاف مقتضى العقد أعني الأجل وربما يجب إقامته على عقد السلم دليل على أن ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظرا إذ بما يكون لدفع المخرج في احضار المبيوع وغيره من الأعراض فلا تنعين الحاجة الضرورية (قوله وإنما كان تغييرا) وجه السؤال أنكم جوزتم دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على الغير بعله دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغييرا لحكم النص الدال على وجوب عين الشاة وحاصل الجواب أن تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان أرزاق العباد وإيجاب الزكاة في أموال الأغنياء وصرافها إلى الفقراء وذلك إن الزكاة عبادة والعبادة خالص حتى الله تعالى فلا يجب للفقراء ابتداء وإنما تصرف إليهم بقائه لمقرهم وانجاز العدة أرزاقهم ولا خفاء في أن حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وإنما تدفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف إليهم مع أن حقه في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاؤه اسم الشاة بإذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم أن ذكر اسم الشاة إنما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لأن الإتيان من جنس النصاب أسهل ويده إليه أوصل ولكونها معيارا للمقدار الواجب فيها يعرف القيمة فإن

وثانيهما إن من أراد أن يسلم لم يشمل كل من أسلم فهو على عمومته مأمور برعاية الأمور المذكورة في الحديث الشريف والقياس يقتضي جواز إهمال البعض للمسلم فيكون مقبولا للحكم النص (قوله وقد يقال الخ) فديجاب عنه أيضا بان السلم إنما شرع على وجه يكون الأصل فيه خلفا عن غير مقصور التيسار بناء على أن الزمان يصلح للكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فمن جهله مشروعا فيه أيضا قياسا لم يكن له بالحكم الأصل كما هو فيه إلى الفرع قوله لدفع المخرج لا حضار المبيوع فيه بحث لأن التسليم إذا لزم عقيب العقد لزم احضاره الآن وجوابه يظهر بالتأمل (قوله بل بدلالة النصوص) وقيل لا يقتضيهما وله أيضا وجه لأن مثل هذه النصوص إنما يورد في موضع يكون الباعث على ذلك دفع حاجة الفقير فيكون الإذن بتصرف محصله كالأستدلال لازما سابقا كما قيل بتصرف هكذا إذا دفع به حاجة الفقير (قوله وانجاز العدة أرزاقهم) ومن ضيق الفطن ههنا إن يعترض بان المواعيد المختلفة ربما تتعلق بالواجبات المختلفة من الأموال المختلفة بأن يتعلق بعضها بالزكاة وبعضها بصداقات أخر من العشور والغنائم وصداقات الأنظر وغيرها فإن اعتبار التوزيع للعاجات الساخنة أي العوارض التي قدامها يوجد بحسب الامكنة أو الأزمنة لا يناسب كرم من له أدنى مودة فضلا عن هو أكرم الأكرمين (قوله لأن الإتيان من جنس النصاب سهل) هذا إنما ظهر على تقدير مستفاد منه بلا مريبة قال (لأن الإتيان من جنس النصاب أسهل) أقول هذا على تقدير أن يعطى

تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الأول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول غير الإسلام فصار التغيير مجتمعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا قصار صلاح الصرف إلى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليسر ليصير مصرفا إلى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعلناه بالتقويم وعديناه إلى سائر الأموال معناه أن الصدقة تقع لله تعالى بابتداء الفقير قال عليه الصلاة والسلام الصدقة تقع في كنف الرحمن قبل أن تقع في كنف الفقير في حال ابتداء الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقائه الفقير تصير لفقير فقوله صلاح الصرف أي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا

مصرفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان الصدقة واقعة في الابتداء لله وفي البقاء مصرف الى الفقير بيان ان الصدقة ليست في الابتداء حتى الفقير حتى يلزم تغييره من غير اذنه وهذه المسئلة مع العبارة من مشكلات كتب أصحابنا في الاصول

الحسن مناطا للمدح والثواب أو لأولاريب في دلالة الآية على هذا المقصود وأما كون الحسن مناطا للمدح والثواب والتبجح مناطا للذم والعقاب فقد بين في محله وكشف عنه الغطاء بيانا تميز به الصواب والخطأ (قوله فالامر بالزكاة) قيل عليه لاسلم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه أمر بها لادفع حاجة الفقير ونحوه ورد بان العقل انما يكون قرينة على ذلك في بدء الملاحظة وأما بعد التأمل فيعلم ان حسن الوساطة ساقط عن درجة الاعتبار فلا قرينة فيه فيه لان عزال العقل عن

قبل اذ ثبت وجوب الشاة بعبارة النص وجواز الاستبدال بدلالته فامعنى التعليل بالحاجة أوجب بأن التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون الشاة سالمة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت بأصل الخلق حتى يمنع تعديله بل حكم شرعي ثابت بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدث بعدما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القروا بين بالاحراق وأيضا محال التصرفات انما تصرف شرعا كصلاحية الخلق محل للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علنا بالحاجة أى بحاجة الفقير الى الشاة أو بكونها واقعة لحاجته لتعدي الحكم الى قيمة الشاة وطمعها سالمة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة أشد وهي للعاجة أدفع فصارا لحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم أى صلاحية الشاة للصرف وليس فيه أى في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص أى بدلالة النص الأمر بإيقاع حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير وليس فيه أى في ذلك الحكم الا آخر تغيير النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصارا التغيير مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لامعه فقوله بالنص خبر صار وبما معال أو هو خبر صار وبالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا انما الظاهر عبارة نحر الاسلام حيث جعل الفرع هوسا ثرا الاموال والعلة تقوم أوردنا وشرحها تنبيهها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان الاستبدال يجوز ان يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل بالتقوم وان يعتبر بالقيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت 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 قلت لا معنى لجواز الاستبدال الاسقوط اعتبارا من الشاة وجواز ايقاع حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف بعدما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره مسدة بنية الزكاة لم يجزه فالخامس ان الصدقة تنفع لله تعالى بائداء ولفقير بشاة فلا بد من توثقها لله تعالى أولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا في الشاة مثلثا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول

أن يعطى الشاة من الشاة أو الأبل من الأبل وأما على تقدير اعطائه الشاة من الأبل فلا (قوله هو سايرا الاموال) جواز الاعطاء من سايرا الاموال غير جواز الاستبدال فان استبدال تلك الشاة بشئ يدفع مكانها غير اعطاء مال آخر من نقد أو جنس مع بقاء الشاة على حالها لا سيما مع كون الحث فيما يعطى لافي الشاة فتأمل (قوله والمقصود واحد) قيل اتحاد المقصود لا يستدعي العدول فلا بد من بيان أمر يقتضيه سبحانه ما ذكره على كلام نحر الاسلام وقد يقال المعتبر في التعليل انما هو حال المصرف فاعتبار العلة من جانب المصرف أولى فليتأمل (قوله بنية الزكاة لم يجزه) لان المنفعة لا تصلح بدلا عن

كونه قرينة لذلك (قوله فلا يحتاج الى الوضوء) لان اقتنار الصلاة الى الوضوء لكونه طهارة لا لكونه عبادة ولا يتوقف على النية الا وصف كونه عبادة (قوله من القسم الاول) وهو الحسن لمعنى نفسه والضرب الاول منه

بدلالة

(وذكر الاصناف بعد المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الائمة ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتعميلين وانما يلزم تفسير النص لو كان اللام للتعميلين فيلزم حينئذ دفع مذهب شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتعميلين لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس ٣٦٩ وايضا في هذا الموضوع لو اريد

الجمع لكان المراد جمعا مستغراقا معناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد

مالا يقبل سقوط التكليف بحال (قوله ويصرف عنه) ان دل الدليل على احتمال سقوط التكليف به كالصلاة او على كونه شبيها بالحسن لغيبه كلزكاة او على كونه حسنا بمعنى في غيره كالجهاد (قوله أي الذي لا يقبل الخ) الاولى اريد كرهنا بعد قوله يتناول الصرب الاول وورد عليه باله مخالف لما في سائر الكتب من ان الامر المطلق يقتضي حسن المأمور به لمعنى في نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف ولما ذكره شراح كلام نحر الاسلام من ان المراد من الصرب الاول من

بدلالة النص والثاني بالتعميل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص به انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير المخلوفة مثلا لا شيئا على الاطلاق ووسيلة الى الاوزان (قوله وذكروا الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعللة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتعميلين وليس كذلك لما مر من ان الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فيكون اللام للعاقبة دون التعميلين وانما حال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القران وقد امكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف اولم يصرف قبل الصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتعميلين فيفيد ان الزكاة مذهب لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف مذهب الشخص الى غيره ثم تفسر بمصنف لا يتخلو عن ضعف لانه قد سبق ان بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند

لعين الا في الاجازات الواردة على خلاف القياس (قوله وقد اعترض على ثبوت الخ) يعني ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا ان الشاة لا يتعين حينئذ لقضاء الحاجة ليجوز الاستبدال بل رجحت شي آخر مخلوق للثنية وقد يجاب عنه بأنه يمكن موضع يتخلو عما يصلح لبقاء حق الفقير من الدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا ختل أمر الفقراء ولم تنقض حوائجهم وايضا لما جاز صرف الشاة الى حاجة غير ما كقول اجماعا علم ان انجاز المواعيد المختلفة تتعاقب كل واجب مسمى (قوله انما يلزم ان لو كان اللام للتعميلين) الحصر اضافي بالنسبة الى كونها للعاقبة والافاضة في الكل يلزم اذا جعل اللام للاستحقاق ايضا كما في قولك العزة لله وهي غير لام التعميل كما صرح به في معنى اللبيب على ان لك ان تقول اللام هي لان تكون للاستحقاق لانها انما تقع بين معنى وذات كما صرح به ايضا في صفة الصدقة ليست بمعنى اذ ليس اعم اذ بها المعنى المصدرى (قوله وانما حال الخ) حيث قال ذكروا ان اللام للعاقبة وقد يقال حمل اللام على لعاقبة اولى من حملها على الاختصاص لبيان المصارف لال الاختصاص مستفاد من انما لام التعريف والحمل على الاهداء اولى من الحمل على الاعداء ورد بان لزوم الحمل على الجواز البعيد يعارضه وانما ان يقول قوله مجاز بعيد لا يصار اليه لا يجه على مذهب أبي حنيفة رحمه الله لان العاقبة من معاني اللام حقيقة عند الكوفيين وان انكره البصريون ومن تبعهم ذكره في معنى اللبيب والامام رحمه الله كوفي والمصنف انما يتكلم على مذهبه فليس قوله وقد ذكره والان كون اللام للعاقبة مجاز بل لان المصدر اليها لا يتعين في

الشاة من الابلى الابتكاهل (وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة الخ) اقول يعني ان ما ذكرتم من التوجيه انما يستقيم لو لم تجب الزكاة في الذهب والفضة واما اذا وجبت فلا ان لشاء مثلا لم

(٤٧ - تلويح ثانی)

القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما الحق به حكاه هو الشبيه بالحسن لمعنى في غيره كلزكاة والمراد بالصرب الثاني ما يكون حسنا لمعنى في غيره وبان قوله لان كمال الامر يقتضي الخ دليل لتناول الامر المطلق للصرب الاول وقوله وكونه عبادة الخ دليل آخر في هذا المدعى ولا حقا في عدم دلالة على عدم احتمال سقوط التكليف به بل انما يدل على كونه حسنا لمعنى في نفسه ورد بان اقتضاء الامر المطلق لحسن انما موربه لمعنى في نفسه يجامع عدم احتمال السقوط وانما هو من كلام

على انه ان اراد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واذا لم يكن الجمع مرادا كمن المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة بل جنس
الفقير والمكبر من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتتميلين الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون بعد المصارف
(والتكبير لتعظيم الله تعالى فاذا القيمة وذكرا لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص) اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين التكبير
والعظمة فانه جاني لاحاديث الالهية الكبرى بارادتي والعظمة ازارى فالتكبير باصفه هي لله تعالى بمنزلة

الرداء للانسان والعظمة

نعذر الاستغراق فلامعنى لتعليل عدم امكان ان يراد بالفقراء الجميع بطلان الجمعية اولو بتعذر
الاستغراق ثانيا في العبارة ناسخ وأيضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا
لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو النسبية فلا مدخل لما ذكره من ان الفقراء للجنس في اثبات كون
اللام للعاقبة دون التتميلين لجواز أن يلتزم المصنف بطلان الجمعية للجنس ويدعى كون الزكاة ملكا للجناس
المدكورة ولا مدفع له الا ما ذكرنا (قوله على انه ان اراد بهذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع
الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجود الصرف الى جميع افراد كل صنف
بل الى جميع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا يظهر بطلان ما عدل
الى توزيع الجميع على الجميع قلت لانه ربما يدعى ان معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع
فان مقابلة الجميع بالجميع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد فباطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان
اقوله واستعمال الماء لازالة النجاسة يعني ان المقصود هو الازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز
الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو حرقه وكون الماء له صلاحة لازالة النجاسة حكم شرعي معلل بكونه
مزيل للنجاسة الى كل ما نافع في ذلك وكونه مزيل لا يتضمن أمرين طهارة المثل وعدم نجس الآلة
بالملاقاة والامارة حدث الازالة الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المثل لخاصية في الماء اذ لو كان
لازالته لوجب أن يشاركه جميع المانعات المزيل في رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى

بمنزلة الازار فالاول أدل
على الظهور والثاني على
البطون فلا يكون الله
أعظم وأجل بمعنى أكبر
لكننا نقول قوله تعالى
وربك فكبر لا يراد به قتل
الله أكبر لانه لو قيل
وربك قيل الله أكبر
لا يفيد معنى فمعناه وربك
فعظم أي قتل أو افعل
ما فيه تعظيم الله والفرق
الذي ذكره بين التكبير
والعظمة لا يفيد لانه
ليس في وسع العباد اثبات
ذلك المعنى بل في وسعه
ذكر الله بالتعظيم
والاجلال واثبات المعنى
المشترك بين التكبير
والتعظيم والاجلال على
انه ليس لبعض صفات
الله تعالى منزلة على
البعض لاسيما اذا كانت
من جنس واحد فاذا كان
المقصود التعظيم وكل
لفظ فيه التعظيم يكون
في معنى الله أكبر وقوله
فاذا القيمة راجع الى
مسئلة دفع القيمة واعا
ذكره ههنا لان فيه وفي
مسئلة التكبير معنى
مشتركا وهو كونه جاني

المقصود ولا يحصل على تقدير حملها على الاختصاص كما ذكره الشارح نفسه (قوله وبتعذر الاستغراق
ثانيا) حيث قال وأيضا في هذا الموضوع لو اراد الخ وكان حتى الكلام أن يقال لا يمكن ان يراد به ما اجمع اد
لو اراد الخ (قوله لجواز ان يلتزم الخصم بطلان الجمعية) اعترض عليه بان مذهب الخصم توزيع اجوع
صرح به المصنف في شرح الوفاية فليس له أن يلتزم بطلان الجمعية ويدعى ثبات الاجناس والاي يلزم توزيع
الاجناس لا الجوع (قوله ملكا للجناس) قيل ليس لمن يعرف معنى الجمعية والتتميلين أن يدعى هذه
الدعوى لان الملاك ينبغي ان تكون أمثالا لاجناسا (قوله ولا مدفع له الا ما ذكرنا) اراد به قوله من
ان كاه خالص حق الله تعالى لا قوله وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص (قال المصنف فانه ليس في
وسع العباد الخ) فيه بحث لانه لا يمكن ان ليس في وسع العباد اثبات ذلك المعنى له تعالى بغير جعله ثابتا في
نفس الامر لكن في وسعه ذكره ما يدل على ثبوتها له تعالى فالفرق المذكور مفيد للعصم اذا سلم ان معنى
الآية الذكر بجملة اثبات التكبير بالترتيب باللسان فالاولى أن يقتصر في الجواب على ان ليس معنى الآية
الاقل أو افعل ما فيه تعظيم الله تعالى بما سلم (قوله ونون الماء له صلاحة لازالة النجاسة حكم شرعي)

تعين بقضاء الحوائج يجوز الاستبدال بل وجدتمني آخر محقق للثبوت له (وبتعذر الاستغراق ثانيا)
أقول حيث قال وأيضا في هذا الموضوع لو اراد الخ فان حق العبارة أن يقال اذ لو اراد بهذا الجمع الخ قال
(ولا مدفع له الا ما ذكرنا) أقول يعني قوله وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المضاف
الخ قال (فان قيل بل الحكم بطهارة المثل) أقول من شأن السؤال قوله وكون الماء له صلاحة لازالة

معنى المنصوص فلذلك جهماني فلان واحد واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل ما يصلح لها اعلم انه أو رد
الاشكال على قوله تعاروا نزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه الصلاة والسلام ماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور
بخلاف الاسلام ويحتمل الضرب الثاني بدليل أن يكون قسما من القسم الاول كما حمل عليه المصنف لاقبامه كما حمله ريان في تغيير

وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حثيه واقرصيه ثم اغسله بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من أتى الثوب النجس أو قطع مرضع النجاسة بالفراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وإنما لا يزول الحدت بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضرب ان يلزمها أمر غير معقول دفعا للخرج

الاسلوب في قوله وكونه عبادة دون أن يقول ولان كونه الخ اشارة الى ان ذلك دليل على اقتضائه الحسن لمعنى في نفسه فحب وذلك فسر المصنف رحمه الله بقوله اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه (قوله وفي الثاني بوجوب الخ) على خلاف نحر الاسلام حيث قال الامر المطلق في اقتضائه سفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال سفة الأمور به وكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويتحمل الضرب الثاني انتهى (قوله والفرق بينهما) وهو ان المقضى مقدم على الامر بان يكون حسنا في نفسه أى مع قطع النظر عن تعلق الامر به وقوله لان الامر لا يتعلق الاجماع وحسنه والموجب متأخر عنه بوجبه الامر من جهة كونه مأمورا به فلا يكون الا بعد ورود الامر به لكن حسن العبادة بما هي

زوال المانع الشرعي ليس معقول اذا العضو طاهر لا ينحس به شئ ومن شرط القياس كون المعنى معقولا فيسئل ولو سلم انه معقول فالما يوجد ما حال ايبالي بحبشه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة وأما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة وأما ازالة الحدت فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر نحر الاسلام ان الماء مطهر بطبيعته لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في سيرورته مطهر الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله طهرا عند ارادة الصلاة فيقتصر الى النية فان قيل هل يب ان قطع الخبث وازالته بالماء معقول الا انه يتضمن أمر غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون

جواب عما يقال تطهير الماء حسي أو طبيعي فكيف بعدى ويمكن أن يجاب أيضا بان المعدى صلوح المحل للتأسيء حال الملاقاة وأجاب نحر الاسلام بان المعدى عند تنجسه بالملاقاة الى أو ان المزايلة فانه شرعي وفيه بحث لانه غير معقول فكيف بعدى (قال لمصنفه وان أورد على قوله عليه السلام حثيه واقرصيه) قالت أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما سألت امرأة رسول الله صلى الله عليه وسلم أرأيت احدا اذا أصاب ثوبها الدم من الميضة كيف تصنع فقال عليه الصلاة والسلام اذا أصاب ثوب احدا كن الدم من الميضة فانقرصه ثم لثقه بماء ثم اتصل فيه وفي رواية حثيه ثم اقرصيه ثم رشه بالماء وصل في فيه الحت القشر باليد أو العود والقصرص ذلك باطراف الاصابع والالظفار مع صب الماء (قال لا يبلى بحبشه) أى تنجسه وحرمة الانتفاع به بعد الاستعمال وان كان لا ينحس في أول الملاقاة (قوله بخلاف سائر المائعات) لا يقال لان سلم انه بلقته عند استعمال سائر المائعات حرج لانه قدرضى بذلك لانا نقول لو اتى سائر المائعات بالماء لوجب عليه استعماله البتة عند فقد ان الماء ولم يجز المصير الى التيمم وحيث يلزمه الاستعمال رضى أم لا وفيه من الحرج ما لا يخفى كذا ذكره القائل وفى نظر لان الماء اذا ربيع الابا كثر من غن مثله يجوز التيمم فيجوز التيمم في المائعات أيضا عند عدم الرضا وطوق الحرج المماثل طرح ثم الماء باكثر من غن مثله بل أزيد (قوله وفيه نظر أما أولا الخ) أجيب عن النظر الاول بان الحكم حينئذ يكون معدى بفرع يعتبره وان في الاصل وهو الماء بوجده على وجه لا يبالي بحبشه ولا يلحقه الحرج وفي الفرع على وجه يبالي بحبشه وعن الثاني بان الحرج في رفع الخبث - دونه في رفع الحدت لان رفع الحدت بالماء أو بالتيمم عند تعذره فلو كانت المائعات في حكمه لوجب استعمالها عند تعذر الماء فيكثر الاحتياج الى استعمالها وأما الخبث فيدفع بالقطع والحرق والفرق أو اسح والاستحجار أيضا فيقل الاحتياج فيه الى استعمالها على تقدير جواز ازالة الخبث بهم او قد عرفت ما في هذا الجواب من النظر السابق فتأمل (قوله قلنا يأتي جوابه في بحث المناقضة) وهو ان

حكم شرعي معلل يكون مزبلا مع قوله وكونه مزبلا يتضمن أمرين طهارة المحل قال (وفيه نظر) أقول أى في جواب التسليم نظر أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بوجدان الماء بما حادون سائر المائعات بعد

عبادة ليس حسنا أو يبيسه الامر واعما هو سن ثبتها لكونها مأمورا بها فان حسن الأمور به عند نامن مدلولات الامر وانما يكون حسن العبادة من موجبات الامر بناء على ما ذهب اليه الاشعري من نقي الحسن العقلي فلهذا الاحسن عبارة نحر الاسلام رحمه الله فتأمل (قوله فصل) هذا الفصل ايمان قسم ثالث من الحسن ويسمى الجماع لانه يجتمع فيه الحسن لعينه والحسن لغيره باعتبار ان كظهور المخلوق بادائه فانه بعد ما كان حسنا لنفسه صار حسنا لغيره أيضا احتراز عن هنك حرمة اسم الله تعالى وتظهير ذلك المرأة بالجملة اذا

وهو أن لا ينجس كل ما يصل اليه ولأن الماء مطهر طبعاً فيزول به كالأهوا وغيره كالخجل مثلاً فالعزل به الخبث لا الحدوث فإن قيل لما كان إزالة الحدوث غير

معقولة وجبت النية كالتيهم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة

فصل العلة قيل المعرف ويشكل بالعلامة) اختلاف في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف أي ما يكون دال على وجود الحكم وقالوا العلة الشرعية كلها معروفة لأنها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبي الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لأن الأحكام بالنسبة اليها مضافة الى العلة كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الأحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الإحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر هو في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما يوجد الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض اطلقوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلة الشرعية هي كلها معروفة لأن الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحدوث والجواب عن

المعنى معقولاً لأنه يلزم ضرورة دفع المخرج (قوله وهو أن لا ينجس كل ما يصل اليه) لثبوت الشمول لا الشمول النقي (قوله ولأن الماء مطهر طبعاً) لتعليل معقولية إزالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازائه وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدوث والخبث جميعاً بخلاف سائر المائعات فإنه مطهر باعتبار القلغ والازالة فيزول به الخبث لا بشأه على الرفع والقلغ دون الحدوث لعدم معقولية ثبوتها وذوالا (قوله ويشكل بالعلامة) وهي ما يعرف بوجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوده كالإذن الصلاة والاحصان ارجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بما يقع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لأنها عرفت بالحكم لأن معرفة عليه الوصف متأخرة عن طلب علية المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها كان العلم بها سابقاً على معرفة الحكم فيلزم الدور المراد بعدم معقولية المعنى أنه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ لا يعقل تجسس اليد وغيرها بخروج النجاسة من السيلين والمراد بالمعقولية أنه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج التجسس أدرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله لثبوت الشمول لا الشمول النقي) قيل ليس الامر كما زعم لان تلك السالبة الجزئية لا تفيد ان كل ما يصل اليه من الغسل ليس بنجس وهو المقصود ببيان أنه امر مختص بالماء غير معقول ولا تفيد وهو أن لا ينجس كل ما وصل اليه في الماء عند الغسل فهو حينئذ شمول النقي لا النقي الشمول (قوله ولأن الماء مطهر طبعاً) قيل عليه كونه مطهر طبعاً في الحدوث الحكمي ممنوع بل كونه مطهراً اذا كانت النجاسة حكمية حكمية أيضاً فيحتاج الى النية وأجيب ان الماء حقيقة واحدة من شأنها الازالة اذا كانت طبيعية كانت في جميع المواضع كذلك لان ما بالذات لا يزول بالعرض وان كانت شرعية كانت في جميع المواضع كذلك فينبغي أن لا يحتاج الى النية في غسل النجاسة العينية وليس فليس وفيه بحث لان الخصم أن يقول انه حقيقة واحدة من شأنها الازالة الخبث ولا تصنف عنها هذه وأما الازالة الحدوث فليست بطبعها (قوله لدخول العلامة فيه) أجاب عنه جدي في فصول البدائع بان العلامة المختصة كالإذن معرفة الوقت أو مطلق الحكم من حيث هو والكلام في معرفة حكم الاصل من حيث هو حكم لاصل وهذا الجواب يدل على ان المراد بالحكم المأخوذ في تعريف العلة حكم الاصل وهو المفهوم من كلام ابن الحاجب وغيره من المحققين والاعتراض بخروج العلة المستنبطة يدفع على هذا بان المستنبطة انما تتوقف على ثبوت الحكم من حيث انه حكم مأمون بعلته مما ومن حيث انه معلول وانهض الدليل على معلوليته والحكم انما يتوقف على المستنبط من حيث تعيينه المستفاد من نسبة خاصة بينهما ومن حيث ذاته بلا ملاحظة معلوليته وأيضاً تعريفها اياه من حيث التعدية وتعريفها اياه من حيث لوجود (قوله قيل ولا جامع الخ) فإنه ابن الحاجب وهو مبني على ان المراد من الحكم حكم الاصل ان قلت لا وجه لتخصيص المستنبط بالخروج اذ لا يخلو تحت التعريف بالمعنى حينئذ أما المستنبطة فلما ذكرها المنصوصة والمجمع عليها فلان تعريف الحكم في الاول بالنص وفي الثاني بالاجماع وأجيب بعد تسليم ان مراد بكون الوصف معرفة للحكم أن لا يثبت الحكم الا ببيان تعريف النص والاجماع الوجوب مثلاً الدلالة على طلب الايقاع والزامه منوطاً بالعلية وتعريفها الاشتغال الذممة به ولزوم الوقوع عنده فالمعرفة بهما السابقة غير المعرفة بهما اللاحقة ولا تلازم بينهما الجواز وجود الاول بدون الثاني لو لم يتحقق المنطوق بالعكس لو كان اللزوم عقلياً فاذا انصرف ما بين وجوب الاداء

هذا ناقداً كرهنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم

وجوابه

بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث كالذلولك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم
بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالتصاوص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلة العقلية والشرعية فكل من جعل العلة
العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكان ان السارعة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق
فان القتل العمد غير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل

جرى العادة الالهية
بخلق الاثر عقيب ذلك
الشيء فيخلق الاحتراق
عقيب مما سببه النار
لانها مؤثرة بذاتها يجعل
العلة الشرعية كذلك
بانه تعالى حكم انه كما وجد
ذلك الشيء يوجد عقبيه
الوجوب حسب وجود
الاحتراق عقيب مما سببه
النار فان المتولدات بخلق
الله تعالى عند أهل السنة
والجماعة على ما عرف في
علم الكلام

وجوابه ان المعروف لعله المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعروف بالعادة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور
فان قيل هما مثلان يشتركان في الماهية ولو ازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلي من الآخر يعارض
(قوله بل في الوجوب الحادث) لقائل أن يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أنثر للخطاب القديم وثابت
به فكيف يكون أنثر الشيء آخرو هو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار إليه من ان معنى تأثير
الخطاب القديم فيه انه حكم ترتيبه على العلة وثبوت عقبيه على هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب
القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد (قوله وكل من جعل العلة
العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلة الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجبا لوجوب الصلاة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها إيجاد
وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير
توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة (قوله كلما وجد ذلك الشيء يوجد
عقبه الوجوب) فان قلت كثير من العلة الشرعية مما كانت متحققه قبل ورود الشرع من غير ان يوجد
عقبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة للحكم فعسى ذلك انه حكم
بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد الحكم عقبيه بالايجاب الله تعالى يقبل ورود الشرع لاحكامه بالعلة

ترى استزادت حسنا
ومن تفاربع هذا ان
وجوب أداء العبادات
يتوقف على القدرة
الممكنة التي بها يتمكن
العبد من اداها وتوقف
وجوب السعي على وجوب
الجمعة فيكون حسنا لغيره
مع كونه حسنا لذاته (قوله
لانه لا يلبق من الحكيم)
اذ لا يتسلا غما يعقن
فبما يفعله العبد باختباره
فيثاب عليه أو يتركه
باختباره فيعاقب به واذا كان
بجمل لا يمكن وجود الفعل
منه كان مجبورا على

ونفس الوجوب حيث قالوا الاول بالخطاب والثاني بالسبب (قوله هما مثلان) يعني وقد تقررت ان حكم
المثلين واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان الجلاء والخفاء ليسا من لوازم الماهية فلا يفسد
الاختلاف بهما في الاتحاد في الماهية (قوله وجوابه ما أشار إليه الخ) حاصله ان معنى كونه أنثر للفعل
ترتبه عليه ومعنى كونه أنثر للخطاب كون الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم اجتماع الحال
(قوله وعلى هذا لا يبعد) قيل هذا بعدل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الا ترى ولو
ثبت العلة وأمانا ينافي لان ما ذكره يقتضى أن لا يرفع سائر الماهيات الخبث أيضا قال (وجوابه ان
المعروف للعلة الخ) أقول يعني ان الحكم فردين أحدهما حكم الاصل والثاني حكم الفرع الاول هو المعروف
بالعادة المتقدم عليها والثاني هو المعروف بالعادة المتأخر فلا دور قال (فان قيل هما مثلان الخ) أقول
يعني ان الحكمين مثلان وقد تقررت ان حكم الامثال واحد فكيف يصح التفرقة وحاصل الجواب ان
التفرقة بالجلاء والخفاء يعارض لا ينافي لاتحاد في الماهية ولو ازمها الا انه مما من لوازم الماهية قال
(ولقائل أن يقول الخ) أقول يعني ان الوجوب الحادث لا يجوز أن يكون أنثر للفعل الحادث لاستلزامه
اجتماع مؤثرين على أثر واحد بالتخص لان الوجوب عندهم أنثر الخطاب القديم فاذا كان أنثر للفعل
أيضا لزم ما ذكرنا وتقرر الجواب ان معنى كونه أنثر للفعل ترتبه على الفعل ومعنى كونه أنثر للخطاب
كون الخطاب حاكما بترتبه على الفعل فلا يلزم اجتماع الحال قال (وعلى هذا لا يبعد الخ) أقول هذا
بعدل غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الا ترى ولو باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضا لا يحصل

تركة فيكون معذورا فلا يعقوب معنى الابتلاء وحكمة التكليف وقوله تعالى ولا تحملا ما لا طاقة لانه استعاذة عن تحمبل ما لا يطيقه
من العقوبات النازلة على من قبلنا لا عن تكليفه به وواقفنا فيه المعتزلة بناء على وجوب الاصح عليه تعالى عنه عندهم (قوله وهو غير
واقع في الممتنع الخ) اعلم ان ما لا يطيقه العبد على مراتب ما يتنوع في ذاته كجمع التقيضين وخلق القديم مما لا يتعلق به القدرة أصلا وما
يكره في نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة أصلا كخلق الجسم اربعة كمال الجبل والصعود الى السماء وما يمكن صدوره من

(الآن يقال بالنسبة اليها فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا) فانما يمتثلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقنول ميت باجله في ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لاعلى سبيل الايجاب) ٣٧٤ بعض الناس عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون اعثا للشارع على شرع الحكم كما في

فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله الآن يقال بالنسبة اليها) يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلة موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد (قوله فن انكر التعليل فقد انكر النبوة) لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باعتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للجزوم لا تنفاه للملزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجب للانسان نفعاً او يدفع ضرراً) قريب مما ذكره الامام في الحصول انه الوصف الذي يقضى الى ما يجب للانسان نفعاً او يدفع ضرراً وفسر النفع بالسنة او ما يكون طر يقالها والضرر بالالم او ما يكون طر يقالها وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل لاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من ياتي ذلك وقال القاضي الامام ابو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته با قبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلاً الى تلك المصلحة عقلاً وتكون تلك المصلحة أمراً مقصوداً عقلاً ولا يخفى ان مذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العلة وان وصفه مناسب لو وجوب القصاص والاسكار طرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير

باعتبار تعلقه لان تعلقه أيضاً لا يحصل الامن الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه وأجيب بان معنى تأثير العلة كونها سبباً حاصلها لالتعلق المذكور ولا فساد فيه ولا بعد أيضاً (قوله يعني ان الموجب للاحكام الخ) بيان لحاصل معنى كون العلة مؤثرة بالنسبة اليها (قوله لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام الخ) قيل هذا توجيه بعيد لتوجيه المنع على لزوم التعليل للبعثة ممن ينكر التعليل بل التوجيه ان يقال البعثة معللة بابتداء الخلق فن قال بعدم تعليلها قال بعدم البعثة لعدم علمها ما تحقق من انها كلما عدت العلة عدم المعلول وكذا اظهار المجزات وانت خبير بان منكر التعليل منكر لاسبابه كابدل عليه دليلهم لزومه فقط فلو توجه المنع على التوجيه الاول توجه على الثاني أيضاً فلا فرق فتأمل (قال المصنف وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملاً الخ) قد يستدل على نفي الغرض عن أفعاله تعالى بوجه لا يرد عليه ما ذكره وهو ان الغرض من العرف هو العلة الغائية وقد صرحوا بانها علة لغاية العلة الفاعلية فلو عالت أفعاله تعالى بالاغراض لم يكن عليه تعالى معلولة للعلة الغائية فيكون في علمه محتاجاً الى الغير فيلزم استكمالها سبحانه وتعالى عنه علواً كبيراً (قوله قريب مما ذكره الامام الخ) والفرق ان المناسب على ما ذكره المصنف نفس الجالب وعلى ما ذكره الامام ما يقضى الى الجالب (قوله ولا يخفى ان مذهب اليه الخ) أجيب عنه بان مناسبة الوصف انما يعتبر بالنسبة الى الحكم

الامن الشارع المخاطب فكيف يتصور تأثير فعل العبد فيه قال (المصنف وقد قيل عليه انما يكون مستكملاً الخ) أقول قال قدماء المشايخ أفعال الله ليست معلولة بالاغراض واللازم استكمالها بالغير

قولك جئت لذكر امك
الاكرام باعث على
الهي والقتل العمد
باعث للشارع على شرع
القصاص سبباً للنقص
وقوله لاعلى سبيل
الايجاب احتراز عن
مذهب المعتزلة فان العلة
توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على
ما عرف ان الاصح للعباد
واجب على الله تعالى
عندهم (أى المشتمل
على حكمه مقصودة
للشارع في شرعه الحكم)
هذا تفسير الباعث لاعلى
سبيل الايجاب فان المراد
من الحكمة المصلحة
والمراد من كونه مشتملاً
على الحكمة ان ترتب
الحكم على هذه العلة
محصل للحكمة فان العلة
لوجوب القصاص القتل
العمد العمدون ولا
يتصور اشتماله على
الحكمة الا بهذا المعنى
(من جلب نفع) أى الى
العباد (أو دفع ضرر)
أى عن العباد وهذا مبنى
على ان أفعال الله تعالى
معلولة بمصالح العباد

عندنا مع ان الاصح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافاً للمعتزلة وما بعد من الخلق قول من قال انها غير
معلولة فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا هتداء الخلق واظهار المجزات لتصديقهم فن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمر الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضاً
لو لم يفعل لغرض أصلاً يلزم العيب ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه ففعله وان كان
أولى به كان مستكملاً به فيكون ناقصاً في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملاً به لو كان الغرض راجعاً اليه وهناراجع الى العبد

وأجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استوب بالنسبة اليه لا يكون غرض العبد اعباله الى الفعل لانه يثبت بلزوم الترجيح
من غير مرجح وان لم يستوب بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لان الان لم اعان استوب بالنسبة
اليه لا يكون غرضاً وداعياً ولا سلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكرر الاولوية بالنسبة الى الباد مرهما (وكون العلة هكذا
تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم

ما يجلب نفعاً أو يدفع
ضرراً وقد قال القاضي
الامام أبو زيد الوصف
المناسب ما لو عرض على
العقول نقلته بالقبول
وقد ذكر وان المناسب
اما حقيقى واما افتاعى
فالحقيقى اما المصلحة دينية
كرياضة النفس
وتم ذنب الاخلاق
فالوصف المناسب كالذلول
وشهود الشهر والحكم
وجوب الصلاة والصوم
والحكمة رياضة النفس
وقهرها ودينوية وهي
اما ضرورية وهي حسة
حفظ النفس والمال
والنفس والدين والعقل
فهذه الخمسة هي
الحكمة والمصلحة فى
شرعية القصص
والضمان وحد الزنا
الجهاد وحرمة المسكران
وأوصف المناسب هو
انقتل العمدة العبدوان
والسرقة والغصب مثلا
والزنا وحرية الكافر
والاسكار واما محتاج اليها

اذ ليس القتل مثلاً ما يجلب نفعاً او يدفع ضرراً ولا هو لانه لا يفتعل العقلاء ولا هو مقصود من وجوب
القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله وقد ذكر وان المناسب اما حقيقى واما افتاعى واما على الغير لما انه
لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذى ذكره الا تمدى فى الاحكام وهو ان المناسب
عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وقته حصول ما يصلح ان يكون مقصوداً من
شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتيب وجوب القصاص
على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى
ولكم فى القصاص حياة ويمكن ان يفسر ما ذكره الامام أبو زيد بهذا المعنى ان المناسب هو الذى اذا
عرض على العقل انه يلزم من ترتيب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه لقبه وانما عدل عنه
الا تمدى لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ بما يقول الحسم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون
مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ويمكن ان يقال المراد عامة العقول

فى العلية أى فى صلاحية ان يكون الوصف علة للحكم باعتبارها عليه فان كان جهة المناسبة فى العلية جلب
النفع للعبد أو دفع الضرر عنه فعلة القتل للقصاص يقتضى بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه
وهو دفع ضرر فيستقيم على التفسير الاول وان كانت هى الملائمة للعقل فيكون القتل علة للقصاص ملائم
للعقل فيستقيم على التفسير الثانى أيضاً وكذا على تفسير القاضي ان كانت هى كون المقصود من شرع
الحكم حاصله بعدة هذا الوصف هذا الحكم لان كون القتل علة للقصاص محصل المقصود من شرعية
القصاص وهو بقاء الحياة (قوله على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة) لان كل من عزم على
القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فبتحاشى ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص
قتبى النفوس محفوفة (قوله اذ بما يقول الحسم الخ) قيل هذا مشترك الا لزام لان المراد من الصلاحية
فى قول الامامى ما يصلح ان يكون مقصوداً من شرع ذلك الحكم انما هو الصلاحية فلا فللمناظر ان
يمنع بانه لا يصلح فى عقل على ان مثال هذا المنع مردودة فى البدعيات لا يعابها ولا يحتاج فى دفعها الى
دليل بل يكفي تشبهه ومن قال ان كون القتل موجباً للقصاص يحصل بقاء الحياة للعبد لا يلائم عقلي اذ
لا يحصل به هذا المقصود ويكون مكابرة مطلقاً (قوله ويمكن ان يقال الخ) وقيل المراد بالعقول ما للغالب

وعرض عليه بعض المتأخرين بما نقل المصنف وأجاب عنه بعضهم بما نقله له أيضاً كما ذكر فى الكتب
الكلامية أقول الحق ان مراد القدماء ليس ما أخذ المتأخرون بل مرادهم ان الغرض فى العلة العائنية
وقد صرحوا انها علة لعلية العلة الفا عليه فلو عالت أفعاله تعالى بالاغراض لزم كون علية تعالى معلولة
للعلة العائنية فيكون فى علية محتاجاً الى الغير فيلزم استحالة به تعالى عنه علواً كبيراً قال (على ما يشير
اليه قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة الخ) فان من عزم على القتل اذا لاحظ وجوب القصاص عليه

كفى تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولى من تحت الكف وهذه
المصلحة ليست ضرورية لكتبتها فى محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكف الا الى بدل واما ان لا يكون ضرورياً فلا يحتاج اليها بل للتحسين
كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلوم صب الاذى فلا يحسن تناولها والافتاعى ما يتوهم انه مناسب ثم اذا توهم بل ظهر خلافه
كتجاسة الحمرة لان يعها فن حيث انها نجسة تناسب الازلال والبيع يقتضى الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة
الصلاة وهذا لا يناسب بطالن البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر فى كل فرد لخفاها وعدم انضباطها بل فى الجنس فيضاف اليكم الى

المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق الا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة تالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الأغلب (وهنا اجعلت الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل) كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست

ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله وقد اشتهر فيما بين أصحابنا ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يدعى استخراج علة في الجملة لان الظاهر وان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الاكراه وفي المذهب الثالث لاجابة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلة اذا لعل الشرعية ليست من مدلولات النص وبالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يباينها الا بدليل وأيضا التعليل انما يتبع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية ويمتنع وجود جميع اوصاف الاصل في الشرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما البعض وهو أيضا باطل لان كل وصف عينه المجهول محتوم بعلة وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف فلنا ما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع احوال اذ ما من شئين الا وبينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلة وازداده الحكم فيفضي الى التناقض أي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعدو بعضها فاقصر على ما يجبي فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه

بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعديه عليه الصلاة والسلام دل على ان هذا النص معطل وان عدم نجاستها معطل بالطواف (لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال وبالبعض محتوم وعند البعض هي معلة بكل وصف المانع لان كل وصف صالح لهذا أي للتعليل (وان نص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة أي

من الكمل المصنفين بدليل الاطلاق والاستغناء عن (قوله انما يصلح للدفع دون الاكراه) نظيره استصحاب الحال فان حياة المفقود لما كانت ثابتة بطريق الاستصحاب تجعل جهة الدفع الاستحقاق حتى لا يورث ماله ولا يصلح سببا للاستحقاق والاكراه حتى لو مات قريبه لا يرثه المفقود ولا احتمال الموت ونظائره كثيرة (قوله هذا ما دلوه الخ) وفيه بحث اذ يرد الاعتراض عليه بالمسئلة الطاحونة فان المالك اذا قال ما الطاحونة كان جار باي المدة وقال المستأجر لم يكن جاريا بحكم الحال فقد صلح الاستصحاب جهة للاستحقاق ويمكن ان يجاب بان الاستصحاب وان لم يصلح جهة مستقلة يصلح مرجحا وذلك ههنا اذ الموجب للاستحقاق هو التقيد بعد تسليم الطاحونة اليه في المدة ولكن تعارض من منهما في اعراض ما وجب السقوط يجعل الحال مرجحا لكلام الموجب لا موجب للاستحقاق فهي في الحقيقة دافعة لاستحقاق السقوط بعد اذ شوت لا موجبة وتعاين ان يقول ما الفرق بين ما نحن فيه وبين ما اذا تمسك الخصم بالحقيقة أو يكون الامر لا وجوبه وانه لا يحتاج الى اقامة الدليل هناك بل يكفي التمسك بالاصل بأن يقول الاصل في الكلام الحقيقة وفي الامر الوجوب و يصلح ذلك للاكراه فينبغي ان يكفي فيما نحن فيه التمسك بان لاصل معلوله النص ولا يحتاج الى اقامة دليل آخر والفرق عسير (قوله وان قيل ههنا قسم آخر الخ) يمكن ان يقال ههنا انما هو مندرج في القسم الاول اعني التعليل بكل الاوصاف وكذا يكون الكل لا حاطة الاجزاء اذ اضيف الى المعرفة ليس بكل كما سبق (قوله ويراد كل وصف الخ) يمكن ان يجاب بان المراد كل وصف صالح للعلة والتعدية فلان تناقض وقد يجاب أيضا بان المراد البعض ما يقابل الجميع وكل وصف بالنسبة الى الجميع بعض فيصدق امم البعض عليه وحديث عدم التيقن

الثاني
نعم ان النص موجب للحكم بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لانه داعي الى الحكم هو العلة والتعليل
جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته أي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لاني لا يثبت الحكم في الفرع

الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعمل لاثبات الحكم في الفرع لاني الاصل (وعند الشافعي رحمه الله معللة لكن لا بد من دليل يبرهن ان بعض الاوصاف متعدية وبعضها قاصر فلو عمل بكل وصف ٣٧٧ يلزم التعدية وعدمها وعندنا

لا بد مع ذلك) أي مع ما قال

الشافعي رحمه الله (من

الدليل على ان هذا

النص معلل في الجملة

لا احتمال أن يكون من

النصوص الغير المعللة

تفسيره في حديث الربا

ان قوله عليه الصلاة

والسلام يدايد بوجوب

التعيين وذلك من باب

الربا أيضا لانه لما شرط

تعيين أحد البديلين

احترازا عن الدين بالدين

فانه عليه الصلاة

والسلام نهي عن بيع

الركابي بالركابي (بشرط

تعيين الاخر احترازا

عن شبهة الفضل) فان

للتقدم مزبنة على النسبة

(وقد وجدنا هذا الحكم

متعديا بحيث لا يجوز

بيع الخنطة بعينها

بغيره بعينه اجماعا

وشروط الشافعي رحمه الله

التفاضل في بيع الطعام

بالطعام فاذا وجدناه

معللا في ربا النسبة نعلمه

في ربا الفضل أيضا لانه

أثبت منه) لان الربا هو

الفضل الخالي عن

العرض وهو موجود

حقيقه في ربا الفضل

كبيع قفيز من الخنطة

بقفيزين منها ما لرباني

الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا أن يقول مانع كخالفه نص أو اجماع أو معارضة أو صاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر بوجوب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعدي بوجوب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في القروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان علة الحكم هو البعض دون الجوه أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وهذا يخرج الجواب عن الدليل الثاني على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل أن يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة بوجوب عدم التعدية بل غاية انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيده الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما دعيتم من ان نص الرباني المتقدم معلل عند الشافعية بالتسمية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أي نظير الاصل المذكور في قوله عليه الصلاة والسلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا جعل يدايد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدايد بوجوب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضا أي وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه

بالاحتمال متناول له أيضا (قوله بين نص ونص) قيل عليه الواجب أن يقال بين وصف ووصف لان الكلام فيه واجب بأن معنى كلامه ان الادلة قائمة على حجية القياس مطلقا والقياس لا يكون الا بتعليل النص ولا تفرقة في الادلة بين نص ونص ويكون التعليل هو الاصل وهذا يظهر ان قوله ان الادلة قائمة الى قوله فيكون التعليل هو الاصل ايمان احتمال التعليل في النصوص وبقي كلامه لبيان حقيقة التعليل بكل وصف (قوله واحتياج التعيين الخ) رد على الشافعية حيث قالوا الاصل عدم التعليل لاحتياج التعليل والتمييز الى الدليل (قوله وبهذا يخرج الجواب الخ) أي بقوله واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي كون الاصل هو التعليل وأراد بالدليل الثاني قوله وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف الخ ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل (قوله وقائل أن يقول) اراد على ابطال التعليل بكل وصف يلزم التناقض (قوله أي نظير الاصل المذكور) وهو انه لا بد في التعليل مع ما قاله الشافعي رحمه الله من اقامة الدليل على كون الاصل معلولا ولا يكتفي فيه بان الاصل في النصوص التعليل (قوله مثلا جعل يدايد)

الزجر فاي تخلص ذلك الشخص عن القتل والعازم عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة ولا بالبعض هو قوله لان كل وصف عينه المجهود الخ قال (واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافي الخ) أقول رد على الشافعية حيث قالوا لا بد من عدم التعليل لاحتياج التعيين والتمييز الى الدليل قال وبهذا يخرج الجواب الخ) أقول اشارة الى قوله ولا بد له من مميز الى آخره وأراد بالدليل الثاني قوله ولان التعليل بكل وصف الاوصاف محال وبالبعض محتمل ووجه خروج الجواب ان غاية ما يلزم من الاحتمال الاحتياج الى التعيين والتمييز وذلك لا ينافي كون الاصل هو التعليل ولا يوجب كون الاصل عدم التعليل قال (ولقائل أن يقول لا نسلم ان التعليل الخ) أقول هذا اراد على قوله في دليل الوجه الثالث ولا بكل واحد

النسبة وهو بيع الخنطة بعينها بغيره بعينه نسبة قشبة قشبة الفضل قائمة لاحقية الفضل (٤٨ - تلويح ثاني)

يجوز عقلا اذ العباد مما يليه في فعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يتبع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج واما قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء ليس تكليف بل خطاب بجهيز وقالت الحنفية لا يجوز عقلا ولا يقع شرعا لان فضائية الحكمة تأباه ولكن هذا مذهب المتأخرين منهم واما المتقدمون فلا يخطون عن حدود الشرع في أمثاله ولا يتصرفون في معاني الآيات لعدم تعاق الحكم التاجز به والشرع لم يتكلم في جوازه وعدمه حتى يكون اعتقاده داخل في عقد الدين (قوله واقع عند الاشعري) ولعل نسبة ذلك اليه بناء على مذهبه من القول بالجبر في خلق الافعال وكونها غير واقعة بقدرة العباد أصلا فيكون التكليف بها تكليفا بالمحال ولا يخفى عليه انه غير مختص بإيمان أبي جهل بل جميع التكليف

كوجوب المماثلة لانه لما شرط في مطلق البيع تعيين أحد البديلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط في باب الصرف تعيين البديلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذي هو ربا كما شرط المماثلة في انقدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين في بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجوز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعي رحمه الله التقابض في المجلس في بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الرابا معلل في حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا في حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسبة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسبة وحقيقة انتصاب مثلا ويداعلي الحالية والتقدير بعو المذهب بالقضية مقابلا مثلا مثل فطرح مقابلا و أقيم مثلا بمثل مقامه ثم الحال ليست هي مثلا وحده بل هو مع قوله بمثل لان معنى المنوب عنه يحصل من المجموع الا انه أجرى الا حواص على الجز الاول كذا ذكره صاحب الاقليد في كامنه فوه الى في (قوله كوجوب المماثلة) قبل لو كان مراد المصنف بقوله أيضا كوجوب المماثلة على ما هو الظاهر من كلام الشارح لقال وذلك أيضا من باب الر با بتقديم لفظة أيضا فالوجه أن يقال معناه كما أنه من باب منع بيع الدين بالدين فانه لا يجوز أيضا لانه ما من ربا بل لان الحديث الشريف نهي عن بيع الكالئ بالكالئ ولا يكون العقد غير مفيد شيئا وكان في معنى البعث وهو حرام وأنت تفسر بان ما ذكره الشارح أنسب بسياق الحديث حيث أوجب فيه منع الر بالمماثلة بقوله مثلا بمثل والتعيين بقوله يد بيد وحديث التقديم سهل على ان المراد من التعيين التعيين من الطرفين والاحتراز عن بيع الدين بالدين لا يحتاج اليه بل يكفيه التعيين من جانب (قوله عن شبهة الفضل) لان العين خير من الدين ولذا يصح أداء كافة العين من الدين ولم يبحث حينئذ ان كان له مال هكذا وليس له الا الدينون (قوله مع الحلول وذكر الاوصاف) ذكرهما تحفيقا للمعنى وجوب التعيين فانهما اذا وجدوا كان القياس أن يجوز البيع فالجواز علم ان التعيين واجب (قوله سواء اتحد الجنس أو اختلف) نصر بجمع عالم من اطلاق لفظ الطعام فانه يتناول كل مطعوم سواء اتحد الجنس أو اختلف بان باع كرحنطة بكرحنطة أو بكرشعير فانه يترافق من غير قبض فانه لا يجوز العقد عند الشافعي رحمه الله للحديث المعروف أعني يد بيد أي قبضا بقبض لان البدالة القبض فإرادهم اذ ذلك ويجوز عندنا لان المراد من الحديث الشر يف ايحباب التعيين ومن حيث المبيع متعين فلا يشترط فيه القبض كالمواضع أو ياشوب أو ثوبين فانه يترافق من غير قبض فان قلت هذا يشكل بما اذا باع ابريق فضة بابر يق فضة أو ذهب حيث يشترط القبض مع انه متعين بالتعيين قلت التعيين في الاريق يعارض الصفة والافهما خلقا متعين فيق شبهة عدم التعيين نظرا الى الاصل فيشرط القبض اعتبار المشبهة في الر باختلاف الطعام فانه ما خلقا متعين فلا يكون فيها شبهة عدم التعيين بعد التعيين (قوله لان ربا الفضل الخ) تعليل لقوله فيجب وقوله لان فيه شبهة الفضل تعليل لقوله وهو مبنى تعدية لان فيها ما هو مفسر بوجوب القياس وقصر الحكم على الاصل قال (مع الحلول وذكر الاوصاف) أقول انما ذكره في القيد بتحقيق المعنى وجوب التعيين فانهما اذا وجدوا كان القياس أن يجوز البيع

على ذلك يكون تكليفا بالمحال نعم ذهب بعض أصحابه كابي المعالي الجويني وغيره الى ان الر ازي وغيره الى أن تكليف أبي لهب بالإيمان تكليف بالمحال لذاته اذ من جهة ما علم بحبسه انه لا يؤمن وتكليفه بان يصدق في ان الشيء

في غاية الصعوبة لان التعليل

ان توقف على تعليل آخر
فالتعليل الموقوف عليه
ان توقف على تعليل
آخر يلزم التسلسل
وان لم يتوقف يثبت ان
بعض التعليلات لم يتوقف
على هذا ويمكن ان
يجاب عن هذا بان لما
شرطنا في العلة التأثير
وهو ان يثبت بالنص أو
الاجماع اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف أو
نوعه في جنس هذا الحكم
أو نوعه لا يثبت التأثير الا
وان يثبت كون هذا النص
من النصوص المعللة لانه
كلمات اعتبار الشارع
جنس هذا الوصف أو
نوعه في جنس هذا الحكم
أو نوعه لا يثبت التأثير الا
الاول ان يثبت ان هذا
النص من النصوص
المعللة

لا يصح دفعه ويذعن
ما وجد في نفسه خلافا
مستحيل بالذات قطعا
ولا محالة انه خلاف
النص والاجماع ولو سلم
الامتناع بالذات فهو
اذعاه بخصوص انه
لا يؤمن وانما يكلف به
اذا وصل اليه بخصوصه
وهو ممنوع وتبانه ودخوله
الناس لا يدل على
تأيد كضربه وسوء خاتمته

الشيء أولى بالشبوت من شبهته والحاصل ان تعليل هذا النص في ربا النسبته دليل على كونه معللا في
ر بالفضل وكونه معللا في ربا النسبته من انحاء الاجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام
انما الر باني النسبته وان النبي عليه الصلاة والسلام نهي عن بيع الر بوا الر بية والمراد بالر بية شبهة الر بيا
وفي بيع النقد بالنسبته شبهة الر بيا بالدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا واجماعا وقد يكون
تعليل آخر وينتهي بالاخرة الى نص أو اجماع قطعا للتسلسل وليس في كلامهم ما يؤهم ان كل تعليل
يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذي أورده المصنف من لزوم التسلسل أو استغناء
بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه أنا ان شرط في العلة التأثير أي اعتبار الشارع جنسه
أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فكما ثبت عليه الوصف ثبت تأثيره وكما ثبت تأثيره ثبت كون النص
معللا في الجملة ضرورة انه قد اعتبره لغيره لغيره المستفاد منه أو لجنسه وعلته لجنسه لغيره لغيره
يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فثبتت ذلك
به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل في ربا النسبته كاف
في كون النص من النصوص المعللة في الجملة ولا حاجة الى ما في المقدمات ولان وجوب التعيين والممانعة في

وجوب التعيين وضمير هو راجع الى ربا النسبته وقوله لان حقيقة الشيء تعليل لقوله أشد ثبوتنا (قوله انما
الر باني النسبته الخ) أي عند اختلاف الجنس وأما عند اتحاده فقد يكون في الفضل فلا حصر مطلقا أو
نقول المصنف راجع الى استدامة الر باني وجود أحد ههما بخلاف ربا الفضل انما هو عند وجود القدر
والجنس لا غير (قوله وليس في كلامهم ما يؤهم الخ) قيل عليه قول المصنف وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل
على ان النص معلل في الجملة وهم لذلك بلاشك لان معناه لا بد في تعليل النص مع ما قاله الشافعي رحمه الله
وهو وجوب دليل يميز الوصف عما عداه من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فلما كان هذا أيضا
تعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا النص معلل أو هم ان هذا التعليل
أيضا موقوف على تعليل آخر وهم حرا (قوله وتفسيره بجوابه) حاصل الجواب انما مختاران بعض
التعليلات لا يتوقف على تعليل آخر بان يكون منصوبا أو مجمعا عليه (قوله ويرى يقال) قد يدفع
الدور باننا لا نسلم توقف كون النص معللا على استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة وغير مؤثرة بل المتوقف
عليه هو العلم بكون النص معللا ولا عكس فلا دور (قوله فثبتت ذلك دور) أي اثبات كون النص
معللا باستخراج العلة دور فالظاهر ان يقال فثبتت بذلك دور (قوله الى ما في المقدمات الخ) أي التي
أوردوها لاثبات التعليل في ربا الفضل (قوله ولان وجوب التعيين الخ) قد يجاب عنه بان النص انما يدل
على الجواز في الاشياء الستة متمثلة متعينة ولم يدل على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم تعيين
الدليلين لعدم قولنا بالمفهوم بل يثبت عدم الجواز فيها بالقياس بالفضل على النسبته وقد سبق منافي

فلما لم يجز تعين ان التعيين واجب قال (وليس في كلامهم ما يؤهم ان كل تعليل الخ) أقول فيه بحث لان
قول المصنف عندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة موهم لذلك بلاشك لان معناه
لا بد في تعليل النص مع ما قال الشافعي وهو وجوب دليل يميز الوصف عما عداه من الدليل على ان هذا
النص معلل في الجملة فلما كان هذا أيضا تعليل النص وقد قيل لا بد في تعليل النص من الدليل على ان هذا
النص معلل أو هم ان هذا التعليل أيضا موقوف على تعليل آخر وهم حرا قال (ويرى يقال ان استخراج
العلة الخ) أقول هذا رد للجواب المذكور ونفي جبهه ان استخراج العلة واعتبار تأثيرها موقوف على كون

لا احتمال أن يدخلها بكبيرة نكيتها بعد الايمان وأن يكون اسباب آخر بل لخص الابتلاء وان كان مطيعا وهذا وان لم يجز شرعا ولكن
يمكن أن يجوزه أبو لهب ولا ينبغي بعد هذا (قوله فلما لم يكن للعبد الخ) اعتراف بان العبد غير قادر في فعله وان غير صادر من تأثيره فيه وانما

(الثاني يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة في المضرب عندنا) فان الذهب والفضة خلقا ثمنا لهذا الوصف لا ينفصل عنهما الحلي وللرباع عنده وعارضا كالكيل للربا) فان الكيل ليس بال لازم حسب الجعنة

والشعر فانهما قد يساعان وزنا (وجلبا وخفيا على ما يأتي واعما) أي اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام في المتعاضة انه دم عرق تغبر وهذا اسم مع وصف عارض) الدم اسم جنس والانتعاب وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو كان علي أبيك دين) فاس النبي عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعدة كونها دينان وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة (وكقولنا في المدرانه مملوك تعلق عنقه بطلاق موت المولى فلا يباع كام الولد) فيه قياس عدم جواز بيع المدر على عدم جواز بيع أم الولد والعدة كونها مملوكين تعلق عنقه بطلاق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بطلاق موت المولى احترازا عن المدر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر (ومر كبا كالكيل والجنس وغسبر مر كبا

الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع ويمكن أن يجاب بأنه مبني على مذهب من لا يشترط ذلك على انه لا مناقشة في المثال ويكفي فيه الفرض والتقدير (قوله الثاني) اشارة الى نفي شرائط اعتبارها بعضهم في العلة وهي أن يكون وصفا لازما جلبيا منصوبا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعي حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والواجب ان المعبر به صلاحية المثل للانصاف به ولا بالخفي كرضا المتعاقدين في ثبوت حكم البيع وجوابه يأتي في فصل الاستحصان وهو ان الخفي قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا يغير المنصوص لما سيأتي مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والالكات العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة اننا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الغهول أو الحاجة الى النظر والمجهول غير المعالم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم يقم بشئ من الاجزاء لم يكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما يجوز واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لساير الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحيث ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع وينسلسل والجواب انه لا معنى لكون الوصف علة الاقضاء الشارع بثبوت الحكم عندها رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلة بوجهة الوحدة تحقيق ذلك الشرط كلام يندفع به أيضا هذا الاعتراض فليذكر (قال المصنف كالثمنية الخ) قيل عليه الزكاة تعلق بكونه مال التجارة لا بكونه ثمنان الدرهم اذا استعملت حليا يحفظ عنها هذا الوصف كالجعلت الساعة عسوفة وأجيب بأنه لا فرق بين قولنا هو ثمن وقولنا هو مال التجارة اذا التجارة تكون بالانتماء والثمنية تكون نصا بالاباستعمالها ثبت ان الثمنية التي بها صار الذهب والفضة نصا بصفة لازمة (قوله صلاحية المثل للانصاف به) وثلاث الصلاحية لا ينفصل وان انفصل الانصاف بالفعل وفيه بحث اذ يلزم ان يكون العلة لازما والكلام في التعليل بالعارض اللهم الا أن يقال العلة نفس الكيل باعتبار صلاحية المثل للانصاف به وفيه ما فيه (قوله ولا بالخفي) استدلال عليه بان الوصف المعال به معرف للحكم الشرعي الذي خفي فلا بد أن يكون جلبيا لان الخفي لا يعرف الخفي وأجيب بان الوصف وان كان خفيا في نفسه لكن قد يكون جلبيا بحسب أمر خارج كدلالة الصبيغ الظاهرة عليه كدلالة الايجاب والقبول على الرضا فيعوز التعليل به (قوله لان صفة الكل الخ) فيه بحث لانه منقوض بكل صفة المركب (قوله فظاهر) أي لم تكن العلة حيث نشأ المجموع من حيث هو المجموع (قوله والجواب انه لا معنى الخ) فيه منع بل معنى كون الوصف علة انما كلما وجد الوصف ينبغي أن يوجد الحكم وجعل النص معللا في الجملة كما علم فيما سبق فاذا ثبت كون النص معللا في الجملة باستخراج العلة كما يفهم من قوله فكما ثبت عليه الوصف الى آخره كان كون النص معللا في الجملة موقوفا على استخراج العلة فيه وردوجه انه هامة منه انه يستدل بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم دون العكس وأنت تخبر بان برد على تفسيره كلام المصنف لا على مراده فان استخراج العلة بمعنى الجزم بعليتها واعتبار مؤثره موقوف على كون النص معللا في الجملة موقوفا على الجزم بعليتها بل على تمييزها من بين الاوصاف في الجملة كما قال وعندنا لا بد مع ذلك من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة فالشرطيتان المذكورتان يجب ان تعكسا بان يقال كما ثبت كون النص معللا في الجملة ثبت تأثير الوصف وكما ثبت فأنثبه ثبت بعليته بمعنى الجزم بعليته فلا

وهذا ظاهر ومنصوص وغير منصوصه كما يأتي مسألة ولا يجوز التعليل بالعلة الفاصلة عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقنصرة على الذهب والفضة غير متعدية من

عنهما اذ غير الجبرين لم يخاق ثننا والخلق فيما اذا كانت العلة مستنبطة أما اذا كانت منصوصة فيجوز عليها اتفاقا (لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) - سواء كان معقول المعنى أولا

معنى كون العبد قدرا لا فعله مصدرها باختباره باعتبار ان القصد اختياري وما له الى تخصيص خلق العبد وابتدائه بالقصد على ما ذهب اليه ابن الهمام وليس هذا الجواب على طابق ما فصله في المقدمات الاربع فانه كان محصلا اثبات التأثير العبد في الامور التي ليست بوجوده ولا معدومة على العموم في الافعال والاطلاق في التأثير وان كان

٣٨١

مفيدة في الجواب مع وهنه
وركا كنه في الباب ولا
على مذاق ما مشى اليه
السلف الصالحون من
الحنفية وغيرهم وهوان
العبد مختار في أفعاله
وانها صادرة عنه باختباره
وواقعة بفعله وتأثيره
والذي هو من خواص
الواجب هو الخلق والايجاد
واقادة الوجود ولكن
فعل العبد وتأثيره هو
بعينه خلق الله تعالى
وايجادها لتقرر في مقفه
ان تقسيم الممكن في ذاته
وصفاته وأفعاله وسائر
جهاته انما هو بالواجب فان
كل حيثية من حيثياته
الفعلية وكل جهة من
جهاته الوجودية راجعة الى
الله تعالى وسائر اليه
سبحانه الا الى الله نصير
الامور وقد صرح الامام
ابو جعفر الطحاوي رحمه
الله في عقيدة أبي حنيفة
وأصحابه ان فعل العبد هو
خلق الله تعالى (قوله
جواب عن دليل

من الاعتبار بان التي ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعديل بحكم شرعي لانه امام تقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التصمك اذ ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب ان تأثير العلة الشرعية ليس بمعنى اليجاد والتصصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز ان يكون أحد الحكمين سالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل عليه أحدهما دون الآخر فلا يلزم التصمك فظهر بطلان الأدلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالأدلة السابقة صحة القياس وصحة التعديل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الجلي والخبى الى غير ذلك فيثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق بالحكم معناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المتضادة دم عرق منقجر لان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان الحكم في الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهوان النص اذا كان معقولاً فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشيء ولا يثبت بها سوى الحكم ولذا يعدى الى الفرع بان يقال ثبت في الاصل بالعلة وهي موجودة في الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدي لا يصلح ما تعاللا لجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علة أو لم يعمل فبعد التعديل لو أضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى عليه الوصف كونه باعنا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعدي به الى الفرع

الشارح ذلك الوصف كذا في دليل على علمته لانه معنى العلية (قوله من الاعتبار بان) واللازم فيما انفقتم على علمته أعني الوصف الواحد فيقال العرض بالعرض وهو محال عندكم (قوله ليس بمعنى اليجاد والتصصيل) قيل لاشان العلة الشرعية للتصصيل والايجاد فما هو منها علة الوجوب شيء فحصل وجودها وعلة له وهو الوجود فيما هو علة للحرمه فحصل لها وما هو علة للاباحة فلها وهذا القدر يكفي في وجوب المقارنة فالخلق في الجواب هو التسليم (قوله القائم بنفسه) لم يرد به معنى الجوهر والالم يستقم أيضا قوله مثل كون الخارج الخ بل أراد ان المعنى غير قائم باللفظ حتى يلزم من تبديل اللغات تبديله ضرورة تبديل الحمال تبديل المحل فيلزم ثبوت الحكم وبما ذكره فلهما الفرق بين جواز التعديل باسم الله وعدم جوازه باسم الحمره على ما مر لان التعديل هناك بتعديده اسم الحمره الى التبيد ثم ترتب الحرمه على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلا يجوزها بمعنى الاسم لتعديده الحكم الى الفرع لا الى مجرد الاسم فيكون تعديلا في الوصف حقيقة فبصح (قوله فثبت الحكم هو النص) فلم يبق للتعديل حكم الا التعدي به فاذا خلا عنها كان باطلا وبها ظهر ان التعديل والقياس بمنزلة المترادفين عندنا وأما عند الشافعي والقياس نوع منه (قوله وانما جاز التعدي به الخ) جواب عما يقال اذا كان المثبت للحكم هو النص دون العلة

الاشعري الخ) دليل آخره انما يدل على ان ما علم الله انه لا يقع بخلاف الاول فانه علم يتناول ما علم الله انه يقع (قوله والعلم تابع للمعلوم الخ) تمهيد وتوطئة لبيان ان تعلق علم الله تعالى بشيء لا يوجب كونه غير مقدور لان العلم تابع للمعلوم بمعنى ان المعلوم أصل في الموازنة ومناطق للمطابقة وليس المراد من هذا الكلام ان العلم لا يتعلق بالبعد الوقوع على ما توهم حتى يرد عليه ان علم الله تعالى أزلي والمعلوم حادث فبجواز الازال وقيل عليه لاحاجة اليه في الجواب بل يكفي فيه ان الوجود والامتناع بواسطة علم الله تعالى واختباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أولا يؤمن باختباره وقدرته فيعلم ان له اختبارة وقدرته في الاجمان وعدمه

لمنافى التعليل من نعيم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتاً للحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص في نفسه والى العلة في حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف في القياس (قوله وانما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة وانما جاز التعليل بغير المنصوصه لان الشارع لما أمر بالاعتبار المبني على التعليل مع ندره العلة المنصوصه كان ذلك اذ بالبيان لمية الاحكام لاجل القياس فبقي بيان اللبس بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) لقائل أن يقول ان أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها في اثبات الحكم بل هو ان يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمه الشارع في شرعيتها وان أريد بالمسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجل الجواز ان يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا يلزم العبء وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علماً أو عملاً والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمه من باب العلم فلا يعتبر في حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليست من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضا وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجوده في الوصف منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصه بنص ظني واعلم انه لا معنى للتراع في التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصه لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى

وانما يجب وز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنصرف في هذا أي في الاعتبار (وقائده ان يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

فكيف تعدى الحكم الى غير المنصوص (قوله وقيل حكم الاصل الخ) وهذا كتوقف أول الكلام على آخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة ليقعق الاشتراك بالنسبة الى نفسه كذا في الكشف (قوله لفائدة أخرى) قيل فائدة التعليل بما لا يتعدى أن يعلم اختصاص حكم النص بمجمله فلا يستقل المجتهد بالتعليل بعده التعدي وفيه نظر لان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى كما أشار اليه الشارع فيما سبق وقد يرد أيضاً بان هذا الاختصاص يحصل بترك التعليل اذ النص بصيغته اعتماد على ثبوت الحكم في المنصوص عليه فقط فالعمل لا يعم فاذا ترك التعليل يبقى مخصوصاً لفائدة في التعليل وقائل أن يقول لا نسلم ان ترك التعليل يدل على الاختصاص اذ النص ساكت لا يدل على نفي الحكم مما عدا المنصوص (قوله وقد يقال) أي في دليل عدم جواز التعليل بالعلة القاصرة وهذا القول لغرض الاسلام فيه بحيث لانه منقوض بغير الواحد الموافق للكتاب (قوله لا يوجب العلم) لانه لا يوجب الاغلبة الظن باختلاف العلم عندنا بمعنى القطع وور بما يقال في جواب هذا الاستدلال يجوز أن تكون فائدة التعليل أن يضاف حكم الاصل الى العلة من حيث هي باعته وهذا لا ينافي اضافته الى النص من حيث الثبوت وورد بان العلة عندنا معرفة والبعث بها شرط خارج وبان معرفة الباعث بلا غرض التعدي ليست بفائدة عليه فلا يجوز أن يجتهد بذلك (قوله ليست من الادلة الشرعية) لانه لا يثبت به حكم شرعي قيل عليه اذ لم يكن من الادلة الشرعية يكون التعليل بها عبثاً في الشرع وأما فادنه الظن بالحكمة فبعد تسليمها نقول فنور على الحكمة من باب العلم لا العمل والرأى لا يوجب علماً اتفاقاً والشرع لا يعتبر الظن الا لضرورة العمل ثم النقص بالقاصرة المنصوص عليها غير وارد لان ذلك انقصر افادة العلم بالحكمة وللشارع ذلك لا للمجتهد اذ ليس به على أن الظماً ينسب تحصل حصول الظن بالعلية في سسورة النص بالنص الوارد على انها علة بخلاف غير المنصوصه عليه وبؤيده ما ذكره الشيخ اكمل الدين من ان المستنبط ثابت بالرأى وفيه احتمال قوي لا محالة والاحتمال بنافي الظماً ينسب بخلاف

وكذا الحال في الاخبار وورد بان في هذا الجواب اعترافاً باعتبار تبعية العلم للمعلوم اذ لو كان الامر بالعكس بان يكون العلم سبباً مؤثراً وعلية موجبة لتوقوع وعده من مثلاً لا ييسق للعبد اختيار

فان قيل التعديّة موقوفة على التعليل فتوقفه عليها وورقلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل في الغير) أي التعليل لا يتوقف على التعديّة بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثير من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبي حنيفة رحمه الله فيها فوهمهم ان الحق ان يتفكروا أو لا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل أي حاصلة في غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الاجماع فيقتصر الحكم اما توقف التعليل على التعديّة أو على العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلامعنى له فأقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند أبي حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاحالة عند الشافعي رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصر على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن جنس الوصف أو نوعه في العلة أو لا لان نوع العلة أو جنسها لم يوجد في صورة أخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره ٣٨٣ أولم يعتبره وعند الشافعي رحمه الله

لما كان مجرد الاحالة كما في حصول الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصر على مورد النص أو الاجماع بمنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافاً لهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف أفاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عند غيره والخلاف انه اذا وجد في مورد النص وسفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجهدان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانما مجرد وهم

المجهد بعلية الوصف القاصر وزج عنده ذلك بامارة معتبرة في استنباط العلة لم يصح نفي الظن ذهاباً الى انه مجرد وهم على زعم المصنف وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع في ان العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعديّة العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لا امتناع الدور واللازم منتف لا اتفاق على توقف التعديّة على ثبوت العلية الموقوفة على صحتها وتقرير الجواب ان الموقوف على التعليل هو التعديّة بمعنى اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع والتعليل موقوف على التعديّة بمعنى العلم بوجود الوصف في غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بان دور معينة لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الامتدعية لان كونها امتدعية يثبت أولاً ثم يكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لان اقتصار الوصف على مورد النص في صورة أخرى واعتبار الشارع اياه في جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعاً من علية وصف آخر) قبل عليه لارتباطه في العلة فيجوز أن يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة

المنصوص عليها فان الشارع عالم بكون ذلك حكمه يقين (قوله لم يصح نفي الظن) قبل غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى معتبرة شرعاً وغلبة الظن بعلية الوصف القاصر لم تعتبر شرطاً صارت رهما في حكم الشرع في عدم الاعتبار وان كانت غلبة الظن راجحة بالنسبة الى زعم ذلك المجهد فلم يعارضها اذ غير المعتبر شرعاً لا يعارض المعتبر (قوله وتقرير الجواب ان الموقوف الخ) ويمكن أن يجاب أيضاً بان الموقوف على التعليل نفس التعديّة والذي يتوقف عليه التعليل صلوح التعديّة لانفسها فلا دور حينئذ أيضاً (قوله هذه المسئلة مبنية الخ) فيه بحث لان بناء المسئلة على اشتراط التأثير عندنا لا عند منقوض بالقاصرة المنصوصة حيث قلنا بها ولا تأثير على مقتضى ما ذكره اللهم الا أن يقال التأثير انما شرط للاستنباط فلا يرد المنصوصة (قال المصنف وغيره الخلاف) فيه بحث لان القاصر والمتعدى اذا اجتمعا وتعارضوا المتعدى راجح اجماعاً كما اشار اليه الشارح أيضاً في سابق فالحلافى بلاغرة (قوله قبل عليه الخ) دور قال المصنف لا يجوز التعليل بعلّة اختلفت في وجودها الخ) أقول اعلم ان من شروط صحة القياس ان

لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كان توهم ان لخصوصية الاصل تأثيران الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذلكها هنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليه ويكون مانعاً من عليه وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثنية للزكاة في المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الخي فان قيل تعديته الى الخي لا يدل على كونه وصفاً مؤثراً وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثنية علة للزكاة في المضروب هو ان كون الذهب والقضة خلقاً متخمين دليل على انها غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتأثير المال النامي في وجوب الزكاة عرف شرعاً فعنى كون الثنية علة للزكاة ان الثنية من جزئيات كون المال نامياً فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكاة فالعلة في الحقيقة النامية لا الثنية مسئلة ولا يجوز التعليل بعلّة اختلفت في وجودها في الفرع أو في الاصل كقوله في الاصح انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعنى اذا

ملكه كابن العم فإنه ان أراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم (وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ان تزوجت زينب فكذلك اتعلق فلا يصح سلا نكاح كالقول زينب التي تزوجها

طال في لا تمنع وجود التعليق في الاصل أو ثبت الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب أي مكاتب قتل وله مال يبي بدل الكتابة وله وارث غير سيده (فنقول العلة في الاصل جهالة المسئوق لا كونه عبداً ^ب مسألة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا أدى بعض البديل فنقول أداء بعض البديل عوض مانع الثالث تعرف العلة بامور اولها النص اما صرحا كقوله تعالى كيدا يكون دولة) يقال مسارانى ودولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا مرة لذلك (وقوله تعالى لولك الشمس وقوله تعالى فسما رحمة من الله وغيرهما من ألفاظ التعليل أو ايمان بان يرتب الحكم على الوصف بانقائه في أي ما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه

وأخرى تعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة (قوله وان أراد اعتاقه) يعني ان أراد انه يصبر ملكه ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدي واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف في الفرع أعني الاخر بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلاف أي لا يجوز التعليل بعله اختلف في عليهما مع الاجماع على ثبوت الحكم في الاصل كالإختلاف في ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبداً أو الجهل بأن مسئوق استيقا القصاص هو السيد أم غيره من الورثة بناء على عدم العلم بأنه هل يبي بدل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البديل) عوض والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذا أداء بعض البديل لا يوجد في الفرع وهو المكاتب الذي لم يؤد شيئاً فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعله مع وصف يقع به الفرق فالباقي قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هي باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال (قوله الثالث) لاشد ان كون الوصف للجماع علة حكم محبري غير ضروري فلا بد في اثباته من دليل وله مسائل

أجيب بأن الحكم المعدى ان ثبت بدون العلة القاصرة لم يزم عدم توقف المعلول على العلة فلا يكون علة وقد ثبت بالنص انه علة وان ثبت بان العلة الشرعية امارات ولذا يجوز تراخي الحكم عنها كما يصح في بحث الاحكام فيلزم عدم التوقف سيما اذا جوز تعدد العال (قال المصنف كقوله في الاخر) توضيحه ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان بينه ما قرابة ولا دام لا وعند الشافعي انما يعتق اذا كان بينهما ما قرابة ولا دام فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع أما عندنا فلعدم المحرمية وأما عندنا فلعدم قرابة الولادة ويثبت في الوالد بن والمولود بن اتفاقا لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاشوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده عدم قرابة الولادة فان شافعي رحمه الله يقيس الاخر على ابن العم في عدم العتق بنفس الملاك يجامع ان ابن العم يصح التكفير باعتاقه فنقول هذا تعليل بوصف مختلف فيه فلا يصح لانه ان أراد بالجامع الذي اعتبر عتقه كما ملكه لم يفد لان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم فانه يصبر ملكه كما تقع الكفارة باعتاق قصوي بخلاف الاخر وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا يوجد في الفرع عندنا لانه يعتق بمجرد الملك (قال المصنف كقوله ان تزوجت الخ) توضيحه ان تعلق الطلاق والعتاق بالملك يصح عندنا خلافاً لشافعي فاذا

لا يعمل بوصف مختلف فيه وهو قسمان أحدهما يمنع فيه الخصم نارة عليه الاصل وأخرى حكم الاصل وثانيهما يمنع فيه نارة العلة في الفرع وأخرى في الاصل وأورد المصنف للدول مثالين ذكر الاول بقوله في الاخر انه يخص الخ وتوضيحه موقوف على معرفة خلاف بيننا وبين الشافعي وهو في موضع عين الاول ان الشخص اذا ملك ذارحم محرم منه عتق عليه عندنا سواء كان القرابة قرابة ولاد أو لا وعندنا تخصيص هذا الحكم بقرابة الولاد فلا يثبت الحكم في بني الاعمام ومن في معناهم بالاجماع لعدم الولاد والمحرمية ويثبت في الوالد بن والمولود بن لوجود المعنيين ويثبت في الاخوة والاشوات ومن في معناهم عندنا لوجود القرابة المحرمية ولا يثبت عنده لعمارة الثاني انه اذا اشترى قريبه الذي يعتق عليه مثل الاب والابن نارياً عن الكفارة يصح ويخرج به عن عهد الكفارة عندنا وعده لا كما عرفت في موضعه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشافعي رحمه الله اذا علم في ان الاخر لا يعتق على أخيه بالملك بانه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق بالملك كابن العم كان هذا تعليل بوصف مختلف فيه اختلفا فاننا نأقول ان أراد عتقه اذا

طبياً فإنه يحشر يوم القيامة ملياً والحق ان هذا صريح لان القاء في مثل هذه الصورة للتعليق فصار كاللام فعناء لانه يحشر (وكذا في لفظ الراوي بخور في ما عرفت فجمع أو ترتب الحكم على المشتق نحو صحبة

أصلا ولتأني هذا الباب كلام آخر وأوردناه في تصانيفنا (قوله أي عن أن الخ) فسره بهذا لأن الامكان الذاتي غير كافي في كونه مقدورا
للعبد وفقه هذا الدليل للشعري بان أبا جهل مكلف بالإيمان وهو تصديق

صححة ومسالكتهم صحته فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك العجيبة ثلاثة النص
والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما بما وهو أن يلزم من مدلول اللفظ الصريح
مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل لعلة كذا أو لا جمل كذا أو كى يكون كذا ومنها ما أورد فيه حرف

قال ان تزوجت زينا فهي طالق يقع الطلاق عند التزوج عندنا وعندنا لا يقع قياسا على عدم وقوعه
في قوله زينا التي تزوجها طالق بجماع وجود التعليق فيهما ونحن نمنع تحقق التعليق في الاصل فان صح
ما قلنا بطل التعليق لعدم الجماع ولا يمنع حكم الاصل وهو عدم وقوع الطلاق فيه لان قولنا بعدم وقوعه
فيه كان مبنيا على انه تخيير لا تعليق فلو كان تعليقا قلنا بالوقوع (قوله أو الجمل بان مستحق القصاص
الخ) اعترض عليه الاجمعي في حواشي العضدان جهالة المستحق ليس علة متعديبة كما اذا قتل الاصل
فرعه ولا فاصرة لعدم صحته عندكم فهي فاصلة القاتل والجواب ان عدم التعدي الى سورة
لا يلزم عدمه أصلا فلجهالة المستحق سور عديدة مذكورة في الفروع واعترض أيضا بان الشبهة في
نفس القصاص الناشئة من اختلاف العلماء لا تدرى القصاص فلان لا تدرى الشبهة في مستحقه بالاولى
والجواب ان جهالة المستحق مانعة للدعوى فيمنع الاثبات بخلاف الشبهة في نفس القصاص لا اختلاف
العلماء فيه (قوله بناء على عدم العلم بانه هل يبيد الكتاب) فيه بحث وهو انه غير ملائم لعبارة المصنف
حيث قال وله مال يبيد كتابه وانما بالانتماء لو كانت عبارته وله مال ولم يعلم انه يبيد الخ فالظاهر ان
يقال بناء على انه هل يطل الكتابة بغوت الحمل أم لا (قوله علم خبري غير ضروري) فيسب ذلك لان
الانثائي لا ينصورا ثباته والضروري يستغنى عن اثباته بدليل فان قيل أليست الاحكام الشرعية
ثبتت بالدليل مع ان ثباتها طاب قلنا مثبت بالدليل هو ان فعل كذا قد تعلق به خطاب كذا وهذا خبري
(قوله والمسالك العجيبة ثلاثة) قال جسد المحقق في حواشي فصول البدائع قال المؤلفون المسالك
العجيبة عند الحنفية ثلاثة النص والاجماع والمناسبة والفاصلة كالطرد وغيرها أما السبر والتقسيم
فلم يذكره مشايخنا لاني العجيبة ولا الفاصلة ولما رأيتهم يستعملونه كثيرا ذكرته في الصحيح وثبت وجه
تركهم اياه وذلك انه بعض مقدمات اثبات العلية ولا يتم به صحة التعليل لان المناسبة شرطها فلا بد من
بيان مناسبة المسبوق بعد الابطال وبذلك يعود الى المناسبة كذا قالوا وفيه بحث لان مجرد المناسبة أيضا
لا يكفي مسلكا في تمام صحة التعليل عندنا حتى يبين تأثير المناسبة بالوجه المعهود ومع انهم ذكروه فلما
ذكروه باعتبار انضمام بيان التأثير مسلكا صحها ينبغي أن يذكر هذا أيضا وأقول وجه عدم ذكره
السبر والتقسيم على ما نقله رجوعه الى المناسبة لاحتياجه الى انضمام شيء فما ذكره انما يرد لورجوع هذا
مسلك المناسبة بعدم فهم ما يحتاج اليه الى أحد المسلكين الاخرين فتأمل (قوله والاجماع) قد
ينوهم ان الاجماع على العلة بمنزلة الاجماع على الفرع فلا يتصور فيه اختلاف واثبات بالقياس وليس
كذلك اذ يتصور الاختلاف في مثله بان يكون الاجماع ظنيا كالاثبات بالاحاد والسكوتى أو بان يكون
ثبوت الوصف في الاصل أو في الفرع ظنيا أو مدعى الحسم معارض في الفرع مثاله الصغر في ولاية المال
فانه علة لها بالاجماع ثم يقاس عليه التسكاح (قوله فالصريح مراتب) لا يبعد أن يكون بين آحاد كل مرتبة

في جميع ما علم بحبسه به
ومن جملة ذلك انه لا يؤمن
فقد كلف بان يصدقني
أن لا يصدقني وهو محال
فيلزم وقوع التكليف
بالممتنع بالذات فضلا عما
لا يطاق مناقض لما سبق
من المصنف من ان
التكليف بالممتنع لذاته
غير واقع اتفاقا منا ومنه
ثم الجواب عنه بان
تكليفه بجميع ما أنزل
الله انما كان قبل الاخبار
بانه لا يؤمن وبعده هو
مكلف بمعاذ التصديق
بانه لا يصدقني فسطوة
لان الايمان لا يختلف
باختلاف الاشخاص
والايمان لا يحقيقة
واحسدة بل الجواب ان
الايمان تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم في
جميع ما جاء به من عند
الله تعالى وهو أمر
لا يخص فيكفي فيه
الاجمال لكن لو دعي
داع الى الالتفات الى
التفاصيل وجب في الجمع
اعطا حكمه وايضا حظه
من التصديق فيجوز أن
يكون محبته عليه الصلاة
والسلام بعدم تصديق
أبي جهل غير معلوم له
(قوله وعندنا الخ)

ملكه لم يقدل ان هذا الوصف غير موجود في الاصل وهو ابن العم وانه يصير ملكا ثم يقع عن الكفارة باعثنان
قصدي بخلاف الاخر وان أراد اعتاقه بعدما ملكه يوجد في الفرع وهو الاخر لانه يعتق بمجرد الملك وذكروا

نقض لدليل الشعري بانه يلزم عليه أن يكون جميع التكليفات تكليفات لا يطاق لانه
لا مدخل لقدرة العبد في أفعاله أصلا (قوله على ان الاصل واجب على الخ) أي الاصل للعبد عليه سبحانه اذ لا نزاع بيننا وبينهم في وجوب

العلوم ان افعاله تعالى
يترتب عليها الحكم على
سبيل لزوم عقلا بمعنى
عدم جواز الانفكاك
تفضيلا لوجوه ويا وقال
ابو المعين في نبصرة الادلة
ان ارسال الرسل عند
احكامنا في حيز الواجبات
لا بمعنى انه وجب على الله
تعالى بما يجاب احسد
او بما يجابه على نفسه بل
بمعنى انه من مقتضيات
الحكمة متحقق الوجود
ويستحيل ان لا يوجد
ما كان وجوده من
مقتضيات الحكمة والى

ظاهري التعليل مثل لكذا او بكذا وان كان كذا فان هذه الحروف قد تجي . تغير العلية كلام العاقبة
وباء المصاحبة وان المستعملة في مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء في كلام الشارع اما في
الوصف مثل زملوهم بكلوهم ودمانهم فانهم يحشرون واوراجهم تشخب دما واما في الحكم نحو والسارق
والسارقة فاقطعوا ايديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم في التعقل متأخر في الخارج
فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على
العية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء لفظ الراوي مثل سها فسجدوزني ما عز فرجهم وهذا دون
ما قبله لاحتمال الغلط الا انه لا يبنى الظهور واما الابعاء فهو ان يقرب بالحكم المولم يكن هو وانظيره للتعليل
لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما في قصة الاعرابي فان غرضه من ذكر الواقعة بيان
حكمها وذكروا الحكم جوابا له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن
وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا في الجواب كانه قال راقعت فكفرو وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق
الآن الفاء ليست محققة لبيكون صريحا بل مقدرة فيكون ايعاء مع احتمال عدم تصد الجواب كما يقول
العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني ماء وكذب الخنعمية فانها سألت النبي عليه السلام عن دين
الله تعالى فذكر تطهيره وهو دين الآدمي فنبهه على كونه علة للنفع والالزم العبث والابعاء ايضا مراتب كذا
كروا ابن الحاجب وفيه نص صريح بان مثل قوله عليه السلام فانه يحشر ملييائين قيل التصريح على ما ذكره
لمصنف دون الابعاء على ما وقع في الحصول واما كلمة ان بدون الفاء مثل انهم من الطوافين فالمدكور في

هذا القول ذهب جميع
من يقول بالحسن والقبح
العقليين و ابو العباس
القلانسي من اصحاب
الحديث هذا كلامه
وقال ابو البركات في عمدة
العقائد هو في حيز
الامكنات بل في حيز
الواجبات هذا ولاشك ان
الوجوب بالاختيار
لا ينافي الاختيار وهذا هو
المذهب المقرر عند
الحنفية شكر الله
مساعيهم وبالجملة ان
الاصح يجب عنه سبحانه
بعلمه وارادته وقدرته
وجوده وكرمه ويكون في
فعله منعما متفضلا
ومجسلا لا يؤذي احق عليه

تفاوت كما بين المراتب (قوله مثل لكذا) قيل اللام ليست صريحة في العلية بدليل دخولها على العلة كما
يقال ثبت لعلة كذا فلو كانت صريحة فيها لزم التكرار ووجب بان أهل اللغة صرحوا بذلك وقولهم صريحة
وفي مثل لعلة مجاز والاشكال مورد في الباء ايضا والجواب الجواب ثم كلام الآدمي ان المقرون باللام
والباء في المرتبة الثانية ان المشددة المكسورة في المنتهى ان المنخفضة المفتوحة وجعلها الشارح المنخفضة
المكسورة أهني ان الشرطية لان كون ان المشددة المكسورة مفيدة للعية بما نرضيه الا كثر
حتى قال الشريف في آخر الفن الاول من شرح المفتاح ان ان لادلالة لها على السببية الا عند قوم من
الاصوليين يقال اشبه عليهم المكسورة الدالة على التحقيق بالمفتوحة المقدر باللام الدالة على التعليل
وان كان مخالفا لما سبقه الشارح من الشيخ عبد القاهر والدال على العلية في المنخفضة المفتوحة هي اللام
المدكورة والمحدوفة (قوله في مجرد الشرط) أي من غير سببية (قوله والاستصحاب) أي ثبوت أمر
على تقدير أمر بطريق الاتفاق (قوله والحكمة فيه) أي في دخول الفاء تارة في الوصف وتارة في الحكم
(قوله ودلالته على العلية استدلالية) يعني ان الفاء بحسب الوضع انما تدل على الترتيب ودلالته على
العية انما يتفاد بطريق النظر والاستدلال من الكلام على ان هذا الترتيب حكم على الباعث
المتقدم عليه لا عقلا أو ترتيب الباعث على حكمه الذي يتقدمه في الوجود فن جهة كونها للترتيب بالوضع
جعل من أقسام ما يدل بوضعه ومن جهة احتياج ثبوت العلية الى النظر جعل استدلالية لا وضعية
صرفة (قوله كافي قصد الاعرابي) مثال كون العين للتعليل (قوله وكذب الخنعمية) مثال
كون النظر للتعليل (قوله وفيه نص صريح) أي في هذا البيان (قوله دون الابعاء) فان العلة تفهم

الثاني بقوله وكفوله ان تزوجت زينا فبالح وتوضيحه ابعاض موقوف على معرفة خلاف يشناو بين الشافعي
سبق في بحث مفهوم الخافضة وهوان تعليق الطلاق والعتاق بالمال صحيح عندنا خلافا له اذا عرفت هذا

العبد مجيب لو لم يفعله لكان ظاهرا كاذبا كاذب اليه المعتزلة فيما أوجبوه على الله تعالى
عما بقوله الظالمون (قوله لانه قد ينفلخ) قيل عليه هذا مصادرة على المطلوب ادليس المدعى الا ان المحتاج الى القدرة هو وجوب

أكثر

أكرم العالم أو يقع جوابا فمؤاقت امرأتى في نهار رمضان فقال اعنق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن عليه لم يفسد نحو انها من الطوافين
 والحق ان هذا صريح) اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسي ان النفس
 لامارة بالسوء وانما نره كسيرة فاما ان تكون ان في مثل هذا الكلام لتعليل أو يكون تقديره لان والحذف غير الابعاء (ونحو آرايت
 لو كان على أيسند بن الحديث أو يفرق في الحكم بين الشيبين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهما وللراجل سهم) فانه
 فرق في هذا الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها فقوله مع ذكرهما اما ان يرجع الضمير الى الحكمين
 باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيبين في الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما أو يرجع الضمير الى

الشيبين (أو فذكر
 أحدهما) أي أحد
 الحكمين أو أحد الشيبين
 (نحو والقاتل لا يرث)
 فإن تخصص يصح القائل
 بالمنع من الارث مع
 سابقة الارث بشعر بان
 علة المنع القتل (أو يفرق
 بينهما بطريق الاستثناء
 نحو الا ان يعفون) قال
 الله تعالى وان طلقتموهن
 من قبل ان يغسوهن وقد
 فرضتم لهن فريضة
 فنصف ما فرضتم الا ان
 يعفون فالفقو يكون علة
 لسقوط المفروض (أو
 بطريق الغاية نحو حتى
 يطهرون أو بطريق الشرط

أكثر الكتب انهم من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبدالقاهر انها في مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغني
 عنها ها وجعلها بعضهم من قبيل الابعاء نظرا الى انها الموضع للتعليل وانما وضعت في هذه المواقع لتقوية
 الجملة التي يطلبها المخاطب ويردد فيها أو يسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ابعاء لا صريح وبالجملة كلمة ان
 مع الفاء أو بدونها قد تورد في أمثلة الصريح وقد تورد في أمثلة الابعاء ويعتذر عنه بأنه صريح باعتبار ان والفاء
 وابعاء باعتبار ترتيب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف في تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام
 فيبطل لانه ابعاء يكون في أن بالفتح (قوله واعلم أن في هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغي أن يقدم
 المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمثل الابعاء لا يدعون أنه يدل على العلية قطعا حتى يكون
 احتمال أن تكون العلة شيئا آخر قادحا في كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد
 والغاية والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكنها القياس بخلاف اتفاقا
 في المنصوصة أي التي يدل عليها النص صريحا أو ابعاء مثل أقم الصلاة لعلو الشمس والشارق والشارقة
 فاقطعوا أيديهم ما وقاتل لا يرث ولل فارس سهما فنقصوهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء
 أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله ونالها المناسبة) وهي كون الوصف بحيث يكون ترتيب الحكم عليه
 متضا من الجلب نفع أو دفع ضرر معتبر في الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب
 الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم في بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها

من الفاء الا من الاقران (قوله فيبعد) قد يتسكف في الجواب بان هذا انما يرد اذا كان مراد المصنف
 حذف اللام من ان بالكسر وليس كذلك بل مراده حذف لان ووضع ان مقامه (قوله لانه كان ينبغي
 أن يقدم المنع) والمصنف عكس حيث قدم التسليم بقوله ان سلم العلية ثم ذكر المنع بقوله وأبضا النص
 (قوله بل يدعون فيه الظن الخ) فيل اغما يستقيم الادعاء المذكور لو اخصن دفع الاستبعاد يكون
 ماورد به الابعاء علة وليس كذلك لجواز دفعه بما اشتمل عليه الابعاء فلا يتعين للعلة ظنا أيضا وحديث

نحو من لا يمثل فان اختلف الجنسان فيبعوا كيف شئتم) فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع (واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية)
 انما قال ان سلم العلية لان العلية في بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتى لانه وان نسب الحكم الى الواقعة لكن يمكن أن
 تكون العلة شيئا يشمل عليه الواقعة كهتد حرمة الصوم مثلا (لكن بعض تلك العلة لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والشارقة لان
 السرفقة ان كانت علة فكلاما وجدت يثبت الحكم القطعي نصا لا قياسا وكذا في زنا ما عزو ونحوه فاستخرجه وأبضا النص يدل على ترتيب الحكم
 على تلك القضية في واقعت امرأتى ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن أن يكون هتد حرمة الصوم وأبضا الغاية والاستثناء لا يدلان
 على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغرة علة لثبوت الولاية عليه في المال ونالها المناسبة وشرطها الملازمة وهي أن تكون
 على وفق العلة الشرعية وأظن ان المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكتفى بالجنس البعيد ههنا بعد أن
 يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا امر سهل لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كلما كان الجنس
 أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك يتعلق بقوله ويكتفى بالجنس البعيد ههنا

الاداء لانفس الوجوب قال السيد الشريف كون وجوب الاداء مشروطا بالقدرة بناء على ان نفس الوجوب مستلزم لوجوب الاداء
 فتح ذلك وبينه بان نفس الوجوب بنفسه عنه وجوب الاداء الذي هو

التكليف فلا يكون نفس الوجوب تكليفا ولا مستلزما له فلا يكون مشروطا بالقدرة (قوله شرط لاداء كل الخ) أي لوجوبه (قوله فاما مكان
 القدرة) لاحاجه في استخراج هذه الخلافة الى التزام القدرة المتوهمه والحق انها غير كافية لصفة التكليف ولكن العلماء استحسنوا
 الدنيا بالوجوب في هذه المسئلة احتياطاً لان اثبات شيء ليس عليه أولى من ان يتروك ما عليه ولهذا لم يكن عاصياً بتروك الشرع في الجزئ
 الاخير انما فاذا كره السيد الشريفي ولم يعتبرها في الحج ولا زادورا حلة وفي صوم الشيخ الفاني وعلى الركون والسجود في المقعد وزوال
 العمى مع كونها أقرب من امتداد الوقت ولم يؤثر فيها طر بقة الاحتياط للحرج وقيل لتعذر القضاء في هذه الصولان الغرض من
 اعتبار امكان القدرة وجوب القضاء وهو متعذر لان جميع سني العمر بعد الوجوب وقت الاداء والشيخ الفاني ان قدر على القضاء بعد
 الاضرار والقدية لم يكن فانيا هذا خلاف وكذا المقعد والاعمى اذا صار قادراً بصبر حتى وجب عليه الجمعة لم يجب عليه قضاء ما صلى سابقاً
 (قوله كافي مسئلة الحلف الخ) هذا من ردا الخلافة الى الخلافة فان زفر رجحه الله لا يسلم ذلك أيضاً بل يشترط امكان البرادة كما شرطوا
 امكانه عقلاً والتفصيل ان ابا حنيفة ومحمد ارجهما الله شرطاً في الانعقاد امكان البرو كونه متصور الوجود عقلاً وزفر رجحه الله مع ذلك
 شرط امكانه عادة خلافاً لابي يوسف ٣٨٨ رجحه الله فانه لا يشترط أصلاً اعادة ولا عقلاً فقبها حلف والله ليقطن زبدا

والله المصنف رحمه الله في تحقيق هذا المقام تعليقاً أو رد فيه غاية ما أدى اليه نظره فنحن نوردده ونزبد عليه
 نبدأ من كلام القوم نطلع على اختلاف كتابهم في هذا المقام عسى أن نفوز في انائه بالمرام فالمدكور في
 كلام نفا الاسلام ومن تبعه ان جهور العلماء على ان الوصف لا يصير عبداً بمجرد الاطراء بل لا بد لذلك من
 معنى يعقل بأن يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بمنزلة الشاهد لا بد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل
 والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذلك لا بد لجعل الوصف
 علة من صلاحه للحكم بوجود الملاعة ومن عدالته بوجود التأثير والتعديل لا يقبل ما لم يقم الدليل على
 كون الوصف ملاعماً بعد الملاعة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا ونحوه عند اصحاب
 الشافعي رحمه الله الملاعة شرط لجواز العمل بالعدل والتأثير والاختال شرط لوجوب العمل دون الجواز
 المساواة في غير المنع (قوله تعليقاً أو رد فيه) المراد من التعليق ما كتبه المصنف على الكتاب من
 الحواشي نقل انه أكثر من التوضيح لكنه لم يشتهر في بلادنا (قوله من صلاحه للحكم بوجود الملاعة)
 جعل التأثير كالمعدل والملاعة كاهلية الشهادة والاقترب ان الملاعة كلفظ الشهادة لا كاهليتها من
 الحرية والتكليف ونحوهما لانه صلاح الشهود الذي بمنزلة ما فيها من عدم اختصاص النصوص
 وعدم العدول بها عن القياس (قوله ونحوه عند الشافعي) أي موقفاً على القلب وقد اعتبر
 فاعلم انه اذا قال ان تزوجت زينة فليس صحيحاً فلا يصح بالانكاح كالقول زينة التي تزوجها طالق
 كان قياساً فاسداً لان العلة وهي كونه تعليقا مفقودة في الاصل فان قوله زينة التي تزوجها تنجيز

عالم بما عرفت ويبحث عند
 الائمة الثلاثة خلافاً لفر
 لا مكانه عقلاً وامتناعه
 عادة وغیر عالم بعونه
 لا يبحث خلافاً لابي يوسف
 رجحه الله وان كان القتل
 ممنوعاً في هذه الصورة
 عادة وعقلاً فانه لا يشترط
 الامكان وذلك لان
 انعقاد العمى في هذه
 الصورة على ازالة الحياة
 السابقة على الموت
 وقد زالت بالموت فلا
 يتصور اعادة بخلاف
 الصورة الاولى فان
 انعقادها على الحياة التي
 يخلفها الله فيه بعد ذلك

وهو ممكن البتة والمسئلة شهدت بان الائمة العظام متفقون على القول بامتناع اعادة المعدوم
 بعينه وان عاندا خلاف أهل الكلام وجادلوا فيه بالباطل ولا اعتداد بهم وجمهورهم احضه عند ربهم (قوله اذ لو كانت سابقة زماناً
 الخ) ولو وجدت بعد الفعل لم يكن مقدروراً بمعنى ما يصح ان يتعلق به القدرة ويصح صدور تأثيرها على مذهب اليه الاشاعرة والحق
 ان القدرة ليست صفة مؤثرة وانما هي صفة مصححة للصدر عن المحل ولو سلم فان فعل بعد الوجود مقدر بمعنى الصادر بالقدرة
 والفعل قادر عليه مصدره (قوله يناقض الخ) لان الزاد والواحدة ليست عبارة عن سلامة الاسباب والآلات بل هما من قبيل
 الاسباب اذ لا يتم البيت سبباً للحج الا بهما (قوله ما يجب اليسر على الاداء) ووجه بان على النظر فيه بمعنى في كافي قوله تعالى ودخل المدينة
 على حين غفلة من أهلها وقوله ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان أي في ملكه على ما صرح به في معنى التيب وغيره لان اليسر والعسر انما
 يكونان على العبد قال الله تعالى عسير على الكافرين غير يسير وقيل والاظهار ان يقال يسر لاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان بالقدرة
 الممكنة كرامة من الله تعالى ومنه مرة أخرى (قوله نوع نظر) اجيب عنه بالتزام الفوات في صورة الهلاك فانه لا محذور فيه لانه ما فوت
 على أحد ملكاً ولا يدابل المال حقه ملكاً ولا يدابل الحق الفقير في أن يعين للمال في البسه ولصاحب المال الخبير في اختيار ما شاء من
 المال والزيادة من الأمور المطلقة لا تستلزم الفور فلا يثبت بالتأخير وبان معنى انقلاب اليسر الى العسر ان وجه بطريق ايجاب

التقليد من الكثير بسرا وسهولة فلما أوجبنا على تقدير الملاك لوجب بطريق الغرامة والتضمة من فيصير عسر وليس المراد ان نفس البسر بصير عسرا فانه محال عقلا فليتامل انه المبسر لكل عسير (قوله فعلى ٣٨٩ التراخي الخ) ليس مراد الحنفية

من التراخي ان موجب الامر الاتيان مترابعا عن الوقت الذي ورد فيه الامر حتى يلزم عليهم ان لا يتحقق امر التراخي ولو بقرينة اذ لم يأت أمر قط بوجوب التأخير عن ذلك الوقت وان يتحقق الواسطة بين الفسور والتراخي بل مرادهم انما هو ما ذكره المصنف وهو موجب الفطر وقضية البرهان (قوله قسم آخر مشكل الخ) ليس المراد من اشكاه عدم العلم بحاله بل المراد فضله من وجه لعدم استغراق افعاله اوقاته دون وجه لانه لا يبع فيه الاحج واحسد والمراد من المساواة مساواته من كل وجه من الفضل فضله ومن كل وجه فلا وجه لاعتبار العلم في التقسيم بان يقال اما ان يتضيق الوقت أولا والثاني اما ان يعلم فضله كالصلاة واما ان يعلم مساواته فانه ليس بشئ (قوله نظير للمؤدى) لاحاطته به وفضله عليه وشرط اللدا، لتوقفه عليه مع عدم دخوله فيه ونا، يره في وجوده وليس

حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفسذ ولم ينسخ ومعنى الملازمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائباً عنه كإضافة ثبوت الفرق في اسلام أحد الزوجين الى ابا. الاخر عن الاسلام لانه يناسبه الى الوصف الاسلام لانه نائب عنه لان الاسلام عرف عاصم للمحقوق لا قاطعها وهذا معنى قولهم الملازمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعاونون بالوصف الملازمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملازمة هو المناسبة وانها تقابل الطردأعنى وجود الحكم عند وجود الوصف من غير اشتراط ملازمة أو تأثير أو وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية ان المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً أو هو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة

الشافعية بعد الاخالة أمراً آخروها والعرض على الاصول بان يقاس بقوانين الشرع ولم يذكره الشارح ههنا لان العرض على الاصل بعد الاخالة بطريق الاحتياط ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة لا بطريق الوجوب على انه سبذ كره فيما بعد واعلم ان الاكتفاء بالاخالة بعد الملازمة كاذب اليه الشافعية ليس كما ينبغي لان الخيال ظن مجرد والظن لا يغني عن الحق شيئاً فان قيل الظن معتبر في العمل شرعاً كالقياس وخبر الواحد أوجب بان المعتبر ظن قام الدليل القطعي على اعتباره لا مطلقه ولم يوجد ههنا ذلك لان الخيال أمر باطن لا يمكن الوقوف عليه بغيره فلا يصح دليله لما كالتصريح لما كان أمراً باطلاً لا يكون حجة على الغير ولا دعوى لا تنفذ عن المعارضة فان كل خصم يمتحج بمنزله ويقول وقع في قلبي خيال انه فاسد أو خيال انه علة صحيحة وحينئذ لا يكون حجة لان حجج الشرع لا تختمل المعارضة كما لا تختمل المناقضة لكونها من امارات العجز (قوله ان معنى الملازمة هو المناسبة) المصنف خالفهم في ذلك حيث ذهب الى ان الملازمة شرط المناسبة لانفسها وفي ان اعتبار الشرع جنس الوصف في جنس الحكم هو معنى العدالة وهي التأثير حيث ذهب الى انه معنى الملازمة كما خالف الشافعية في ان الملازمة هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل رتب الحكم على وفقه ومع ذلك يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم وذهب الى ان رتب الحكم على وفق العال هو اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وفي ان المراد بالجنس هو الجنس مطلقاً حيث شرط فيه ان يكون أخص من كونه متضمناً للمصلحة اعتبرها الشارع بنى ههنا بحث وهو وان كلام المصنف ههنا يخالف لما ذكره فيما سبق من قوله ويمكن ان يجاب عن هذا بان المشرط في العلة الخ وذلك لانه ذكر ههنا ان الملازمة اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم وان اوجد الملازمة صح العمل ولا يجب بل يجب بالتأثير والمفهوم منه ان الملازمة أعم من التأثير مطلقاً وقد التاثير فيما سبق باعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فعلى هذا تدرج الملازمة في التأثير فتكون أخص منه مطلقاً ويمكن ان يجاب بان المراد بالجنس المعتبر في الملازمة الجنس البعيد بقرينه قوله فيمكن في الجنس البعيد وفي التأثير

لا تعليق فان صح هذا بطل الحاق التعليق به لعدم الجامع والامنع حكم الاصل وهو عدم الوقوع في قوله زنب التي تزوجها طالق لاننا نعلمنا الوقوع لانه تنجز فلو كان تعليقا قلنا به وأورد لنا في مثال واحد وهو ما ذكره بقوله اذ ثبت الحكم في الاصل الخ توضيحه أيضاً موقوف على معرفة خلاف بيننا وبينه وهو

شرطاً للمؤدى لعدم اختلاف نفس الهيئة باختلاف الوقت بل انما يختلف سفة الاداء والقضاء (قوله وسبب الوجوب الخ) هذا مذهب بعض المتأخرين من مشايخ ماوراء النهر بمعنى انه مترتب عليه كانه المؤثر فيه بالنظر اليه يسير من الله تعالى للعباد بربط الاحكام

الخبر بخلاف كونها ما نعتقد في البز يدون تحفظ في الدين وان من المناسب ملائمة وغير ملائم نخلط المصنف
 رحمه الله كلام الفريقين وذهب الى ان المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس
 والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملائمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان تفسر
 بما يغيرها ويكون اخص منها قد فسرهما القوم بكون الوصف على وفق العلة الشرعية وظن المصنف
 رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم والمراد الجنس الذي هو
 اخص من كونه متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس مثلا والمراد انه يجب ان يكون اخص
 من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكتفى كونه اخص من المتضمن
 لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس اخص من المتضمن لمصلحة وليس بلام حتى لو قيل شرع
 هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه لتعديل المناسب دون الملائم ويجرد حفظ النفس قد لا يكون
 مصلحة كافي للجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم
 قد يكون قريبا لواسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى ان
 يبلغ الجنس الذي هو اعم من الكل واخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس
 اقرب الى الوصف أي اقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أخرى لكونه بالتأثير
 انسب والى اعتبار الشرع اقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم اجناسا عالية
 وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم واخص منه الوجوب مثلا ثم العبادات ثم الصلاة
 ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا ينافي الاحكام به واخص منه المناسب ثم المصلحة
 الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولاشك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم
 لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس
 السافل فهو اغلب على الظن وما كان بالعالي فهو ابعده وما كان بالمتوسط فهو متوسط على الترتيب في الصعود
 والنزول ثم قال ان من القياس مؤثر يكون علة منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم
 أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائمة اثنان جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره
 المصنف رحمه الله من المراد بالملائم كان يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن
 اناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائمة وقال ايضا الملائم
 ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور في كلام المحققين من شارحي
 اصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتبار به نص أو اجماع بل يترتب الحكم على وفقه

هو ما ذهب اليه ائمتنا
 الاولون ومثابختنا
 السابقون ان سبب
 وجوب العبادات هو نعم
 الله المترادفة علينا قال
 الشيخ عبد العزيز في
 الكشف اما المتقدمون
 من اصحابنا رجعهم الله
 فقالوا سبب وجوب
 العبادات نعم الله تعالى
 على كل واحد من عباده
 فانه تعالى اسدى الى كل
 واحد منا من انواع النعم
 ما يقصر العقول عن
 الوقوف على كنهها فضلا
 عن القيام بشكرها
 وأوجب هذه العبادات
 علينا بازانها ورضى بها
 شكر السوا يخ نعمه
 بفضلها وكرمه وان كان
 بحيث لا يمكن لاحد
 الخروج عن شكر نعمه
 وان قلت مدة عمره أو
 طالت وهذا لان شكر
 النعمة واجب بلاشك
 عقلا او نصا على ما قال
 تعالى ان اشكركم
 ولوالدين وقال عليه
 الصلاة والسلام من
 أذلت اليه نعمة فليشكرها
 في خصوص وردت فيه
 وكل عبادة صالحة
 لكونها شكر النعمة من
 النعم وقد ورد النص
 الدال على كون العبادة
 شكرا وهو ما روى انه عليه

الجنس القريب بقربه قوله فيما بعد والمراد بالجنس ههنا الجنس القريب فلان دافع قوله نخلط المصنف
 كلام الفريقين أي الحنفية والشافعية وذلك لان اشتراط الملائمة في المناسبة يقتضي عموم المناسبة
 وهو ما يتأتى في مذهب الشافعية حيث يجعل المناسبة عامة (قوله لولا اطلاق الجنس ههنا) يعني ان
 الجنس في الاصطلاح الذي ذكره الآمدي مطلق لم يقيد بكونه بعيدا بخلافه فيما ذكره المصنف حيث
 قيده به بعد ان يكون اخص من كونه متضمنا لمصلحة فلا يناسب ما ذكره الاصطلاح الذي ذكره
 الآمدي أيضا (قوله ويجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة) فيه بحث اذ لا يكون حينئذ مناسباً أيضا
 ان كان اذا قتل عمدا وترك وفاء وأورثه سيده فقط أو لم يترك وفاء وله وارث يقتص لم يترك وفاء ووارثا لا يقتص
 عندنا وعند غيره يقتص ان كان قاتله عبدا اذا عرفت هذا واعلم انه اذا قال في مسألة العبد بل يقتل به الحر

شكرا وهو ما روى انه عليه الصلاة والسلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل ان الله قد غفر لك
 ما تقدم من ذنبك وما تأخر قال أفلا كون عبدا شكرا أو اخباره بصلى الله تعالى شكرا على ما أنعم عليه ثم نعم الله تعالى على عباده أجناس

اختلقتا لكنهما
مندرجتان تحت جنس
واحد وهو الضرورة
والحكم في احدى الصورين
الولاية وفي الاخرى الطهارة
رهما مختلفان لكنهما
مندرجان تحت جنس
واحد وهو الحكم الذي
يندفع به الضرورة
فالخاص ان الشرع
اعتبر الضرورة في اثبات
حكم ين دفع به الضرورة
اي اعتبار الضرورة في
حق الرخص (وكما يقال
قليل النيذ يحرم كقليل
الخمر والعلة ان قلبه
يدعواي كثيره والشرع
اعتبر جنس هذا في الخلوقة
مع الجماع وكذا جعل
حد الشرب على حد
الفسق) فان الشرع
اعتبر اقامة السبب
الداعي مقام المدعوايه
في الخلوقة مع الجماع فان
فيه اقامة الداعي مقام
المدعوايه وقد قال على
كرم الله وجهه في حد
الشرب اذا شرب سكر
واذا سكر هذى واذا
هذى افترى وحد
المفترين ثمانون (واذا
وجد الملائمة بهج
العمل ولا يجب عندنا بل
يجب اذا كانت مؤثرة

فقط ومع ذلك ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضاً الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعاً لا بنص ولا بإجماع ولا يترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيعالم يعتبر شرعاً أصلاً وهل هذا الاتهامت قلت معنى الاعتبار شرعاً عند الإطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام القرينين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله (قوله والملائم كالمصغر) في ثبوت ولاية التكاح فان الشارع اعتبر بنس ذلك الوصف وهو الضرورة في جنس ولاية التكاح وهو الحكم الذي ين دفع به الضرورة واعتراض المصنف رحمه الله بانه يجب في الملائم ان يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضاً فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والتي تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالتكاح ونجاسة سؤر الطوفان مانع بتعددا الاحتراز عنه عن تطهير العضو كالمصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورين دفع المخرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي ين دفع به المخرج المذكور (قوله وعند بعض الشافعية) يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالماً عن المناقضة اعني ابطال نفسه بائرا ونص أو إجماع أو بإيراد تخلف الحكم عن الوصف في ضرورة وعن

وقد اعترف به حيث قال لانه تعديل بالمناصب اللهم الا ان يقال يكفي في المناصب كونه مصلحة في بعض المواضع وأما في الملائمة فيجب كونه مصلحة في جميع المواضع وفيه تعسف لا يخفى (قوله وبالجملة لا يوجد الخ) قيل كلام المصنف لا يلزم موافقته كلام القوم ولا يبالي بمخالفتهم عند اصابه الحق والبعيد عن الاشكال ضبط المرام وتوضيح المقام وقد عرفت انه لا بد من تخصيص الجنس بكونه قريبا وأخص ليصير سالماً عن المناقضة بمسئلة الجهاد على انه يمكن ان يقال تابع الاشمدي في بيان الملائمة بان يفيد الجنس في كلامه أيضاً بقرينه اعتباره فيه كونه وصفاً يناط بالحكم به اذ لا شك ان كونه متضمناً للمصلحة لا يناط به الاحكام اذ المصلحة قد تفسر بحسب الاحكام كحفظ النفس حيث يكون مصلحة فيما سوى الجهاد وليس مصلحة فيه (قوله واعتراض المصنف) الظاهر ان الاعتراض في الحواشي قيل ويحتمل ان يريد به قوله ويكفي الجنس البعدها بعد ان يكون أخص من كونه متضمناً للمصلحة وفيه نظر لان هذا القول لا يدل الا على الجنس المعبر في الوصف بحيث ان يكون أخص من كونه متضمناً للمصلحة والضرورة أخص منها وكذا ضرورة حفظ النفس لانها أخص من مطلق الضرورة فليس في القبول المذكور ما ينفي كون الضرورة هي الجنس البعيد (قوله ونحوه أيضاً) كضرورة الدين والعقل والمال (قوله دفع المخرج المانع عن التطهير المحتاج اليه الخ) قيل حاصل مناه ضرورة التطهير المحتاج اليه وليست أخص من ضرورة حفظ النفس لمواز وجود كل منهما بدون الاخر فلم يقد هذا الا في دفع ما ذكرناه اعتراض

عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فانه محل الاعتاق قلنا العلة عندنا في عدم قتله بالمكاتب ليس كونه عبد بل جهالة المسئق من السيد والورثة لا احتمال ان يبقى عبداً يهز عن اداء النجوم فيسحق وان يصير حراباد انها فيسحقه الورثة و جهالة المسئق لم تثبت في العبد فان صحت هذه العلة بطل الحاق العبد به في

فالملائمة كاهلية الشهادة) في انه لا يصح العمل قبلها (والتأثير كالعذالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل) وهي ان يكون للحكم أصل معين من نوعه بوجوبه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه شخصياً) أي يقع في الخطان هذا الوصف علة لتلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسله) أي الاوصاف التي تعرف علمتها بمجرد كونه شخصياً يسمى بالمصالح

اعتبر الشرع جنسه
 الابعده وهو كونه متضمنا
 لمصلحة في انبات الحكم
 ونوع يقبل عند الغزالي
 وهو ان الشرع اعتبر
 جنسه البعيد الذي هو
 اقرب من ذلك الجنس
 الابعده (اذا كانت
 المصلحة ضرورة
 قطعية كلية كتنس
 التكفار باسارى المسلمين)
 فانه لم يوجد اعتبار الشارع
 الجنس القريب لهذا الوصف
 في الجنس القريب لهذا
 الحكم اذ لم يهتد في الشرع
 اباحة قتل المسلم بغير
 حق

المعارضة اعني ايراد وصف يوجب خلاف ما اوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال
 لا تجب الزكاة في ذكور الخليل فلا تجب في اناها بشهادة الاصول هل النسوبة بين الذكور والاناث
 وادنى ما يكتفي في ذلك اصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تركيبة بمنزلة العرض
 على المتركبين واما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر او متعسر والمصنف
 رحمه الله فسرها شهادة الاصل بان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجب جنسه الوصف أو نوعه وفرقة
 توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخبلا أي وموقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف
 عليتها بمجرد الاحالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في اصول الشافعية ان المناسب هو الضمير ومعناه
 تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا
 والمناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا ولا اما المعترف فاما ان يثبت باعتباره
 بنص أو اجماع وهو المؤثر أو لا بل بترتب الحكم على نفسه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص أو اجماع
 اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم أو لا فان ثبت فهو
 الملائم وان لم يثبت فهو الغريب واما غير المعترف لا بنص ولا باجماع ولا بترتيب الحكم على نفسه فهو المرسل

المصنف (قال المصنف والشرع اعتبر جنس هذا) أي اعتبر كون مقدمات الشيء ودواعيه قائم مقام ذلك
 في ترتيب الحكم في كل منهما (قوله بشهادة الاصول على النسوبة بين الذكور والاناث) أي في وجوب
 الزكاة وسقوطها قال صاحب القواطع وهذا طريق يقضي الى غلبة الظن لان الانسان اذا علم انه اذا
 اعطى بنانه شيئا يعطى بنيه مثله فاذا سمع انه اعطى البنات شيئا غلب على ظنه اعطاء البنين مثله فثبت
 ان شهادة الاصل دليل الصحة من هذا الوجه قال ومن نظيره قول المعلل من صح طلاقه صح طهارته وقوله
 من لزمه العشر لزمه ربع العشر حتى تجب الزكاة على الصبي وقوله وما حرم النساء فيه حرم فيه التفريق
 قبل التقابض (قوله بان يكون للحكم أصل معين من نوعه الخ) مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا
 على الولاية على البكر الصغيرة والعلة الصغرى الصغرى ملائمة كما مر انه موافق لتعليل الرسول عليه
 الصلاة والسلام في الطواف وشهادة الاصل موجودة ههنا فان له أصلا معينا وهو الولاية على البكر
 الصغيرة يوجد في ذلك جنس الوصف أو نوعه وهو الصغرى وهذا ولا يخفى انه لو قدم وجود النوع بان يقال
 يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه لكان أظهر والا ان وجود الجنس يؤدي الى وجود نوع آخر من ذلك
 الجنس فكانه قال يقصد نوع آخر من ذلك الجنس أو هذا النوع (قوله فاما ان يثبت باعتباره بنص أو
 اجماع) النص يشمل الكتاب والسنة والامثلة السفر والطواف والصغرى في القصر وطهارة سور الهرة
 وولاية المال ولم يذكر القياس لانه لا يثبت السببية ثم المراد ههنا اعتبار الشرع نوعه في نوع الحكم لانه
 بيان للمعتبر شرعا وقد سبق ان معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم
 والمراد بالثبوت الثبوت الاتفاقي لذكر المرسل في مقابله وهو من الدلائل المختلف فيها (قوله بل ترتب
 الحكم على نفسه فقط) أي اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم بمجرد ثبوت الحكم على نفسه ثبوتا اتفاقيا
 من غير ثبوت ذلك بنص أو اجماع (قوله واذا لم يثبت فهو الغريب) فالمعتبر شرعا خمسة مؤثر وملائمات
 ثلاث وغريب كلها مقبولة اتفاقا ورعا يطلق المؤثر على ما يشمل الخمسة وهو المراد حيث يقال لا يقبل الا
 الحكم لعدم مشاركته له في العلة وان بطلت يمنع حكم الاصل وتقول يقتل الحر بالمكاتب وبهذا التفريق
 يظهر ان المراد بالايجاع في قول المصنف رحمه الله أو ثبت الحكم في الاصل بالايجاع ليس الايجاع
 المصطلح بل اتفاق الخصمين ولو بالنظر الى بعض الصور ﴿تمت والله أعلم﴾

مختلفة منها ايجاده من
 العدم وتكرمه بالعقل
 والحواس الباطنة ومنها
 الاعضاء السليمة وما
 يحصل له بها من الثقل
 والانتقال من حالة الى
 ما يخالفها من نحو القيام
 واقعود والاختنا ومنها
 ما يصل اليه من منافع
 الاطعمة الشهية
 والاستمتاع بصنوف
 المأكولات ومنها صنوف
 الاموال التي بها يتوصل
 الى تحصيل منافع
 النفس ودفع المضار عنها
 فعلى حسب اختلافها
 وجبت العبادات
 فالاجمان وجب شكرا
 لنعمة الوجود وقوة النطق
 وكمال العقل الذي هو انفس المواهب التي اخضع للانسان

واجب فكان النعم معروفا له وجوب شكر المنعم بواسطة آفة المعرفة وهي العقل وهذا معنى قول الناس ان العقل موجب أي دليل معرف لوجوب الاعيان بالنظر في سببه وهو النعم بالعقل ووجبت الصلاة شكر النعمة الاعضاء السليمة فيعرف

بما يلحقه من المشقة قدر الراحة التي ينالها بالتقلب على حسب ارادته اذا النعمة بجهولة فاذا فقد عرفت ووجوب الصوم شكر النعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بهامدة فيعرف بما يقامى من مرارة الجوع وشدة الظمأ في الهبوبا وقد مر ما تناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكاة شكر النعمة المال فيعرف بما يجهد طبيعته من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يعمل له منه ولا يكثر له عدد او لا يطعم منه مكافأة قدر ما حول من اصناف المال وأولى من البسطة في فتونها واجب الحج شكرا للنعمة أيضا فان الله تعالى لما اضاف البيت

وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فتردد اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي بقبوله وشروط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لاحابيه وقطعية لاطنية وكيفية لاجزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورية وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرى لكونه ظنيا والقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعترف في جنس الولاية اجماعا وكعنف الخرج المعترف في عين رخصة الجمع وكجنس الجنابة العمدة العدوان المعترف في جنس القصاص والغريب كما عارض بنقيض مقصود الفارق في حكم بارت زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارت بحكم بعدم ارضه فهذا الوجه مناسب وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي فيه عن

المؤثر (قوله والثاني ينقسم الى ملائم) يعني ما لم يعلم العادة وهذا يظهر ان بعض الملائم قسم من المعترف شرعا وبعضه مما لم يعتبر كان الغرائب أيضا كذلك فلكل من الملائم والغريب معنيان قسمان للمرسل احدهما قسمان منه لا آخر والتقسيم يمنع الحلولا يمنع الجمع فاندفع توهم كون قسم الشيء قسما منه (قوله قد علم اعتبار عينه الخ) لكن لم يعتبر نوعه في نوعه لانه لا ينص واجماع ولا يترتب الحكم على وفقه والالم يكن مرسل او مثال ملائم المرسل عنه دعا القليل الى الكثير لحرمة في التيسر قياسا له على قليل الخرفانه مناسب لم يعتبر الشارع نوعه في نوعه بل جنسه وهو مطلق الدعاء الى الحرام في جنسه وهو مطلق حرمة الداعي كما في حرمة الخلو الداعية الى الزنا ومبادئ الوطى في الاعتكاف وحرمة المصاهرة وعليه يتبين حل أمير المؤمنين على كرم الله وجهه حد الشرب على حد القذف (قوله وهو الغريب) وهذه أيضا خمسة ما علم الغاؤه والملائمات الثلاث والغريب الطرفان مردودان اتفاقا وفي الملائمة الثلاث الاختلاف الا في (قوله لان المصلحة جزئية) فيه بحث لانه لو ترك الاتفاق في البعز لكان جميع أهل السفينة وعلى تقدير الاتفاق يتجوز البعض فلم يعتبر هذا ويمكن أن يقال البعض الملقى غير متعين اذ ليس البعض أولى من البعض بخلاف مسألة التمس فان البعض المقبولين متعينون وهم الاسارى (قوله كعين الصغر المعترف في جنس الولاية اجماعا) هذا المثال على وفق مذهب الحنفية وتوضيحه أن يقال ثبت للاب والابنة النكاح على الصغيرة كما ثبت له والابنة المال يجامع الصغر فوصف الصغر أمر واحد والحكم الولاية وهو جنس بجميع ولاية النكاح وولاية المال وهما فوطان من التصرف وعين الصغر معترف في جنس الولاية بالاجماع لان الاجماع على اعتبارها في ولاية المال اجماع على اعتباره في جنس الولاية بخلاف اعتباره في عين ولاية النكاح فانه انما يثبت بمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه في الجملة وان وقع الخلاف في انه للصغر أو للبكار أو لهما جميعا (قوله وكعنف الخرج المعترف في عين رخصة الجمع) هذا المثال على وفق الشافعي رحمه الله وتوضيحه ان الجمع جائز في الحضر مع المطر قياسا على السفر بجماع الخرج بالحكم رخصة الجمع وهو واحد والوصف الخرج وهو جنس الجمع الحاصل بالسفر وهو خوف الضلال والانقطاع والمطر وهو التأذى وهما فوطان مختلفان وقد اعتبر جنس الخرج في عين رخصة الجمع للنص والاجماع على اعتبار حرج السفر ولو في الحج فيها وأما اعتبار عين الخرج فليس الا بمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع على عليه نفس حرج السفر (قوله وكعنف الجنابة) توضيحه أن يقال يجب القصاص في القتل بالمنقل قياسا على القتل بالحدد بجماع

(٥٠ - نلويج ثاني)

الى نفسه كرامة له واظهار الشرفه وصار امان الخلق لحرمة فوجب بارئه اداء لشكر هذه النعمة وتخصيلا للامان من النيران ويعرف بمقاساة شدائد السفر قدر التقلب في النعم في حالة الاقامة بين الاهل والاولاد وثبت بما

الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم انتهى ما في الكشف الكبير بعبارة وبدل على ذلك قوله تعالى خالق كل شئ فاعبدوه وقوله سبحانه وتعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فانخرج به من الثمرات رزقا لكم وقوله جل ذكره يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء الى غير ذلك من الآيات والبيانات والهجج الواضحات (قوله لقوله تعالى اقم الصلاة الخ) دلالة على المدعى تتوقف على كون الادم للتعليل وهو ممنوع فان الادم الجارة ترد على معان كثيرة وجعل البيضاوي وغيره في هذه الآية للتأقيت وقال مثلها في ثلاث خالون وفي القاموس بمعنى بعد وقال ويعنى عند كتبه نجس خالون ونسبى لام النار يخ وقال ابن الهمام وهو استعمال محقق في اللغة يقال في النار يخ باجماع أهل العربية خرج ثلاث يقين ونحوه وعلى ذلك قوله تعالى

افعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع وما سلم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من سهل عليه الاعتناق كالمث فانها مناسبة لتصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي من المصالح ما شهد الشارع باعتباره وهي أصل في القياس وبوجه ومنها ما شهد بطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له الا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محمل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يقوئها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا اطلقنا المعنى الخبيث أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح الحاجية أو التصينية لا يجوز الحكم بمجرد هاهنا تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بد في أن يؤدي اليها أي يجتهد وان لم يشهد له أصل معين كافي مسئلة التمس فانما تعلم قطعا بادلته خارجة عن الحصر ان تعليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكيفية لكن قتل من لم يذنب غير يلم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوز عند القطع أو وطن قريب من القطع وهذا الاعتبار تخصيص هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما تعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلي على الجزئي وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناها مصلحة مرسلة لكنها رابعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعاني عرفت لا بدليل واحد بل بادلته كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناها مصلحة مرسلة لا قياسا اذ للقياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغربان المعنى اربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كعمران القائل لولم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو في محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو

كونه جنابة عمد عدوان فالحكم مطلق القصاص وهو جنس بجميع القصاص في النفس والاطراف وغيرها من القوى والوصف جنابة العمدة العدوان وانما بجميع الجنابة في النفس وفي المال وقد اعتبر جنس الجنابة في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو ظاهر وانما اللطفاء في ان اعتبار عين القتل العمدة العدوان في عين القصاص في النفس ليس بالنص والاجماع بل ترتب الحكم على وقته ليكون من الملائم دون المؤثر ووجهه ان لاص ولا اجماع على ان العلة ذلك وحده أو مع قيد كونه بالحد (قوله والقريب) أي القريب المناسب على ما اختاره القاضي في شرح المختصر وفي قوله في ترتب الحكم عليه أي على هذا الجامع تحصيل مصلحة اشارة الى هذا فليس ما ذكرنا لا للقريب المرسل كانوا هم سائر شرائع المختصر وليس اطلاق الشارع بناء على الرأيين كانوا هم وأعمل مثال الملائم المرسل اكتفاء بما ذكره المصنف من مثال التمس (قوله على الخمسة الضرورية) هي النفس والمال والدين والنسب والعقل (قوله والمصالح الحاجية الخ) المصالح الحاجية هي التي في محل الحاجة كتمكين الولي من تزويج الصغير فان مصالح النكاح ليست بضرورية لها في الحال الا ان الحاجة توجه ما حاصلته وتنفق الكف الذي فات لربما فات لا الى بدل والتصينية هي التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة بل تجرى مجرى التصينات وهي تقرير الناس على مكارم الاخلاق ومحاسن الشيم وهذا على قسمين منه ما يقع بدون معارضة قاعدة معتبرة وذلك كتحريم تناول القاذورات وسلب أهلية الشهادة عن الرقيق لا جليل انما منصب شريف والرقيق نازل القدر والجمع بينهما غير ملائم ومنه ما يقع مع المعارضة كالكتابة فانها وان كانت

لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة الحرمات واعلم انه في المصلحة **ب** ومنها ضرور به تطعيمة كلبه كالوترين الكفار بجميع من المسلمين ونعلم ان الوتر كناههم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولورمينا الترس بخلص اكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرور به لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس وتكون تطعيمة لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين يرمى الترس يكون تطعيمة ٣٩٥ لاطنية كحصول المصلحة في

رخص السفر فان السفر
مظنة المشقة وتكون
كلية لان استخلاص
عامة المسلمين مصلحة
كلية تخرج بقيد
الضرورة ما لو تترس
الكافر في قلعة بعلم
لا يحصل رى الترس
وبالتطعيمة ما لم يعلم
نسلطهم ان تركنا رى
الترس وبالكلية ما اذا
لم تكن المصلحة كلية
كاذا كانت جماعة
في سفينة وتقلت السفينة
فان طرحنا البعض في
البحر نجا الباقون لا يجوز
طرحهم لان المصلحة
غير كلية لان على تقدير
زلزال الطرح لا تهلك الا
جماعة مخصوصة وفي
الترس لو تركنا الرمي
لقتلوا كافة المسلمين مع
الاسارى (والتأشير
عندنا ان يثبت بنص
اواجماع اعتبار نوعه
او بنصه في نوعه او
جنسه) اي نوع الوصف
او جنسه في نوع الحكم
والمتراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة) هذا نظير اعتبار النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة
والسلام ارايت لو غصضت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس في النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
وكقباس الولاية على التيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبارا في جنس الولاية
لثبوتها في المال على التيب الصغيرة وكطهارة سوز الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان للجنس الضرورة اعتبارا في جنس التعفيف

الاستدلال المرسل وهو ايضا في محل الاجتهاد (قوله لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة الحرمات) اورد المصنف رحمه الله عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعده وهو غير كاف في الملازمة فالاولى ان يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير في تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله والتأثير عندنا) انما قال عندنا لان عندنا أصحاب الشافعي رحمه الله اخص من ذلك وهو ان يثبت بنص اواجماع اعتبار عين الوصف في عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالي المؤثر مقبول بانفاق القايسين وقصر اوزيد البومى القياس عليه لكنه اورد للمؤثر أمثلة عرف بها انه من قبيل الملازم لكنه سماه ايضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وبنسبها وعين الحكم وبنسبها اربعة اقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف في عين الحكم وهو الذي يقال انه في معنى الاصل وهو المقطوع به الذي ربما يقربه منكر والقياس اذا لفرق الابتعدا للمحل الثاني ان يظهر تأثير عينه في جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه في عينه وهو الذي خصصناه باسم الملازم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس في الجنس وهو الذي سميناه المناسب القريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا نحن اجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعده في الجنسية فالمصنف رحمه الله اخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقرب بالتميز عن الملازم على ما سبق واورد بدل العين النوع الملائم لثبوتهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالسكر والحرمة المخصوصة بها فيبوهوم ان للخصوصية مدخل في العلية فالمراد بالوصف الوصف الذي يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس انواع لمطلق الوصف والحكم فلا

مستحسنة في العادات الا انها في الحقيقة يبيع الرجل ماله بما له وذلك غير معقول كذا في المحصول (قوله فالمصنف اخذ من كلامهم تفسير المؤثر) اعترض حدى في فصول البدائع على المصنف بان رحمه الله الثاني لا يتناول القريب من غير المرسل وهو مقبول اتفاقا باعترافة وهذا مبني على انحصار المقبولية في المؤثر كما هو الظاهر من بيان المصنف (قوله واورد بدل العين) علم منه ان المراد من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم اعتبار الوصف المذكور في الحكم المذكور في موضع آخر (قوله الوصف الذي يجعل علة) فيه بحث اما اولافلا ناسلنا عين الوصف بهذا الكن البعيد والابعده لا يتبعين ان اولو اربدهما التفاوت بمرتبة لم يناسب بمثل الابعده كونه متضمنا للمصلحة لان بعده المتضمن للضرورة ثم لحفظ العقل ثم ايقاع العداوة والبغضاء ثم السكر ثم الخمرية وان اريد بالابعده على الكل وبالبعده ما بعده والمناسب اعم من متضمن المصلحة ودافع المفسدة بل وصف ينطبق به حكم الشرع اعم منه فلما ان على الكل ينضم من المصلحة فيكون ما بعده وهو الضرورة بعيدا وقد جعلها جنسا قريبا للولاية والظهارة واما ما نينا فلان المتضمن المصلحة لا يلزم ان يكون ابعده على ما هو عين النوع بانه الوصف المدعى علة لاحتمال ان يكون المدعى

او جنسه (والمتراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة) هذا نظير اعتبار النوع في النوع (وكقوله عليه الصلاة
والسلام ارايت لو غصضت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس في النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم
وكقباس الولاية على التيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع في الجنس (ولنوعه اعتبارا في جنس الولاية
لثبوتها في المال على التيب الصغيرة وكطهارة سوز الهرة) نظير اعتبار الجنس في الجنس (فان للجنس الضرورة اعتبارا في جنس التعفيف

فطلقوهن لعذتهن وهو المفهوم من قوله عليه الصلاة والسلام في حديث جابر هذا حين دلكت الشمس فيكون المعنى بعد زوال الشمس
وبه قال ابن عباس وابن عمر وأبو برزة الأسلمي من الصحابة وأبو جعفر محمد بن علي الباقر والحسن البصري وقنادة والضحاك واختاره
ابن جرير وهو رواية عن ابن مسعود رضي الله عنه وفي رواية عنه انه فسره بغروب الشمس وقال حين غربت

هذا حين دلكت أخرجه
محمد بن الحسن في كتاب
الانار عنه واليه
ذهب مجاهد ودويد
الرحمن بن زيد بن أسلم
وأخرج الطحاوي عن
أبي هريرة فانه لما سئل
عن الصلاة الوسطى قال
سأقرأ عليك القرآن حتى
تعرفها أليس يقول الله
عز وجل في كتابه أقم
الصلاة لدلولك الشمس
الظهور الى غسق الليل
المغرب ومن بعد صلاة
العشاء العتمة ويقول
وقرآن الفجر ان قرآن
الفجر كان مشهودا ثم
قال ما قظوا على الصلوات
والصلاة الوسطى هي
العصر قال الشيخ سيف
الدين أبو المعين النسفي في
طريقة الخلفاء ان اللام
في قوله تعالى أقم الصلاة
لدلولك الشمس وقوله
عليه الصلاة والسلام
صوموا لرؤيته ليست
للتعبيل لانها لا تصلح
لذلك اذ هي داخلة على
الرؤية دون الوقت وهي
ليست بعلة بالاجماع فما
ليدخل فيه أولى أن

يبقى فرق بين عليه السكر للحرمه وعلية الضرورة للتخفيف فإضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من
البيانية أى النوع الذى هو الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة
الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازهن الا انواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بالفظ
الجنس وأما إضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم
المطلوب كما في حال إضافة النوع والمراد بالجنس ماهو وأعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلا يحرم
الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة للحكم فيه تخفيف للتصوم الدالة على عدم المخرج
والضرر فيجوز الصبي الغير العاقل نوع ويجز المجنون نوع آخر جنبهما الجز بسبب عدم العقل وفوقه
الجنس الذى هو الجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على ما يشمل المريض وفوقه
الجنس الذى هو الجز النائمى من الفاعل بدون اختياره على ما يشمل الهبوس وفوقه الجنس الذى
هو الجز النائمى من الفاعل على ما يشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق الجز الشامل لما ينشأ عن
الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف
والاحكام والافتحيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن
الاعتبارات فالخاص ان الوصف المؤثر هو الذى ثبت بنص أو اجماع عليه ذلك النوع من الوصف
لذلك النوع من الحكم كالجز بسبب عدم العقل لسقوط ما يحتاج الى النية أو عليه جنس ذلك الوصف
نوع ذلك الحكم كعدم دخول ثمن في الجوف لعدم فساد الصوم أو عليه ذلك النوع من الوصف لجنس
ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عن لا عقل له فان الجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط ما يحتاج الى
النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو عليه جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي لتأثير
الجز بسبب عدم العقل في سقوط ما يحتاج الى النية وأما مثله المتن في بعضها نظر لما سياتى من ان
السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للظروف ليست

هاتمه ماهو لا تنزل منه فتأمل (قوله بمعنى من البيانية) ويجوز أن تكون الاضافة لامية بان يراد بالوصف
والحكم الوصف الذى يناط به الحكم والحكم الذى يناط بالوصف فيكون المعنى الاضافى النوع الخاص
بالوصف الذى يناط به الاحكام والنوع الخاص للحكم الذى يناط بالوصف (قوله وهكذا في جانب الحكم)
فانه يقابل كلاهما كرفي جانب الوصف حكم في مرتبه عمومها وخصوصها فتعلق بالجز بسبب عدم العقل
حكم هو سقوط ما يحتاج الى النية كالعبادات أو يتعلق بالجز بسبب ضعف القوى حكم هو سقوط
وجوب الحج والجهاد ويتعلق بالجز النائمى عن الفاعل بدون اختياره حكم هو سقوط المطالبة
في الحال وهو وجوب الاداء في حق الصلاة ويتعلق بالجز النائمى عن الفاعل مطلق حكم هو سقوط
المطالبة في الحال في العبادات البدنية والرخص بقصر الصلاة وتأخير الصوم ويتعلق بمطلق الجز
حكم فيه تخفيف في الجملة (قوله كالجز بسبب عدم العقل) جعله ههنا من النوع وجعله فيما سبق من
الجنس حيث قال جنبهما الجز بسبب عدم العقل ولا منافاة لان المراد بالنوع في هذا المقام الاضافى
وهو نوع بالنسبة الى ما فوقه جنس بالنسبة الى ما تحته (قوله من قبيل المركب) قيل وان كان سبب

لا يكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر فلما اتعنون به ان الوقت
الذى وجدت فيه الرؤية بسبب لصوم جميع الشهر أرم تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم فان قلتم بالاول فقد أقررتم ببطلانه
وان قلتم بالنسبة فكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ما يبنى وضعا ودلالة أن نذكر الرؤية ويراد منها جزء من يوم

وقد يتركب بعض الأربعة مع بعض فاستخرج كالمصغر مثلا فان لتويعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه
 الجزوالولاية نابتة على العاجز كالجنون مثلا وقس عليه البواق والمركب بنصفه من التقسيم العقلي أحد عشر قسما واجدها مركب
 من الأربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

يوجد بعد ثلاثين يوما أو
 عشرين يوما من وقت
 الرؤية فان قلت نعم فقد
 ادعيتم ما يعرف كل
 جاهل بطلانه وان قلت
 لا فقد ابطالتم
 الاستدلال بالخبر وكذا
 في قوله تعالى أقم الصلاة
 لدلوك الشمس أليس
 تعنون بهذا ان العلة هي
 وقت الدلوك أم جزءه
 واحد من الزمان هو
 معدوم عند الدلوك
 فان قلت بالاول فقد ركنتم
 مذهبكم وان قلت
 بالثاني فنقول أي دلالة في
 الدلوك الذي هو فصل
 الشمس في زمان
 مخصوص على زمان آخر
 يوجد بعده من غير
 تيميم بل على أجزاء
 متعددة يتعين بعضها
 سببا عند اتصال الاداء
 به على ما هو المذهب
 عندكم أفيه دليل على
 ما زعمتم من حيث العقل
 أم من حيث اللغة فأي
 الامرين ادعيتم كلفتم
 بيناهما وسن تقدروا
 عليه ثم قال ورود

كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الأربعة) لا يخفى في ان
 أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس
 وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في أحد عشر لان التركيب اما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي
 أما الرباعي فواحد لا غير وأما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك
 الواحد اما أن يكون اعتبارا النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبارا الجنس في النوع أو في الجنس وأما
 الثنائي فستة لان كل واحد من الأقسام الأربعة للأفراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية بصير
 اثني عشر حاصلة من ضرب الأربعة في الثلاثة فسقط ستة لموجب التكرار أو نقول اعتبارا النوع في النوع
 اما أن يتركب مع اعتبارا الجنس في النوع أو مع اعتبارا النوع في الجنس أو مع اعتبارا الجنس في الجنس ثم
 اعتبارا الجنس في النوع اما أن يتركب مع اعتبارا النوع في الجنس أو مع اعتبارا الجنس في الجنس ثم اعتبار
 النوع في الجنس يتركب مع اعتبارا الجنس في الجنس فان قلت اعتبارا النوع يستلزم اعتبارا الجنس
 ضرورة انه لا وجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبارا الجنس في الجنس وأما اعتبار
 النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب
 الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة
 مقصودا على حدة فالمركب من الأربعة كالمركب من الأربعة كالمركب من الأربعة كالمركب من الأربعة
 والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعلم من ان يكون آخره أو كالحرمه أو دينويا
 كالحمد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في
 وجوب الزاجر واما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت
 صلاة العبد فان الجنس وهو العجز بحسب المثل مما يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج
 وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا افامه لاحد العناصر مقام الاخر فان التراب مطهر في بعض
 الاحوال بحسب نشف التماسات وأبضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس وهو عدم وجوب
 استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لا يؤثر في النوع أي في التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما
 سوى اعتبار الجنس في النوع كافي التيمم اذ لم يجد الماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمي بحسب المثل
 عن استعمال ما يحتاج اليه شرعا مؤثر في سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس في الجنس ثم النوع مؤثر في
 النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ما ذكرنا وأبضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر في الجنس أي في
 عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر في النوع لان العجز المذكور لا يؤثر في التيمم من حيث
 التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع في الجنس كالحبض في حرمة القربان فهذا تأثير النوع في النوع

مركبا الا ان له جهة واحدة فان قيل بذلك الاعتبار (قوله فان قلت اعتبارا الشرع) فيه بحث اذ لا نسلم
 ان اعتبارا عليه النوع مطلقا يستلزم اعتبارا عليه الجنس فان عليه الخاص لما فيه من الزوائد لا يستلزم
 عليه العام بل الامر بالعكس وكذا اعتبار معلولة شئ لا يقتضى معلولة الجنس له والالزم عدم وجود

الحديث لبيان ان الصوم لما موربه في الشهر يؤدي فيه بعدد ايامه في الزيادة والنقصان لا لبيان السبب ويحى اللام للوقت كثير شائع
 في الشرع واللغة قال عليه الصلاة والسلام المتعاضة تنوذا لكل صلاة أي وقت كل صلاة وقالت الحنفية يذ كرفي طلوع الشمس
 صغرا * واذكره لكل مغيب شمس أي لوقت مغيبها هذا ولا يرد عليه ان وقت الرؤية والدلوك ليس بوقت للصوم والصلاة لما مر ان
 اللام التار يخ معنى عند وهو المراد من التوقيت فيكون المعنى بعد الرؤية والدلوك (قوله اني الاختصاص الكامل) ريبك في التفرقة

(وقد سمي البعض أول الأربعة غريبا والثلاثة ملائمة

(قوله لكن مجموعها) ولو سلم ان هذه الامور تفيد النظم فانما يفيد مجموع القطع اذا استند الحجة الى المجموع من حيث هو مجموع كل خبر المتساوي وأما اذا كان كل منها دليلا على حدة فلا ولهذا لا يصح الترجيح بكثره الا دلالة (قوله ولتغيرها) حيث يصح في وقته التكامل ويكره في التناقض و يفسد في غير ذلك وفيه نظر اذا نقص في الوقت حقيقة لانه وقت كسائر الاوقات وانما يتصرف النقص للدركان والاعمال لوقوعها مشابهة بعبادة الكفار لغير الله تعالى ولذلك ورد النهي عن الصلاة في الاوقات المكروهة ويرد عليه أيضا من صار أهلا للصلاة وقت مكروه فحسب ثم لم يصلها فيه فلا يجوز قضاؤها في وقت مكروه مثله فان السبب في حقه لا يمكن جعله كل الوقت حين يخرج اذ لم يدرك مع الاهلية الا ذلك الجزء بخلاف ما لو قضى ما قطعته من النقل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان آثما لان وجوبه ضرورة صيانة

وجنسه وهو الاذى علة أيضا لحرمة القربان وجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى الجنس في الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع في النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أهم من أن يكون في الصلاة أو خارجها وجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير في حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير في الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في النوع كافي طهارة سور الهرة فان الطواف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالفة نجاسة بشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الضرر والمركب من اعتبار النوع في النوع مع الجنس في الجنس كولاية النكاح في الجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه يحجز بسبب عدم العقل مؤثري مطلق الولاية ثم من حيث انه يحجز دائما بسبب عدم العقل علة للولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغير فانه من حيث انه صغير لا يوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع الجنس في الجنس كالولاية في مال الصغير فان الجزاء عدم العقل مؤثري مطلق الولاية ثم هو مؤثري الولاية في المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس في النوع مع النوع في الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثري وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كافي البدوهي آلة التطهير مؤثري وجوب ازالها والمركب من اعتبار النوع في الجنس مع الجنس في الجنس كافي عدم الصوم على الصبي والجنون فان الجزاء عدم العقل مؤثري سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو الجزاء لخلل في القوى مؤثري سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع) يعني ان قوة الوصف انما هي بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثرت الاعتبارات قوى الاثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من أجزاء أكثر أقوى من المركب من أجزاء أقل وأنت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع في النوع فانه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يفرضه منكرو القياس اذا لفرق الا بتعدد الماهل فالمركب من غيره لا يكون أقوى منه (قوله وقد سمي البعض) ذكر في بعض أصول الشافعية ان المناسب القريب ما يؤثر فوعه في نوع الحكم ولم يؤثر جنسه في جنسه كما ظم في الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثري

الجنس بعدم علة النوع وليس الاثر كذلك لجواز وجوده في ضمن نوع آخر وكان الجواب المذكور مبني على التنزل (قوله وجوب الاعتزال) أي من النساء والعلمان (قوله كافتار المريض فانه) أي المرض مؤثر في تخفيف العبادة مطلقا صوما كان أو صلاة أو غيرهما (قوله فيما سوى اعتبار النوع في النوع) فان قلت لا حاجة الى استثناء اعتبار النوع في النوع لما علم من انه يستلزم التركيب الرباعي فيندرج في قوله ولا شك ان المركب من أربعة أقوى الجميع قلت قد سبق أيضا ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الأربعة مقصودة فيه وان اعتبار النوع في النوع من أقوى الافراد فلا بد ان يستثنى حتى لا يتنقض الحكم الكلي بالمركب من غيره حيث لا يكون أقوى منه مع ترك ذلك وبساطة هذا (قوله ذكر في أصول الشافعية الخ) يلزم من هذا أن يكون القريب أقوى من الكل لما سبق ان اعتبار النوع في النوع أقوى الكل وهو راجع الى تفسير القريب ولا مشاحة (قوله فان نوع الطعم وهو الاقتيات) الطعم بانضم الطعام وما يؤكل وبالفتح ما يؤديه الذوق والاقتيات اتحاد القوة واطعمة النوع الى الطعم بمعنى اللام واطعمة الجنس اليه بيانية واعترض عليه بان المراد بنوع الوصف المتعدد عليه في الاصل ما انفق معه في الماهية ويجنسه ما اختلف معه في الحقيقة ولكن الحمد فيهما بالاشتراك والاطعم الذي في البر هو الوصف المتعدد عليه

ثم لا يتخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وبه هي شهادة الاصل وهي أعم من أولى الاربعه مطلقا
أي شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم ومن اعتبار جنس

كلمات وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم (و بينهما وبين أخيرى الاربعه عموم

وخصوص من وجه) أي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخيرى الاربعه وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعه بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلًا لقياسا وعند البعض هو قياس أيضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غير بها أيضا) اعلم ان التعليل باولى الاربعه لا يكون الا مع شهادة الاصل

ربوية البرول يؤثر جنس الطعم في ربوية سائر المطعومات كالحضرات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (قوله ثم لا يتخلو) أي الحكم بعد التعليل لا يتخلو من أن يكون مقرونا بشهادة الاصل أو لا يكون في الكلام حذف والمراد شهادة الاصل أن يكون للحكم المعلن أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لا يتخلو من أن يكون له أصل أو لا يكون لما ذكر من ان كلامنا من اعتبار النوع في الجنس واعتبار الجنس في الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار الحاصل ان كلامنا من اعتبار النوع في النوع واعتبار الجنس في النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه أو جنسه في نوع الحكم يكون قياسا لا محالة لان الحكم المعلن مقبوس والاصل الشاهد مقبوس عليه وكذا التعليل بالوصف الذي اعتبر نوعه في جنس الحكم أو جنسه في جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا ونسب بعضهم يكون استدلالا بالعلة مستنبطة بالرأي بمنزلة ما قال الشافعي رحمه الله ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لا يكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الاعن رحمه الله تعالى الاصح عندي انه قياس

والذي في سائر المطعومات يتفق معه في الماهية فكيف يكون الطعم جنس له وكيف يكون الاقتبات نوعا للطعم وقد اختلف معه في الحقيقة (قوله كالحضرات) قال في المفصل ويجمع الصفة اذا كان في آخرها ألف تأتيث رابعة أربعة أمثلة فعال فعل وفعل وفعل وأما قوله عليه الصلاة والسلام ليس في الحضرات صدقة فلجربه مجرى الاسم يعني الاسم الذي له صدق كقوله يجمع بالالف والتاء نحو صحراوات وقيل هو متأول بالبقولات (قوله في الكلام حذف) هو قوله أو لا يكون وقد يقال المفهوم من كلام المصنف ان اول الاربعه المسمى غير بها عند البعض لا يتخلو من أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه وعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار الحذف اذا ما اعتبر الشرع نوع وصفه في نوع حكمه لا يمكن أن لا يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه نوع الوصف أو جنسه (قوله وهو معنى العموم والخصوص المطلق) يريدان ليس المراد من العموم والخصوص ههنا ما هو بحسب التصديق بل ما هو بحسب التحقق لكن فيه مساحة لان مجرد استلزامها بشهادة الاصل لا يفيد العموم والخصوص مطلقا فالظاهر أن يقال يستلزم شهادة الاصل بدون العكس الا انه لم يتعرض له لكونه مذكورا في كلام المصنف وانما غرضه ههنا مجرد بيان ان الاعتبار التحقق لا التصديق وانما قلنا لا يستلزم شهادة الاصل اياهما لجواز أن يوجد للحكم أصل معين يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لم يوجد فيه اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه في نوع الحكم المعلن (قوله لان الحكم المعلن مقبوس) أراد الحكم المعلن الذي في النوع لان علة حكم الاصل علة له فهو معلن في الجملة وليس مراده ان الحكم المعلن في الاصل مقبوس على الاصل الشاهد كما يتوهم من عبارة التعليل اذ لا وجه له كما لا يخفى (قوله بل قد يجتمعان الخ) أورد على كون النسبة بين شهادة الاصل وأخيرى الاربعه عموما من وجه ان الجنس لا يوجد الا في ضمن نوع بل في ضمن فرد فان كان النوع الذي حكم الاصل فردا منه فقد حصل شهادة الاصل وان كان نوعا آخر مخالفا لنوع الحكم المذكور في الحقيقة فان كان نوع

لما قلنا انها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل بأخيرى الاربعه اذا رجع مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا

واذا وجد بدون شهادة الاصل فعند البعض قياس وعند البعض لا وبسبب تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون ٤٠٠ الاولين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون اربعة لانها اعم من

كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التأثير لا يقبل عندنا ويسمى غريبا أي يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف أولا

على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له أصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره لو وضحه وربما يقع الاستغناء عنه فيذكر فعله هذا لا يكون الخلاف في مجرد تسميته قياسا على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لا يذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لا يتخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير) يعني ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الا انواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أي لا يجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير أو المراد انه لا يقبل ما لم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه في جنس الحكم فهو أحد الا انواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الا انواع هو اعتبار الجنس القريب في الجنس القريب على ما مر في تفسير المؤثر والمعتبر في الملائم هو الجنس البعيد والغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى أول الاربعة قريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما ما يوجد جنسه أو نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا يعلم اعتباره ولا الغاؤه في نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لصاحب الطرد وأشار المصنف رحمه الله في اثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون تأثير بانها قد توجد بدون الاولين بمعنى اعتبار النوع أو الجنس في النوع لكونها اعم منهما مطلقا بدون الاخرين بمعنى اعتبار النوع في الجنس أو الجنس في الجنس لكونها اعم منهما

الوصف هو الداعي الى أن يوجد الجنس تحت ذلك النوع الذي هو مخالف لنوع حكم الاصل في الحقيقة فما اعتبره الشارع علة للجنس لا يكون كذلك بل علة لذلك النوع الخالف والقرض خلافه وان لم يكن هو الداعي اليه بحسب وجوده تحت أي نوع كان يوجد فيه الجنس فيلزم من اعتبار جنس الوصف أو نوعه وجنس الحكم أن يكون له أصل معين من نوعه يوجد منه جنس الوصف أو نوعه هذا وقد أشير فيما سبق الى ان اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم يؤول في نوع آخر منه فيضار الشق الثاني من الترتيب الاول فتأمل (قوله ولكن قد يستغنى عن ذكره لو وضحه) وربما يقع الاستغناء عن ذكره مثال ما يقع الاستغناء عن ذكره ما قلنا في ابداع الصبي شيئا من انه اذا استهدى لاضمان عليه لان المسودع ساطع على ذلك والتسليط على الشيء رضاه وأما التقييد بالحفظ فلا يصح في حق الصبي لانه لا ولاية له عليه فهو بهذا الوصف يكون معينا على أصل واضح وهو ان من أباح أحد اطعاما فتناولوه لم يضمن لانه بالاباحة سلطه على تناوله فتر كنا هذا الوصف لو وضحه ومثال ما لا يستغنى عن ذكره فيذكر ما قال علماء فإني طول المرأة لا يمنع نكاح الامه لان كل نكاح يصح من العبد باذن المولى فهو صحيح من الطر كمنكاح حرة وهذا الاشارة الى معنى مؤثر وهو ان الرق ينصف الحبل الذي ينتهي عليه عقد النكاح شرعا ولا يبدله بحل آخر فيكون الرقيق في النصف الباقي بمنزلة الحرف في الحبل لانه ذلك الحبل بعينه ولكن في ذلك المعنى نوع غموض فتقع الحاجة الى ذكر الاصل (قوله وحينئذ يصح) أي حين استلزام التعليل بالوصف المؤثر لشهادة الاصل (قوله أو المراد انه لا يقبل الخ) أي لا يقبل بالفعل ولا يصح العمل به ما لم يكن ملائما سابق من أن الملائمة كاهلية الشهادة ولا يصح العمل بدونها وليس المراد انه لا يجب القبول اذا لم يكن ملائما ليرد ان المصنف صرح فيما قبل باشتراط التأثير في وجوب القبول فلا يصح حمل كلامه

الشيء مع الشيء اشارة لكون المدار علة للتأثير هذا (قوله وليطلق التقديم عليه الخ) أي تقديم من الصلاة عليه لا وجوبها فانه مما ليس في وسعه (قوله فان التقديم على الشرط الخ) دفع لما يقال ان بطلان التقديم لا يدل على السببية

(وانما اعتبرنا التأثير لانه) أي القياس (أمر شرعي فيعتبر فيه) أي في القياس (اعتبار الشرع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره
 الشرع أو اعتبر جنسه (ولان العلة المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عليه

الصلاة والسلام انهما من الطوائف

وقوله في المستحاضة انه
 دم عرق انفجر ولا انفجار
 الدم من العسق وهو
 النجاسة تأثير في وجوب
 الطهارة وفي عدم كونه
 حيضا وفي كونه مرضا
 لازما فيكون له تأثير في
 التخفيف وقوله عليه
 الصلاة والسلام أرايت
 لو غصمضت بما أحدثت

الجواز أن يكون ذلك
 لكونه شرطا فقط قبل
 عليه بطلان تقديم
 المشروط على شرطه
 ضروري وأظهر من
 بطلان تقدم المسبب
 على سببه لجواز أن يثبت
 الشيء بأسباب شتى ورد
 بان صحة الاداء لا تتوقف
 على شرط نفس الوجب
 كما لا تتوقف على شرط
 وجوب الاداء ولما ثبت
 بطلان التسديم على
 الوقت علم انه لا تتفاه
 السبب ولا يخفى ما فيه
 وبان التوارد في السبب
 باطل على ما بين في محله
 بانحائه الثلاثة بل ارب
 واللازم الاعسم لازم
 للدعم نعم يجوز أن يكون
 البطلان لكون الوقت
 شرطا للاداء وجوابه

من وجه فتوجد بدون التأثير في الجملة لا المحصورة في الانواع الاربعه وما يترتب منها وفيه نظر لان التحقق
 بدون كل واحد من الاربعه لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين
 باعتبار أن يوجد في الأخيرين وبالعكس فيه مجرد ذلك لا يلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وانما اعتبرنا
 التأثير) في العلة لو جوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما ان القياس أمر شرعي فلا بد فيه من اعتبار
 الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن العصابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلة
 المؤثرة وأجيب عن الاول بان كون القياس أمر اشريعيا لا يقتضي الا أن يكون له أصل في الشرع وأما
 لزوم أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب
 على ما فسر ثم به التأثير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوده أو خرم من مسالك العلة
 كيف وقد جوزتم العمل بغير المؤثر أيضا وعن الثاني بأنه لا يدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية
 على علة معتولة مناسبة وليس التزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من الاقيسة
 المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو اجماع بل بوجوده آخره والظاهر ان
 مرادهم بالتأثير في هذا المقام ما يقابل الطرد فعناه أن يكون الوصف مناسبيا ملائما لاضافة الحكم اليه
 سواء كان مؤثرا بالمعنى الذي ذكره المصنف أو لا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر في كلامهم
 في هذا المقام ومن تقريرهم التأثير في الامثلة المذكورة في قوله عليه الصلاة والسلام انهما من الطوائف
 لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر في الشرع في التخفيف وانبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة

هنا على الاكتفاء بالملافة (قوله وفيه نظر لان التحقيق الخ) قد يتكفى في الجواب عنه بان يقال لما
 كان أحد نوعي الغريب وهو المراد ومما لم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ما قرره المصنف دل على جواز
 عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضي انفكاكها عن التأثير في الجملة والانتفاك عن التأثير يقتضي جواز
 التحقق بدون المجموع ونظر الشارع انما يتوجه اذ لوحظ النسبة بينهما وبين الاربعه بدون ملاحظة
 المعنى الذي اعتبر في الغريب المراد (قوله فمنوع) قد يدفع المنع بأنه لو لم يعتبر اعتبار الشارع عليه ذلك
 الوصف بالوجوه التي بينا انها يعلم وجه لنا هاهنا من عند أنفسنا لم نصب الشرع من عندنا وذاعبر
 جائز وبالجملة العلة المعبرة في الشرع ما يصلح دليلا على الحكم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها
 فوجب أن تكون العلة بما اعتبر فيه التأثير بالمعنى المذكور حتى تكون مسلمة عند الخصم ومعسرة عن
 المعارضة والمناقضة وحينئذ لا يكفي الجنس البعيد والظن المذكور لا يكفي لان المعسرة هو الظن الذي دل
 دليل قطعي على اعتباره في حق وجوب العمل ولم نقل ههنا دليل على اعتباره شرعا وعلى تقدير اعتباره
 لا يصلح دليلا ملائما على الغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال نقرأ الاسلام في رد كفاية الآخلة
 الخيال أمر باطل لانه ظن لا حقيقة ولا باطل لا يصلح دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه لا ينفق عن
 المعارضة لان كل خصم يحتاج بمنه فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تختمل لزوم المعارضة كما
 لا تختمل لزوم المناقضة كما ذكرنا فيما سبق (قوله والظاهر ان مرادهم الخ) قال المحقق الشريف هذا
 القول من الشارع يناقض ما ذكره في بيان المناسبة من ان المذكور في كلام نقرأ الاسلام ومن تبعه الى
 قوله فظهر ان الملافة هي المناسبة وانما تقابل الطرد وذلك لانه جعل الملافة ههنا نفس التأثير
 وهناك مقابله وأجيب بان المراد بالتأثير ههنا غير ما هو المراد غصه بدليل قوله سواء كان مؤثرا

ما ذكره صاحب الكشف بان احتمال الشرطية قائم الا ان الادلة السابقة ترجح جانب
 (٥١ - تلويح ناي) السببية كما شترت بل يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعنى القرينة وأنت خير بما فيه (قوله وان لم يكن مؤثرا في ذاته) بل ليس مؤثرا أصلا

وما ذكره من المعنى ليس هو معنى التأثير في معنى قوله كالنار في الاحراق (الح) النار مؤثرة حقيقة عند الحنيفة وسبب الاحراق طبعها وهو لا ينافي استقلال الباري تعالى في الخلق والايجاد أصلا وهذا من المسائل التي خالفهم الأشعرية كأن الحال على هذا المنوال في خلق الافعال قال الشيخ أجد السرهندي في المكتوب الثمانين ومائتين المختار تأثير القدرة الحادثة في أصل الفعل ووصفه معاذلا معنى للتأثير في الوصف بدون التأثير في الاصل ولا محذور في القول بالتأثير وان كبر ذلك على الأشعري اذا التأثير في القدرة أيضا بإيجاد الله سبحانه كأن نفس القدرة بإيجاده تعالى أيضا ومذهب الأشعري داخل في دائرة الجسبر في الحقيقة اذ لا اختيار عنده حقيقة ولا تأثير أصلا هذا كلامه يتم بين الفرق بين المذاهب بما حاصره ان المذهب الحسن ان العبد قال باختياره ومؤثر في فعله حقيقة وينسب الفعل اليه حقيقة وان مذهب الأشعري ان قدرة العبد مدار محض والفعل ينسب اليه حقيقة وان لم يكن الاختيار والفعل

في الغفصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والقدم للضرورة وايضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سورها الا بحرج عظيم فقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كافي لحل الميتة وكذا الا نفعجار الدم في قوله عليه الصلاة والسلام انها دم عرق انفجر لا نفعجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر في وجوب الطهارة وفي عدم كون انفجار الدم حيضا وفي كونه مرضا لا زما مؤثرا في التخفيف أما في وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدي الرب الا طاهرا وأما في عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة في نبات آدم خلقها الله تعالى في أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا ومفعالي الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء وأما في كونه مرضا فلانه ليس في وسعها امساكه وورده فيكون له تأثير في التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة في وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة فطاع في قوله عليه الصلاة والسلام أرايت لو تغمضت بماء ثم سجدت أكان يضر لك عدم قضاء الشهورين له أثر في عدم انتفاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست في معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست في معنى الجماع لاصورة لعدم ايلاج فرج في فرج ولا معنى لعدم الانزال في الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أي وغير المذكورات من أقبيسة النبي عليه الصلاة والسلام وأقبيسة العصاة رضي الله تعالى عنهم كما قال النبي عليه الصلاة والسلام في تحريم الصدقة على بني هاشم أرايت لو تغمضت بماء ثم سجدت أكنت شاربه كذا أورده نفاة الاسلام رحمه الله وغاية تقريره ان هذا تعليلا بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة لا وزار الا تام فكانت ومخما بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعاني الامور فكذلك حرمة الصدقة على بني هاشم تعظيم لهم وكرام واخصاص بمعاني الامور وكما اختلفت العصاة رضي الله تعالى عنهم في الجدمع الاخوة واحسب كل فريق يتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجنايين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضي الله تعالى عنه انما مثل الجدمع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان والقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضي رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسها فكما ان لكل منهم ما يرجع فاستويا وقال زيد بن ثابت رضي الله تعالى عنه مثل الجدمع الاخوين كمثل نهر يتشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين يتشعبان من واد والقرب بين النهرين المشعبين من الوادي أكثر من القرب بين الوادي والجدول واسطة النهر وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ألا يتنى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الابن ابا اعتبر أحد بالمعنى الذي ذكره المصنف أم لا (قوله في الامثلة المذكورة الح) أوجب باننا لا نسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو الطوف في سقوط النجاسة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لا زما وكذا عدم الايمان بما ينافي الصوم في عدم انتفاضه بالنصوص المذكورة في الامثلة وكلها انواع وعلى تقدير عدم كونها أنواعا فلا أقل من كونها اجناسا قريبة (قوله وكما احسب الح) قال أبو بكر الصديق رضي الله عنه ومن تبعه من العصاة كابن عباس رضي الله عنه بسوا الاعيان وبموالاه من الاخوة والاخوات لابنون مع الجد بل الجد بسند يجمع امثال كلاب وهو قول أبي حنيفة رحمه الله وبه يعني وقال علي وابن مسعود

طريق

المناط وهو ان يبين عدم عليه الفارق اي ثبت عليه المشترك (الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشارك هو الوصف الذي يوجد فيهما معا) وعلمنا ان ارجحهم الله تعالى يتعرضوا لذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجحهما الى النص أو الاجماع أو المناسبة

ثابته حقيقة وان مذهب الجبرية نفي الفعل عن الفاعل حقيقة ونفي الاختيار والقدرة حقيقة وان مذهب المعتزلة ان افعال العباد حاصلة بقدرة العبد

وحدها وهو مستقل فيها هذا وقال ابن الهمام المحقق رحمه الله ان القول بان تعلق قدرة العبد بالفعل لا على وجه التأثير هو الكسب مجرد الفاظ لم يحصلوا لها معنى ونحن انما نفهم من الكسب التصديق وليس هو الا ادخال في الحصول والموجب للجبر المحض ليس سوى القول بان لا تأثير للعبد في فعله وهو باطل لا محالة (قوله اشتغال ذمة المكلف) والذمة هي العهد ونقضها يوجب

عدم الغير وحينئذ للمعتز ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليه والامانة ثبت الحصر فيها احصاء فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال عليه بعض الاوصاف ويكتفي في ذلك ايضا الظن وذلك بوجوده الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلا مستقل باعلية لا تنفي الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيمكن للمستدل ان يقول ببحث فلم اجله مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل اخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعتز ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة ويحتاج الى الترجيح والمتسكون بالسبب والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجودها كما هو مذهب المعتزلة واما نفيها كما هو مذهب غيرهم ولو لم يعدم الكفاية والتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بينا واما على ما ذكره المصنف رحمه الله فيكون هذا من المسائل القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجع اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط وقال ابن الحاجب ان الاحالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علة وذكر الامام الغزالي ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علة اما ان يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريج ما يتحقق في المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في أحد الصور بعد معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين مادل النص على كونه علة من غير تعيين بخلاف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة

الاصول عدم الغير فيه مناقشة وهي ان كون الاصل العدم لا يغلب الظن على العدم ثابتة ان لا يثبت الوجود الا بدليل وهذا يحصل مع الشك ايضا (قوله فيلزم انقطاعه) اما اذا بطل فلا يلزم اذغايته منع مقدمة من مقدمات دليله ومقتضاه لزوم الدلالة عليها دون الانقطاع والالكان كل منع قطعاً قيل انه ينقطع لانه ادعى حصر اظهر بطلانه والحق انه اذا ابطال لم يلزم الانقطاع لانه ان يقول هذا مما علمت ببادي الرأي انه لا يصلح للعبية فلم ادخله في حصرى وباضافه لم يدع الحصر قطعاً بل ظنا وعوقبه صادق فيكون كالتجهد اذ اظهروه ما كان خافيا عليه فانه غير مستنكر (قوله مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر) أي في جميع أحكام الشرع فان الشارع لم يعتبر في القضاء والشهادة ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا في غيرها فلا يعمل به حكم أصلا (قوله كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق) فان الشارع وان اعتبره في الشهادة والقضاء والولاية النكاح والارث فقد علم انه الغاء في أحكام العتق فلا يعمل به شيء من أحكامه (قوله عما لا طريق الى معرفته في الخبر) قد يمنع هذا الجواز أن يخبر بمجهول آخر بوجهه مناسبة غفل عنه هذا فلا يكون الطريق منحصر في خبره (قوله واما على ما ذكره المصنف) قيل انما يلزم ان يكون من المسائل القطعية على تقدير رجوعها الى النص والاجماع ولو لم قطعاً دلالة أحدهما على علة ما علق الشارع الحكم به وهو ممنوع ولو لم قطعاً يلزم قطعياً لو كان المرجح النص أو الاجماع فقط وليس كذلك بل قد يرجع الى المناسبة أيضا وكلام المصنف ليس بقطعي في انحصار المرجح فيهما كما لا يخفى (قوله أو استنباط) نقل جسد في فصول البدائع كلام الغزالي ولم يذكر الاستنباط وأطلق

وبالدوران وهو باطل عندنا فسمه بعضهم بأنه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين أي في حال وجود الوصف وعدمه (ولا حكم له نظيره ان المراد اقام الى الصلاة وهو متوضي لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعله ان الوجوب دائر مع الحدث) فان اقد وجدنا

الحدث وجودا وعدمه والنص موجود في الحالين أي حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلامه يوجب 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 اذا 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 هو مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجود الوضوء وان كان بناء على العدم الاصل لكن جعل هذا الحكم حكما للنص مجازا فعلم بهذا عليه الحدث اذ لو لا ذلك لما اختلف الحكم عن النص اصلا (وقوله

الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان تامد او هذا النوع وان اقر به أكثر من كبرى القياس فهو دون الاول واما مخترع المنطوق فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علة كالتنظير في اثبات كون السكر علة لحرمه وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين وهذا انكره كثير من الناس (قوله وبال دوران) احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أي ترتيبه عليه وجودا ويسمى الطردو بعضهم وجودا وعدمه يسمى الطردو والعكس كالترسيم مع السكر فان الحرام اذا كان مسكرا يزول حرمة ازال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعيين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خراوترا ول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودان الحكم مع الوصف زال شبهة عليه الاسم وتعيين علية الوصف والامتناع الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكما للنص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حيث يتوجب لافيا ولا اثباتا ولا تناول اصلا مثلا اذ لم يقم الى الصلاة بل قعد لم يتناول النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يجعل القضاء وهو غضبان) يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وايضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بشووع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطها مساو بالافلا فيقيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه احتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين أو تأخر كافي المعلول أو غيرها كافي الشرط المساوي فالعادة قاسية لحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم معضوب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرور وانه سبب الغضب حتى ان من لا يتأني منه النظر كالاطفال

عدم الخلاف فيه (قوله احتج بعض الاصوليين) واختلفوا فقال بعضهم انه دليل قطعي وقيل دليل ظني ومرادهم ان الاطراد دليل على العلية من غير اشتراط ملائمة وتأثير (قوله أي ترتيبه عليه الخ) فان قلت قد اعتبروا في الدوران صلوح العلية فيجب ذكره قيل لو اعتبر هذا القيد فيه لخرج الى المناسبة ولم يكن قسما آخر (قوله كالاطفال) قال المحقق الشريف لو أخرج القيد لكان اطفالا لكان احسن لذكره تايي في قوله فان اطفالا وقد عتذر عنه بان جعل قوله وقد يقال استدلال وقوله بما يقال

عليه الصلاة والسلام لا يقضى القاضي وهو غضبان فانه يجعل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب ولا يجعل عند شغله بغير الغضب لهم ان على الشرع امارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى أماني حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلة كنسبة المثلث الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميث باجبه فلا بد من التمييز بين العلة والشرط والوجود عند الوجود

بدلال على العلية لانه قد
الوجود عند الوجود
لا علية (لان الخلف لما منع
لا يقدح فيها ثم العلة عين
ذلك الوصف عند القائل
بتخصيصها وذلك الوصف
مع عدم المانع عند من
لا يقول به) اعلم ان تخلف
الحكم عن العلة لما منع
لا يقدح في العلية اما
عند القائلين بتخصيص
العلة فلان الشيء يمكن ان
يكون علة والحكم يتخلف
عنه لما منع وهذا
التخلف لا يقدح في العلية
واما عند من لا يقول
بتخصيص العلة فان العلة
مجموع ذلك الوصف مع
عدم المانع فالوصف
يكون جزأ للعلة فمعنى
قولنا ان الخلف لما منع
لا يقدح فيها ان الخلف
لما منع لا يقدح في كون
الوصف جزأ للعلة (ولا
يشترط العدم عند العدم
لانه قد يوجد علة أخرى
وقيام النص في الحالين
ولا حكم له أمر لا يوجد
الا نادرا فكيف يجعل
أصلا في باب القياس وأيضا
هو غدير مسلم في آية
الوضوء لانه يثبت الحدث
بالنص لان ذكر الحدث
في الخلف ذكر في الاصل
ولان المعنى اذا قمتم من

يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضا) أي لا يشترط

بعدم ذلك وينبغونه في الطروق ويدعون بذلك الامم ويحاجب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن
بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لو لا انتفاء ظهوره غير ذلك اما بانته بحث عنه فلم يوجد
واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا
انكار للضرورة وقد ح في جميع التجربات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم
وأهل النظر كالمجموعين على ذلك حتى كاد يجرى مجرى المشل ان دران الشيء مع الشيء آية كون المدار
علة للدائر ويحاجب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المنبئة
على المصالح فلا بد في بيان علاها من مناسبة أو اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل
وانتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضا) زيادة تبيينه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية
يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزم للعلية فكذلك ليس بالملزم لها لواز ان
لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعقد عند
عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في نفي بر هذا
الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود
والوجود عند العدم لا يدل على فسادها باعتبار الحالة الموافقة بحالة الخالف في الصحة والفساد (قوله
وقيام النص) اشارة الى بطلان كلام الفرق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص في الحالين من
غير حكمه أمر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادري أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيها هو من أدلة الشرع
بان يثبت عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق النادرة أيضا في محل النزاع فانما لا نسلم في المثالين
المدكورين قيام النص في الحالين مع عدم حكمه أمافي الآية فلا نالنا نسلم قيام النص بدون الحكم حال
انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيد بالحدث ومقيد بالوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث
وبيانه من وجهين أحدهما ان اشتراط الحدث في وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم
من الغائط اشترط له في وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بجأه
بأن يجب في حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما ترتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم

استدلال آخر وكلاهما منقولا من شرح المختصر وحديث الاطفال مسد كور في كل منهما في عبارة
القاضي ولذا ذكره في الموضوعين وأنت خير بان قوله من غير نظر واستدلال بما ذكرتم يدل على انه اعتراض
على الجواب السابق لا دليل آخر فالاحسن ما ذكره الشريف (قوله ويحاجب بان الاحكام الخ) الجواب
لصاحب الكشف حيث قال الحقائق لا تختلف باختلاف الازمان فيجوز أن يكون الطرد وانعكس فيها
دليل على صحة العلية فاما العلة الشرعية فبناء على مصالح العباد وانما تختلف بحسب الازمان واحوال
الناس فلا يصلح الدوران دليلا عليها بل يعرف على الشرع بالشرع والشرع هو النص (قوله فتح
لباب الجهل) اذ غاية الطرد والجهل بوجود المعارض والمناقض لاعدمة ما في الواقع (قوله والتصرف في
الشرع) بالجر عطف على باب الجهل قال صاحب القواطع اذ انتهى التصرف في الشرع الى هذا
المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة بضبطها وتطريق لكل قائل أن يقول ما أراد ويحكم بما يشاء
(قوله أحدهما أن اشتراط الحدث في وجوب البدل الخ) قد عرفت فيه اسبق ان التيمم خلف عن الوضوء
لا بد منه لان البدل مشروع مع امكان البدل منه كالمسح على الخف بالنسبة الى الرجل بخلاف الخلف
فكان الانسب أن يقول في وجوب الخلف ثم ان في هذا التقرير اشارة الى انداع اعتراض صاحب الكفاية
بشرطية النية في التيمم دون الوضوء ووجه الاندفاع ان المدعى ان كل ما هو شرط للوجوب في الخلف فهو

ان مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفى

أي بوجود الحدث وهو قوله تعالى أوجاه أحد منكم من الغائط إلى قوله قيموا (وأضافه إيماء) أي في النص إشارة إلى أن الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ائتمارا لظاهر الأمر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فإنه ليس بسنة لكل صلاة (وهذا وجه آخر ترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم) والغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء إلا بعد سكونه) هذا ممنع لقوله فإنه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فما ذكر أن النص قائم في الحائض ولا حكمه فمنوع أما حال وجود الوضوء فإنه لا يحل القضاء إلا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر في المتن وأما حال عدم الوضوء وهو غير مذكور في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوضوء وكذا عند من يقول بالمفهوم لأن من شرائط مفهوم المخالفة أن لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت

أن وجوب التوضوء بالماء مرتب على الحدث وثانيتها أن العمل بظاهر النص منعذر لاقتضائه وجوب التوضوء عند كل قيام وفي كل ركعة فلا يتصور أداء الصلاة فلا بد من إضمار أي إذا قمتم من مضاجعكم وإذا أردتم القيام إلى الصلاة محسدين والقيام من المضجع كتابة عن التنبيه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الأول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثاني فالظاهر أنه من قبيل المضمر وإطلاق دلالة النص عليه إما لغوي بمعنى أنه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار أن القيام من المضجع إنما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فإن قيل للبديل حكم الأصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث في وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة في وجوب التيمم فلم عكست اجيب بوجهين الأول أن الماء مظهر بنفسه فإيجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المنقورة إلى إزالتها بخلاف إيجاب استعمال التراب فإنه ملوث لا يقضى سابقه حدث فصرح معه بالحدث الثاني أن في ترك التصريح بالحدث في نص الوضوء إشارة إلى أن الوضوء سنة عند كل صلاة وإن لم يكن محذورا نظرا إلى ظاهر إطلاق الأمر وتحقيقه أنه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام إلى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الإيجاب عند الحدث عملا بتحقيقه الأمر وعلى التسبب عند عدم الحدث عملا بظواهر إطلاقه وترك هذا الإيماء في الغسل لأنه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبني على ما يعتبره البلغاء في تراكيبهم من الرموز لا على أن يتناول الأمر للمحدث إيجابا ولفيهره ندبا لأنه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فإن قلت مبني هذه المباحث على أن سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر في موضعه أن سببه إرادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبني على التقدير أي لو لم يكن العلة هي الحدث فهي لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما في الحديث

شروط للوجوب في الأصل لأن كل ما هو شرط في الخلف فهو شرط في الأصل كيف وتعدنا الأصل شرط في الخلف ولا يمكن أن يجعل شرط في الأصل (قوله فالظاهر أنه من قبيل المضمر الخ) إشارة إلى احتمال آخر وهو أن الإرادة سبب للمقام فأقيم المسبب مقامه وأنه من لوازم التوجه إلى الصلاة فيكون من إطلاق اسم أحد لازمي الشيء على الآخر (قوله من قبيل المشاكلة) لاشارة المشاكلة من قبيل الجواز والعلاقة فيها التعاون في التمثيل كما حققه في حواشي المطول لا الوقوع كإثبات الصحبة كما هو المشهور لأن العلاقة مصححة للاستعمال الذي به الوقوع في الصحبة ومتقدمة عليها (قوله وهذا مبني على اعتبار البلغاء) رد على صاحب الكشف حيث قال في الجواب عن السؤال بأنه هل يجوز أن يكون الأمر شاملا للحدث إيجابا وغيرهم ندبا لأنه لا يجوز لأن تناول الكلمة لمعنيين مختلفين من باب الالغاز والتعجيب ووجه الرد أن تناول ههنا بطريق رموز البلغاء وهو بحسب الدلالة لا الاستعمال ويسمون مثله مستبغات التراكيب فلا يلزم الالغاز والتعجيب وأعلم أن كون الآية دليلا على فرضية الوضوء لا يدل على انحصار الدليل فيه ليرد أن آية الوضوء مدنية بالاتفاق والصلاة فرضت بحكمه فيلزم جواز الصلاة بلا وضوء إلى حين نزولها إذ يقال بعد تسليم بطلان اللازم يجوز أن يثبت فرضية الوضوء بالوحي الغير المتلو ولا تخد من الشرائع السابقة كما يدل عليه ما روي من أنه عليه الصلاة والسلام نوحاً ثلاثاً ثلاثاً وقال هذا وضوئي وضوء الأنبياء من قبلي فإن قلت إذا ثبت فرضية الوضوء قبل نزول الآية فما فائدة نزولها قلت لعلمها بغير أمر الوضوء وتبنيته فإنه لم يكن عبادة مستقلة احتمال أن لا يهتم إلا في شأنه ويتساهلون في مراعاة شرائطه وأركانها بطول العهد عن زمن النبي عليه الصلاة والسلام وانتفاص الناقلين يوم ما فيوماً بخلاف ما إذا ثبت بالنص المتوارر الباقي في كل زمان على أن في ورود الوحي المتلواتى اختلاف العلماء التي هي رجة

وقد ذكرتم أن القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير العصب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة

(فصل * لا يجوز
التعليل لاثبات العلة
كاحداث تصرف موجب
للملك) أى لا يجوز
بالقياس احداث تصرف
يكون علة لثبوت
الملك

وان أرادوكم ان تعطوهم
ذمة الله فلا تعطوهم
والمسراد بهما في الشرع
نفس ورتبة لها ذمة
وعهد سابق وهي محل
الوجوب وبها ثبت
الاهلية قال الاخيبي
في أصوله الاذى بولد وله
ذمة صالحة للوجوب له
وعليه باجماع الفقهاء
وقال في التحقيق حتى ثبت
له ملك الرقبة ومالك
النكاح بشراء الولي
وتزويجه اياه ويجب
عليه الثمن والمهر بعد قد
الولي وهو رد لما ذكر
بعض من لم يشم رائحة
الفقه في مصنفه في
أصول الفقه ان تقدير
المال في الذمة لا معنى له
وان تقدير الذمة من
الترهات التي لا حاجة
في الشرع والعقل اليها بل
الشرع ممكن بان يطالبه
بذلك الفدر من المال
باهذا هو المعقول عرفا
وشرطا فقال الشيخ

فلانا لا نسلم استفاء الحكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد
الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة بائغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل
عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب مادام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص في الحالين
مع عدم حكمه لان الكل يتفق بانتفاء البعض الا انه تعرض في الشرح لحال العدم أيضا زيادة لتعيني
المقصود يعني اننا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق
شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل) ذكر في الاسلام رحمة الله ان التعديدية حكم لازم
للتعليل عندنا جائز عند الشافعي رحمه الله فعندنا لا يجوز التعليل بالتعديدية الحكم من المحل المنصوص
الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعي رحمه الله يجوز لزيادة القبول وسرعة
الوصول والاطلاع على حكم الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام في التعليل الغير
المنصوص ثم جلة ما يقع التعليل لاجله أربعة الاول اثبات السبب أو وصفه الثاني اثبات الشرط أو
وصفه الثالث اثبات الحكم أو وصفه الرابع تعديدية حكم مشروع معلوم بصفة الى محل آخر مماثلة في
التعليل فالتعليل مختص بالتعديدية لا يجوز لاجل اثبات سبب أو وصفته لانه اثبات الشرع بالرى ولا
لائبات شرط الحكم شرعى أو وصفته بحيث لا يثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له
بالرى ولا لاثبات حكم أو وصفته ابتداء لانه نصب أحكام للشرع بالرى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له
في الشريعة أصل صالح للتعليل فيعمل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب أو شرط
أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمه وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة
أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولانبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمه بطريق التعديدية
من أصل موجود في الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا في التعليل لاثبات السببية
أو الشرطية بطريق التعديدية من أصل ثابت في الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص أو اجماع كون الشئ سببا
أو شرطا للحكم شرعى فهل يجوز أن يجعل شئ آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند
تحقق شرائط القياس مثل أن يجعل اللواط سببا للوجوب الحد قياسا على الزنا يجعل النية في الوضوء
شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية في التيمم فذهب كثير من علماء المذاهب الى امتناعه وبعضهم الى

(قوله والغضبان صيغة مباغية الخ) في الكشف لا يحل القضاء الا عند سدكون الغضب وان قل لانه
لا يتلوه عن شغل البتة فعلى هذا لا يحتاج الى اعتبار المباغية (قوله ثم جلة ما يقع الخ) قدم المصنف
شكل من الاربعه لكن في تمثيله لاثبات الشرط بالشهود في النكاح بحث وهو انه قد وجد جواز النكاح بلا
شهود وأصل وهو عقود المعاملات فان النكاح منها يدل على انه يصح من الكافر والحواب ان اشترط
الشهود فيه باعتبار انه عقد مشروع لتناسل وان رد على محل ذي خطر مصون عن الابتدال فلاظهار
خطره يختص باشترط الشهود فيه ولا يوجد أصل في المشروعات بهذه الصفة ليقاس عليه (قوله لانه
اثبات الشرع بالرى) أما في اثبات السبب فظاهر وأما في اثبات صفة فلان السبب لما لم يعمل بدون صفاته
كان اثباتها بالتعليل بمنزلة اثبات السبب وكان ذلك نصب شرع بالرى وليس للعباد نصب الشرع بل لهم
مباشرة الاسباب المشروعة (قوله لانه هذا ابطال للحكم الشرعى الخ) لان الحكم كان ثانيا قبل الشرط
وبعدا بشرط له شرط كان متعلقا به ومعدوما قبل وجوده وكان اثبات الشرط بالتعليل ابتداء رافعا
للحكم الثابت ونسخا وكذا التعليل لاثبات وصف الشرط لان الوصف بمنزلة الشرط يتوقف الحكم عليه

رحمة الله هي ثابتة بالاجماع فن أنكر ما فهو مخالف للاجماع انتهى كلام العقيق ويريد من لم يشم
رائحة الفقه غير الدين الرضى امام المتكلمين والاشغال يحصل بقيام الاهلية وصلاح المحل وانعقاد السبب وهذا نفس الوجوب
جوازه

(وقولنا الجنس بانفراده بحرم النساء بانص وهو من عن اليا والريية) جواب اشكال وهو انكم اثبتتم بالقياس شيئا هو علة لحرمه النساء وهو الجنس بانفراده أي بدون النكيل والورن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوي نسي النبي عليه الصلاة والسلام عن اليا والريية ولريية الشئ والمراد بالريية هنا شبهة اليا وشبهة اليا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا و قد باع نسبه لان للتقد هزيمة على النسبته (وكون لا كل والشرب موجب للكفارة بدلالة النص وكذا القياس في القتل بالمتنقل عندهما) أي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال (وسقنها) بالجرأى لا يجوز التعديل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم في الانعام ولا ثبات الشرط أو صفة كالتهود في النكاح) هذا نظير اثبات الشرط (وككونهم رجالا أو مختلطه) نظير اثبات صفة الشرط (ولا ثبات الحكم أو صفة كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لان فيه نسب الشرع بالأي فلا يجوز ابتداءه أما اذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام) أي عند الشافعي رحمه الله (فان له) أي لا اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله أصلا وهو الصرف ولجوازه بدونه أصلا) أي لجوازه

أصلا (وهو يبيع سائر السلع) فالخامس ان اشتراط التقابض عند الشافعي رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو يبيع الصنف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو يبيع سائر السلع (فالتعديل لا يصح الا للتعديدية هذا ما قالوا) انما قلت هذا لاني نقلت هذا الفصل عن أصول الامام نجر الاسلام ولم أدر ما مراده فان أراد ان القياس لا يجرى في هذه الاشياء أصلا فهذا لا يصح وقد قال في آخر الباب وانما أنكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد في الشرع بعدة أصل يصح

جوازه واختيار نجر الاسلام رحمه الله وأتباعه فلهذا احتجنا الى التفصيل والاشارة الى النسوية بين الحكم والسبب والشرط في أنها تجوز أن تثبت بالتعليل ان وجد لها أصل في الشرع وتقتنع ان لم يوجد قال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة في اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لانه ان أراد به معرفة علة الحكم بالأي والاجتهاد فذلك جائز في الجميع لان المعرفة لا تختلف وان أراد ان الجمع بين الاصل والفرع لا يثبت فالجميع سواي انه لا يثبت فيه ثبتي بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفرع من كور في أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور وفيما بين القوم مسطور في كتبهم (قوله وقولنا الجنس) قد توهم ورود الاشكال بانكم اثبتتم بالقياس عليه مجرد الجنس لحرمه اليا وعليه الاكل والشرب لو جرد الكفارة وعليه القتل بالمتنقل لو جرد القصاص عند أبو يونس ومحمد رحمه الله فاجاب باننا لم تثبت ذلك بالقياس بل بانص عبارة في الاصل ودلالة في الاخيرين على ما سبق في بحث دلالة النص ولم يورد نجر الاسلام في هذا المقام مسألة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسألة وجوب القصاص بالقتل بالمتنقل لان جعلها ماس قيسل دلالة النص دون القياس مبني على ان القياس لا يجرى في الحدود والكفارات لاعلى انه لا يجرى في الاسباب والشروط لان مذهب نجر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب الشرط بالأي والقياس اذا وجد له أصل في الشرع وهما الواقع أصل للاكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمتنقل فكيف يتوهم ان كما يتوقف على الشرط فيكون اثبات الوصف رفعا للحكم كاثبات أصل الشرط (قوله مبني على ان القياس لا يجرى في الحدود والكفارات) هذا مذهب مشايخنا الحنفية وذهب الامام الشافعي رحمه الله وأحمد بن حنبل والمالكية الى جريانه فيهما واليه مال ابن الحماجب مستدلا بعموم أدلة حجية القياس ورد بالتمتع فان الحدود مما يقضى الى انهدامه ببيان الرب وزوال العرض من الاستمرار عند ملا الناس والكفارات من

(٥٣ - تلويح ثاني)

تعليله وأما اذا وجد له فلا بأس به وان أراد انه لا يصح التعديل في هذه الامور الا اذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفي ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له أصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعديدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متخذة

ويترتب عليه وجوب الاداء وللاداء تقدم في اعتبار العقل وسبق في الملاحظة وعليه لثاني فانه لو لم يكن نفس الوجوب سابقا فأى شئ يجب ادائه وهذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله اشغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن لزوم اخراج ذلك الفعل الى الوجود وهو في محاذة وجوب الثمن بالثراء ووجوب ادائه بعد المطالبة وليس المراد منه تصور من عليه الوجوب أو تصور أحد غيره ولا ان المراد يجب وقوعه بدون أن يجب ايقاعه من المكلف بل هما شيان في اعتبار العقل مع نسبة الترتيب بينهما وقد يقال ان وقت الواجب في الصلاة لما كان من العالم يعتبر في نفس الوجوب زمان معين بل اكن في زمان ما تحقيقا اعني التوسعة بخلاف وجوب الاداء حيث اعتبر فيه زمان معين وهو عند الشرع أو حين يضيق الوقت وما قيل ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل اداءه المسأل في زمان

ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص ليس بشئ لبعده عن قصد القوم لان ما ذكره ليس فرقا بين نفس الوجوب ووجوب الاداء بل بين وجوب الاداء باعتبار الزمان مطاقا ومقيدا (قوله وايضا) اشارة الى افتراقهما في الوجود (قوله لعدم الخطاب) قيل عليه يلزم ان لا يكون نوم المريض والمسافر اداء للواجب وايضا بالأمور بهورد بان نفس الوجوب ثابتة في حتمها يتحقق السبب وهونم الله تعالى أو الوقت وانما اللزوم من اتفقا الخطاب اتفقا ووجوب الاداء وقوله تعالى فعدة من ايام آخرنا خبر الاداء الى وقت آخر ولا نسلم انه غير ما مور به وما قيل ان عند الشروع بتوجه الخطاب ويلزمه الاداء كما في الواجب المخير مبني على عدم الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء على مذهب الية الشافعية وبعض الحنفية وانت تعلم ان ذلك بعد الاعتراض بالفرق بينهما في الواجب المالى بان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال مما ليس ينبغي اذ نقول ان الواجب هو الصلاة والاداء فعل في تلك الهيئة بلفرق وكون المال أمرا وجودا في الخارج بنفسه لا يفيد لان تعلق الوجوب بنفس المال مما لا يتصور بل تعلق حق البائع هو نفس وجوبه والاداء فعل في هذا

أن يكون ذلك ثابتا حتى ينص ووجوب أدائه وأداؤه (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لان خطاب من لا يفهم لغوه قيل عليه اللغو انما يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعله بعد الالتفات وورد بان الخطاب انما يكون بفهم الخطاب ولا يفهم له حالة النوم ونفس الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعصوم انه يتوجه اليه الخطاب السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى قيام الساعة ثابتة في

أن يكون ذلك ثابتا حتى ينص ووجوب أدائه وأداؤه (قوله لما ذكرنا من عدم الخطاب) لان خطاب من لا يفهم لغوه قيل عليه اللغو انما يلزم ان لو كان مخاطبا في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعله بعد الالتفات وورد بان الخطاب انما يكون بفهم الخطاب ولا يفهم له حالة النوم ونفس الوجوب ثابت في تلك الحالة ومعنى خطاب المعصوم انه يتوجه اليه الخطاب السابق على وجوده بعد دخوله تحت الوجود وثبوت الاهلية له لبقاء الشريعة الى قيام الساعة ثابتة في

الصف وفي أذهان الحفاظ وثبوت أمره صلى الله عليه وسلم في حق من وجد بعده ليس باعتبار وهو المقطع الصادر من فيه صلى الله عليه وسلم بل باعتبار وصول المقطع الدال على المعنى الذي يدل عليه لفظه صلى الله عليه وسلم على ان هذا يجعله العرف نفس لفظه صلى الله عليه وسلم فقد صدر أمره عليه الصلاة والسلام اياه وبلغ اليه وعموم وجود فاهم لخطابه وممكن من أمره وان لم يكن كذلك في عصره عليه الصلاة والسلام (قوله ثم اذا كان الوقت الخ) هذا الاستدلال أورد المصنف رحمه الله لاثبات مذهبه الذي اختاره وهو يتنقض حجة لما ذهب اليه الاثمة المتقدمون والفقهاء المحققون من ان الوقت ليس بسبب للوجوب على ما فصلناه في ناظورة الحق وغيرها (قوله فالجزء الذي اتصل به الاداء) ولا يخفى علينا ان هذا يلزمه كون الصلاة التي هي المسبب عن الوقت مع السبب وهو عكس الموضوع وقلب المجموع ومفوت المقصود الذي هو التعريف بما هي علامة له هذا على انه لا تقدم للجزء المقادير له عليها (قوله فان اعترض) الصحيح انه وقت كسائر الاوقات لا نقصان فيه ولا فساد وانما النقصان في العمل لوقوعه مشاهة العمل عبدة الشمس لمقاومته الغروب فلا يرد انه لو ترك بعض الواجبات صححت الصلاة مع نقصانها يتأدى بها

بورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لا يوجب جدله أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول الحماجب وذلك انه اختار انه لا يصح اثبات السبب بالقياس فأورد القتل بالمتفلس اشكالا فاجاب باننا لانين سببية القتل بالمتفلس قيا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمدة العدوان سواء كان بالسيف أو غيره فالسبب واحد لا غير وأما مسألة حرمة الر بابا الجنس فأورد هاخر الاسلام مثلا لا اشكالا فقال أما تفسير القسم الاول أى بيان اثبات الموجب قتل قولهم في الجنس بانفسه انه يحرم النسبة وهذا اخلاف وقع في الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد أصلا نفيه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضا وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هي القدر والجنس ووجدنا حرمة الر باحكاك استوى فيه شبهته بحقيقته لما روى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الر بالربة وللإجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبغة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما في رأى المتبايعين ووجدنا في النسبة شبهة الفضل

اشد الزواج عرفي يحتاج الى دليل أقوى من القياس وأما ما اشتهر من ان ثبوت حد شرب الخمر بالقياس حيث قال على رضى الله عنه حين نشاور الصحابة فيه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى اقترى فأرى عليه حد الاقتران فغوا به انه محمول على السماع وعلى انه بيان وجه المسموع أو على انه مجمع عليه وذا بيان سنده كيف القضاء بهذا المراتب في غاية البعد فليس في معنى الخلو ومقدمات الزنا وصور الانذار أقرب منه بكثير (قوله بالنص) وهو قوله عليه الصلاة والسلام والفضل ربا (قوله والاجماع) فان من باع عبدا جارية بشرط ان سلم المشتري اليه نوبالا يقابله شئ من العوض لا يجوز اجماعا (قوله ووجدنا في النسبة شبهة الفضل) فيه بحث وهو ان الدليل المذكور معارض بان حقيقة الفضل المالم يحرم عند وجود أحد الوصفين فلان لا يحرم شبهه بالطريق الاولى ويمكن أن يجاب بان ما ذكرتم يدل على الحمل وما

(والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علمتها المعنى آخر يصلح لتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعلمته لكن هذا المعنى لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه

الكامل لان ترك الواجب لا يدخل النقص في الاركان ولان الكافر والمجنون والصبي والحائض اذا صاروا أهلا في الجزاء المكروه وقضوا في وقت مكروه لا يجوز مع ان السبب في حقهم ليس الاجزاء الذي أدركوه مع الاهلية وذلك لان الثابت في ذمتهم كامل اذ لا تنقص في الوقت نفسه بل المفعول فيه يقع نافعا غير ان تحمل ذلك النقص ضروري لو أدى فيه لامتداد بالاداء فيه فاذا فات الوقت عدم الضرورة فلا يخرج عن عهده الا بكامل بخلاف ما لو قضى في وقت مكروه ما قطعه من النفل المشروع فيه في وقت مكروه حيث يخرج عن العهدة وان كان اثم الا ان وجوبه لضرورة صيانة المؤدى عن البطلان وهو يحصل مع النقصان وكذا سجدة التسلاوة وصلالة الجنائز لانه مخاطب بالاداء موسعا ومن ضروره تحمل ما يلزمه من النقص لو أدى عند التسلاوة والحضور (قوله لما كان الوقت الخ) قيل عليه كلمة لما ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول لثانيه رددت مع معنى السببية في ما قبل هو ٢١١ بمعنى اذا بدل على مقارنة أمر لا أمر ولو

سلم فالانواع سبب لجواز شغل الوقت بالاداء على انه يجوز ان يكون الجواب قوله في معنى وقوله جاز يكون صفة لقوله منعا لاجواب لما (قوله واما الفجر فان الخ) قيل عليه شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الاداء الكامل معذور على ما ذكره فعند الاثبات بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة فورد بان مراده من الاقبال على الصلاة هو استيعاب الوقت بالصلاة والمراد من اعتراض الفساد بالطلوع والغروب وقوع الاداء

وهي الحلول اذا تعدت من النسبة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كافي ببيع الخنطة المقلية بغير المقلية لا مكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفو التعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هي القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شرط العلة فالتشابه شبهة اليا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسبة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق في مسألة اثبات العلة انه ان ثبت) عليه شيء للحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا أو ملاما فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملام فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشئين وقد ثبت علمته بما هو من مسائل العلة فتكون العلة واحدة تعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة سوم رمضان فقد ثبت ان العلة هي هتك الحرمة وهو موجود في الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علمته ذلك الشيء للحكم مبني على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة

ذكرنا على الحرمة والترجيح للمحرم احتياطا لما نقرر عندهم (قوله لكنه ثبت بصنع العباد فاعتبر بنا) فيه بحث لان بيع المصنوع من الذهب والفضة يجوز لغير المصنوع مع وجود الفضل الثابت بصنع العباد (قوله أخذ الجنس شبهة العلة) قيل القول بثبوت حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة قول يتوزع على أجزاء العلة على أجزاء المعلول وهذا التوزع باطل بالاتفاق والجواب اننا لانعلم ذلك فان التوزع هو ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل وليس كذلك فان النسبة ليست بعضا لحرمة الفضل وثبوت حرمة النسبة باحد الوصفين انما هو باعتبار ان أحد الوصفين علة تامة لثبوتها باعتبار التوزع (قوله والحق في مسألة الخ) اعترض عليه بان مراد المصنف بقوله ان يثبت علمتها المعنى آخر يصلح لتعليل بان تكون مؤثرة في العلة بالمعنى الذي ذكره في سابق وهو اعتبار الشارع نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو

مشابهة العبادة الكفارة لا وقوعه خارج اوقته ولا يكون مخالفا لقضى كلام القوم الذي هو وقوع بعض الاداء في وقت مكروه كما بعد طلوع الشمس وما قيل المغرب وقد يفرق بينهما بان في الطلوع دخول في الكراهة وفي الغروب خروجها وان العسر يخرج الى ما هو وقت في الجلة بخلاف الفجر (قوله فكل الوقت سبب الخ) يخالف ما نقرر عندهم ان ما هو سبب للاداء هو سبب للقضاء واللام يكن قضاء لما سبق من الواجب بل اداء لما يجب بسبب آخر وما قيل (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) لانه لما صار ديننا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه شيئا بعبادة الكفار فاذا مضى خالي عن الفعل زالت محليته وبقيت سببته فكان الوجوب تابا بسبب كامل كذا حقه شمس الأئمة السرخسي وان الهمام رحمة الله (قوله وقت الغروب) اشارة الى ما ذكره في شرح الوقاية من انه يصح قضاء القوائت بعد العصر الى المغرب ويدل عليه حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح مسلم انما سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يعرض طلوع الشمس وغروبها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحزروا بصلواتكم طلوع الشمس ولا غروبها فقلوا عند ذلك ولعل المراد هو الصلة مع الكراهة لا حادث في الصحاحين نقض كراهة الصلوات فيها وقوله الهمام

وهي ان كانت انقضاء في الوقت منعت ان يصح فيه ما سبب عن وقت لا يخص فيه لانه واجب كاملا فلا يتأدى ناقصا وصرح الزبلي
 بعدم العصة (قوله لم يتغير بتعيينه) نصا بان يقول عينت هذا الجزاء للبدنية وقال السيد الشريف
 هذا ليس يستدعي لان تعيين كون الجزاء للبدنية ليس في وسع العبد (قوله تعيين فلا كالتجارب الخ) قيل بان يؤدي الصلاة في أي جزء يريد
 فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزاء وقتا فعله كافي في حصول الكفارة فان الواجب أحد لا ورمن الاعتقاد والنكسوة والاطعام لا يتعين شيء
 منها بتعيين المكافأة ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه قال السيد الشريف قدس سره هذا المحصر لم
 يقع في موقعه لاقتضائه أن يكون المؤدى به هو الواجب وليس كذلك بل الواجب هو أحد الامور يتأدى به لاشتماله على الواجب
 وكذا قوله ويتعين بفعله في المرضعين ليس كما ينبغي (قوله ومعرف بالوقت الخ) اختلف شرح كلام نقر الاسلام في تفسير قوله لانه قد
 وعرف به فبعضه جعله من المعرفة وآخرون من التعريف واليه ذهب المصنف رحمه الله حيث قال الامالك عن المفطرات الخ قول
 عليه دخول الوقت في تعريف الصوم لا يدخل له في المعيارية لا يستلزم بان يكون المراد الدخول على وجه

ذلك المعنى لعلمية الحكم المرصع بالحكم بعلمية شيء آخر بوجبه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت
 في نفسه لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملائمته وهذا هو المختلف فيه
 من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بعصمة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير
 أو الملائمة
 حاشية لان لا يتخلو عن أحد الامرين وهو كونه مؤثرا أو ملائما كما عهده الشارح وقد يجاب بان مراد
 الشارح تقرير كلام المصنف على وجه يتناول مذهبي الحنفية والشافعية وتخصيص كلامه بذهب
 الحنفية عند عدم التخصيص مما لا حاجة اليه

مخصوص وهو أن يكون
 الامالك الشريفي مقارنا
 لجميع أجزاء النهار غير
 زائد ولا ناقص وهذا
 يقتضي المعيارية بقوله
 لما كان الصوم عبارة
 عن الامالك المذكور
 على الوجه المخصوص
 يكون النهار معياره بلا
 تكافؤ أسلا (قوله
 وسبب للوجوب) قال في
 التقويم شهود الشهر
 سبب الا ان الدليل قام
 لنا بأباحة الاكل ليالي
 الشهر كله وانه لا يكون
 فيها الصوم فعلم ان المراد
 بالشهر أيامه وقال شمس
 الأئمة السر خسي السبب
 مطلق شهود الشهر على
 ما هو الظاهر من النص
 والاضافة فان الشهر

(تم الجزء الثاني ويليه الجزء الثالث وأوله (فصل في الانقضاء))

امم له مجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه ثلثا يلزم تقدم الشيء على سببه ولهذا يجب
 على من كان أهلا في أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الصباح وأفاق بعد مضي الشهر حتى يلزمه القضاء ولو لم يجوز نسبة أداء الفرض في
 الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضي جواز الاداء فيه كمن أسلم
 في آخر الوقت وأيضاً قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجساما بل ما يثبت بها وهو
 شهود الشهر ولا وجه للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها آمارات تهيد بمجموعها
 ورجحان سببية شهود الشهر مطلقا وبؤد قوله كون سبب الوجوب خارجا عن محل الاداء الوجوب تقدم السبب على المسبب ولو كان أول
 جزء من كل يوم سببا لوجوبه لم تكن الايام معيارا للصوم والاجماع على خلافه (قوله فيه نظر) أوجب عنه بان الكلام في المريض الذي
 لا يطبق الصوم ويتعلق الرخصة بحقيقةه اهتزوا أما لا ي يخاف ازدياد المرض كالحنفي فان الرخصة تتعلق في مثله بلحقوا ازيد المرض
 في دفعه المرض فهو لمساقر لا خلاف وهو محتمل كلام الكرخي رحمه الله في عدم الفرق بينهما

(الجزء الثالث)

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

(تنبيه)

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

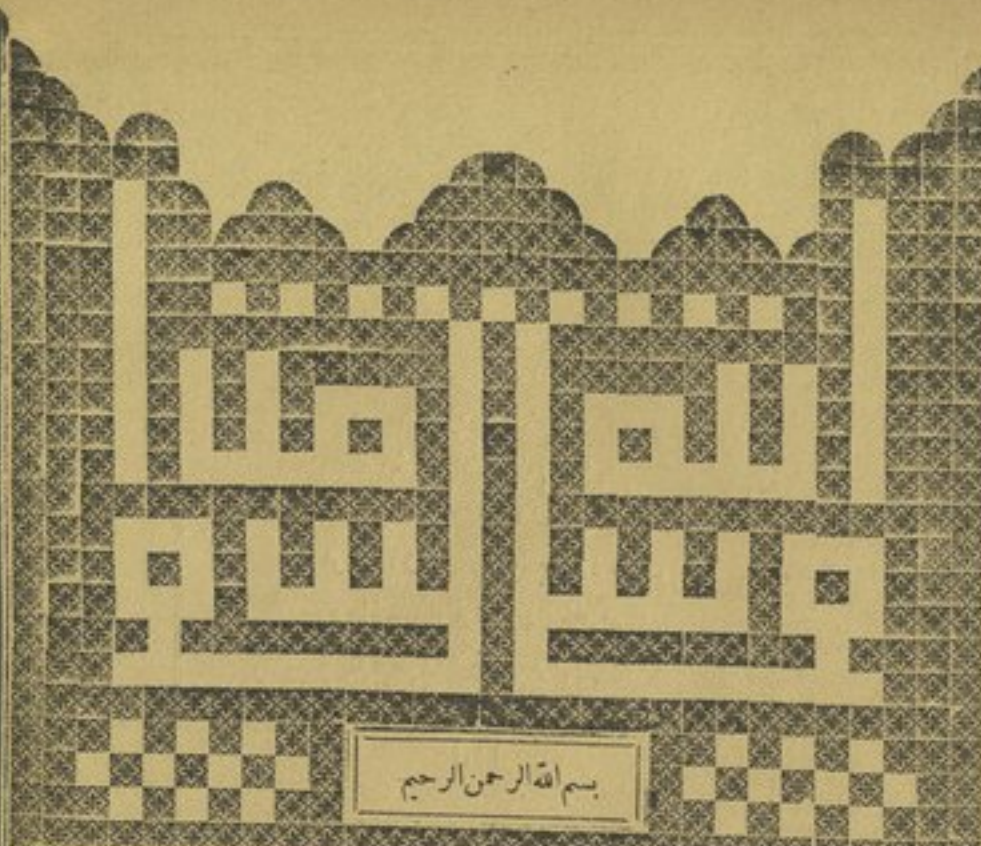
﴿الطبعة الأولى﴾

بالمطبعة الحسرية
لما لكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب
سنة ١٣٢٢
هجريه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(فصل القياس على
وخصي فالخصي يسمى
بالاستحسان لكنه أعم
من القياس الخفي) فان كل
قياس خصي استحسان
وإيس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس
الخصي أيضا كما ذكرني
المستن لا يكن الغالب في
كتب أصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان أريد به
القياس الخفي (وهو دليل
يقابل القياس الجلي
الذي يسبق اليه الافهام)

هذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس تخيروا في
تعريفه وتعريفه الصحيح
هذا وهو انه دليل يقع في
مقابلة القياس الجلي
وقوه الذي يسبق اليه
الافهام تفسير للقياس
الجلي (وهو حجة عندنا
لان ثبوتها بلا دليل التي
هي حجة اجماعا) ضمير
وهو راجع الى الاستحسان
وقد انكر بعض الناس
العسجل بالاستحسان
جهلا منهم فان أنكروا
هذه التسمية فلا مشاحة
في الاصطلاحات وان
أنكروه من حيث المعنى
فباطل أيضا لان معنى به
دليلا من الأدلة المتفق
عليها يفصح في مقابلة



بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله فصل) في الاستحسان هو في اللغة عند الشيء حسنا وقد كثرت فيه المدافعة والرد على المدافعين
ومشوهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبني الطعن من الجانبين على الجسرة وقلة المبالاة فان
القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد
سرع يريدون ان من أثبت حكما بأنه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم
حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محللا لتزاع اذ ليس التزاع في التسمية
لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فينبعون أحسنه وقال النبي عليه الصلاة
والسلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان في دخول الحمام
وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعي رحمه الله انه قال استحسن في المتعة ان يكون ثلاثين
درهما واستحسن ترك شيء للمكاتب من نجوم الكتابة

(قوله اطلاق الاستحسان في دخول الحمام) من غير تعيين الاجرة وتقدير مدة البت فان القياس
يأبى جوازه لكون مقصد الانتفاع مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك العين وهي الماء الحار والبارد
والاجارة شرعت للانتفاع بالمنافع التي هي اعراض لكن يجوز استحصانا للتعامل بالاجماع لقوله عليه
الصلاة والسلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وسمح انه عليه الصلاة والسلام قال نعم
البيت الحمام يزيل الدرن ويدكر النار والجهالة اذ لم تكن مفضية الى نزاع لانفسد العقد والاجارة
لاستهلاك العين تبيح المنافع يجوز كاستجار الكروم للسكنى وأكل الثمار (قوله وشرب الماء من
يد السقاء الخ) أي من غير تقدير في الماء وعوده (قوله من نجوم الكتابة) جمع نجم وهو في
الاصول الكوكب الطالع ثم نقلوه الى الوقت لانهم يسمونه من الاوقات بطولوع النجوم ومنه قول
الشافعي أقل التأجيل نجمان أي شهران ثم سمي به الوظيفة التي تؤدى في الوقت المضروب وفي حديث

القياس الجلي ويعمل به اذا كان أقوى من القياس الجلي فلا معنى لانتكاره (لانه اما بالانتر كالسلم

(قوله لكن الاطلاق في المتعين تعيين) حاصله ان تعيين المحل ثابت عن الشارع وهو الزمان لقبول المشروع المعين ولازمه في صحة غيره وفيه نظر فان محمدا رحمه الله قال في الصلاة ان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل والفرق بين الصوم والصلاة تحكم والزام التعيين للمكلف ليس لتعيين المشروع للمحل بل يثبت الواجب عن اختيار منته في ادائه لا جبرا وقد قال النبي عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى ومن ينوى في رمضان صوما مطابقا او واجبا آخر او فضلا فقد ترك ما وجب عليه من قصد صوم رمضان فصار طابعا غير متمثل للامر وقولكم المتوحد في البيت يتال باعم جنسه كزيد يتال بياحيوان ويارجلان اردتم ان ذلك فيما اراد بقوله بياحيوان زيد امثلا فهو صحيح وليس نظيره

واما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح في نفس المجهد بعسر عليه التعبير عنه فان اريد بالانتر نقداح الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا انتر لجزءه عن التعبير عنه وان اريد انه وقع له شك فلا نزاع في بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسب البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الاقفاظ بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحتترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو في حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الأقوى الى الأضعف وأجيب بأنه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس بصيرته أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على ما هو الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة القياس على الاطلاق كان انتكار العمل به عند الجهل بعنايه مستحسنا حتى يبين المراد منه اذا لوجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه امم لدليل منفق عليه نصا كان أو اجماعا أو قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس نسبق اليه الافهام حتى لا يعلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو وجهة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الأصول على القياس

عمرانه حط من مكاتبه أول نجم عليه أي أول وظيفة من وظائف بدل الكتابة (قوله وامان جهة المعنى) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قال والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للتراع وامان جهة اللفظ فلانه اصطلاح وامان جهة المعنى الخ (قوله هو العدول عن قياس الى قياس أقوى) فيه بحث لانه غير انعكس بخروج الاستحسان الذي هو عدول عن قياس المركبات كقول من قال مالي صدقة فان القياس لزوم التصديق بكل ماله ولكن استحسن تخصيصه بمال الزكاة لقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة اذ لم يرد سوى مال الزكاة والى السنة كالعديل عن القياس في الاكل ناسبا الى السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام اطعمه ولو سقاك والعديل عنه في الاجازات في ترك تقدير الماء والسكون في الحمام وغير ذلك وأيضا يخرج منه الاستحسان المسترول بالقياس فان قلت كانه اراد تعريف الاستحسان الاصولي الغالب قلت على خلاف الظاهر على ان الاستحسان الاصولي نفس القياس الخفي كإسباني لا العدول عنه الا أن يحمل على المساهلة (قوله ويدخل فيه التخصيص والنسخ) أي يلزم عليه أن يكون العدول من العموم الى الخصوص ومن المنسوخ الى النسخ استحسانا وليس كذلك وكذا رد عليه العدول عن النص الى المفسر وعن النص الراجع الى المرجوح استحسانا وقد يقال مراده العدول عن مثل ما حكم به بالاجتهاد الى خلافه بالاجتهاد فلا يدخل فيه النسخ على ما عرف من أن النسخ بالاجتهاد والاجتهاد غير حائز ولا يخفى انه تخصيص لا يستفاد من التعريف (قوله وهو في حكم الطارئ) فيسد الطارئ بالحكم لان المتأخر ظهور وجه الاستحسان في لانيونه (قوله عن القياس فيما اذا قالوا) يعني فلا يلزم في مثله أن يكون الاستحسان قياسا بالعكس (قوله أورد الى هذه التفاسير) أراد به ما عدا التفسير الاول (قوله وأجيب بأنه الخ) فان قلت لا يصدق حيثئذ ان وجه الاستحسان أقوى من نفس القياس وان كان القياس مع المعنى الاخر المضموم اليه أقوى (قوله أو قياسا خفيا) لوقال أو ضرورة ان كان أسن وأشمل لان الاستحسان أربعة أقسام كاذكوره المصنف (قال المصنف كالسلم) يعني ان القياس يأتي جواز السلم لانعدام المعقود عليه الا انه ترك

والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالايجاع كالاتصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والابار واما بالقياس الخفي وذكره (اله) أي للقياس الخفي (قسمين الاول ما قوى أثره) أي تأثيره (والثاني ما ظهر صحته وسخى فساده) أي اذا نظرنا اليه بادنى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التام علمنا انه فاسد (وللقياس الخفي) قسمين ما ضعف أثره وما ظهر فساده وسخى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا) أي القسم الاول من الاستحسان وهو ما قوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الخفي وهو ما ضعف أثره

والعلم انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الخفي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح (لان المعنى هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك) أي القسم الثاني من القياس وهو ما ظهر فساده وسخى صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وسخى فساده

الان يريد بطلاق الصوم الذي هو متعلق النية صوما مسموع انه لا يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد الصوم رمضان بذلك وان أردتم انه فيما أراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الامعي بار جلا نذبيدي من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد

بالان يرد بطلاق الصوم الذي هو متعلق النية صوما مسموع انه لا يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد الصوم رمضان بذلك وان أردتم انه فيما أراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الامعي بار جلا نذبيدي من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد

بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعتقادنا اليه اذا القرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد في العبادة من الاختيار واختيار الاخص بخصوصه واذا بطل في المطلق بطل في ارادة النقل أو واجب آخر بطريق الاولي لان العصة بهما هما في اعتبار العصة بالمطلق بناء على انوار نذ عليه فيبقى هو به يتأدى على ان فهم ما صرح المخالفه بارادة غير رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن ان يقال ان

والمراد بالان يرد بطلاق الصوم الذي هو متعلق النية صوما مسموع انه لا يتصور في النية التي هي عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد الصوم رمضان بذلك وان أردتم انه فيما أراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الامعي بار جلا نذبيدي من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد

(فالاول) وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس (كسور سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهرا استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالكوع قياسا لانه تعالى جعل الكوع مقام السجدة في قوله ونورا كعلا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدي بالكوع كسجود الصلاة فعملنا هنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود

غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح نواضعا مخالفة للمتكبرين) واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالكوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا أوردت مثلا آخر وهو قوله (وكذا اذا اختلفا في ذراع المسلم فيسبغ في القياس يعالفان لانهما اختلفا في المستحق يعقد السلم فيوجب التعالف وفي الاستحسان لانهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وذال يوجب التعالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيسبغ في القياس يعالفان وفي الاستحسان لانهما اختلفا في

والمراد بخفاء الصحة في القياس الحسلي خفاؤها بان ينضم الى وجهه القياس معنى دقيق يتق بورنه قوة ورعها على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نغرا الاسلام انه الاول به حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والعصفور ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالقهد والذئب لخاطته بالاعباب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للذئب اذ لم يكن للضرورة أو الاضطرار أو الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالخلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنا من آفة فارة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقية بين بان حرم أكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والاتفاق به ولم يجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت في سباع البهائم دون الطيور فاستبح فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفروع أعني الخاطئة وقد قابله استحسان قوي الاثر في نفي طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاة فيكون سؤره طاهرا كسؤر الأدمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الألية الشاربه الا انه يكروه لما ان سباع الطيور لا يحرز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة (قوله والثاني) لما كان عدم نأدي الأمور به بالانبان بغير المأمور به أمر اجلبا وعكسه أمر اخفيا اشبهه على المصنف رحمه الله جعل نأدي السجدة بالكوع قياسا وعدم نأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الكوع مقام السجود ذكر الما بينهما من المناسبة أعني اشتغالها على التعظيم والاحتناء

جواب عما يقال يلزم أن يكون أحد قسمي القياس استحسانا لخالفاً أنه واحد نوعي الاستحسان قياسا تظهور أثره (قوله وظاهر كلام نغرا الاسلام الخ) حيث قال الاستحسان عندنا أحد القياسين لكنه سمى استحسانا إشارة الى انه الوجه الاول في العمل وان العمل بالاجرام تزورده شمس الأئمة في أصوله بان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا اننا تركناه هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وير بما قيل الا ان استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقبحه يكون كقراقرفتان ان القياس متروك في معرض الاستحسان أصلا وأجاب عنه صاحب الكشف بتأويل كلام نغرا الاسلام بان معنى قوله انه الوجه الاول في العمل انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومعنى قوله ان العمل بالاجرام تزورده سلامته عن معارض الاستحسان الذي هو أقوى منه وأيد هذا التوجيه بتصریح نغرا الاسلام بعده بأسطر مما يوافق كلام شمس الأئمة الى هذا أشار الشارح بقوله وظاهر كلام نغرا الاسلام الخ (قوله نجس لا يطهر بالزكاة) وان ذكر في الهداية طهره (قوله وما يؤكل وهو نجس كاللحم الخ) فوش فيه بان السبع لا يؤكل شيء منه وان أراد انه يؤكل من غيره فالجلد كذلك وأنت خبير بان المتبادر من الجلد ما من شأنه يدبغ فيخرج جلد الطيور وان لا يؤكل عادة (قوله جاف لا رطوبة فيه) وهو ظاهر من الميت فن الحى أولى

المستحق يعقد السلم فيوجب التعالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا اطرنا عملنا انهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصفه لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا واختلفا في الوصف لا يوجب التعالف فهذا المعنى أخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكره واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا أوردت الاقسام

المراد من الصحة بمطلق النية هو ان ينوي الامتثال لامر الله تعالى خالصا لرضائه من غير ان يخطر بباله سفه الفرضية وغيره وفيه تأمل بعد (قوله فقال آخر بانسان الخ) قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام بانسانا اذ لا يبنى اسم الجنس في النداء على الضم الا بعد التصدي وتعيينه بعين (قوله يكون صومه من زمان النية) ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله تجزى في النقل ليس قولاً للشافعي بل

المواردى وأبو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين التجزى قول أحمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه الصلاة والسلام اني اذا صائم يقتضى انشاء الصوم من حين نوى ولان الامساك عن المفطرات نهارا انما يوجب عليه بالنية والامساك في اول النهار قبل النية لم يقع ما جورا عليه فلا ينقلب ما جورا عليه لان النية انما تنوثر في المستقبل لا فيما مضى والاستصحاب المعكوس باطل وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتابانه يجوز النقل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وان يكون سائما من اول اليوم وينال صوم الجميع كمن أدرك الامام في الركوع وأورد عليه بانه يخالف ما ذهب اليه في الفرض من فساد الجزء الاول الواقع بالنية وشيوعه في جميع الاجزاء

فجازا قامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا امر جلي نسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كالسجدة الصلواتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوب العينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدى المأمور به بغيره قياسا على اركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديده بقياسا على جواز اقامة امر الشئ مقام اسم غيره والا قرب ان يقال لما شتم كل من الر كوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يتأدى بالر كوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة اظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالر كوع في قوله تعالى وغيره كما أي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة تخفيفه هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا يلزم بالندرك اظهاره وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الر كوع في الصلاة الا ان المأمور به هو السجود وهو مغاير للر كوع فينبغي ان لا ينوب الر كوع عنه كما لا ينوب عن السجدة

(قوله وفيه نظر) قيل يمكن ان يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحة وخفاءها انما هو بالنسبة الى خفاء الفساد وظهوره لا بالنسبة الى ما يقابله من القياس ولا خفاء في ظهور امر القياس بناء على المناسبة بين الر كوع والسجود في اشتغالهما على التعظيم وفي خفاء امر الاستحسان بناء على ان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوب العينه لان امر المناسبة جلي بالنسبة الى اقتضاء الامر بالشئ حسنه لذاته على ان النظر لو تم في اندفاعه مما قاله من الاقرب فوع خفاء وأنت تجيب بان مبنى النظر هو ان الاستحسان هنا قياس خفي يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام لاعلى ان ظهور الصحة وخفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس فلا يدفع النظر عما قبل ثم لا يخفى ان خصوصية القياس الذي اعتبر في القياس على ما ذكره من الاقرب أجلى من الذي اعتبره في الاستحسان كما لا يخفى على المنصف (قوله ولهذا لا يلزم بالندرك وانما المقصود هو التواضع) اعترض عليه باننا لا نسلم ان السجود لا يلزم بالندرك سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالندرك صرح به في الفقيه وأيضا لا نسلم ان المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز ان يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل والجواب عن الاول ان الرواية ناطقة به على قول أبي حنيفة فلا وجه لمنعه والكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالندرك فلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو ينظر فيه ان وجب بالندرك يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسها كطلاق الصلاة والصوم لما وجب بالندرك يستدل به على ان صلاة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة لنفسها وان لم يجب بالندرك كطلاق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلاة غير مقصودة لذاتها وهما مطلق السجود لما لم يجب بالندرك ثبت ان السجود الواجب للتلاوة لا يكون مقصودا بنفسه وهو المطلوب والجواب عن الثاني ان النصوص المذكورة في مواضع السجدة نحو قوله تعالى وهم لا يستكبرون عن

(قوله ولكنه ليس بميار الخ) قيل عليه صحة التطوع مبنية على ان الوقت ليس بميار من الصلواتية غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه نص صريح بعدم المانع يعني لو تحقق المانع ههنا لكان شيها بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفى للمانع (قوله في ان الكفار هل الخ) قيل زجة الفصل عماد كرسن وان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها وأجيب بان الصحيح من

الممكنة عقلا وقلت (و بالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقوي به وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة) وهي أن يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر أما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان أما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويا بين فالقياس راجح لظهوره وأما اذا كانا ضعيفين فاما أن يسقطا أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو ان

هذه الصور الثلاث

و يرجح في صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن) فاسد عمار صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس راجح على كل الاستحسان وتأتيه مردود وبقى الاخير ان (فالاول من الاستحسان) أي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أي على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وتأتيه مردود أي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخير ان أي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه (فالتعارض بينهما وبين أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساد به في النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيرى

الصلاية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التبرعة وكلاهما لا يوجب ركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهته أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهو ذاقياس خفي يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالمقيدة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما سقطا الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى اركعوا واسجدوا (قوله وبالتقسيم العقلي) ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما باعتبار الاول فاما أن يكونا قويا الاثر أو ضعيفي الاثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعاً وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففي الاول والثالث متيقن لاني الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفاؤه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من اناسميننا ضعف أثره قياسا وما قوي أثره استحسانا واما بالاعتبار

عبادته فان استكبروا فالذين عندك يدل على ان المقصود المخالف باظهاره التواضع (قوله وكلاهما لا يندب الركوع خارج الصلاة الخ) هذا هو الاظهر وعن بعض المشايخ انه اذا تلاع في غير الصلاة وركع تجزئته قياسا لان الركوع والسجود يتقاربان فينبوب أحدهما عن الآخر ولا تجزئته استحسانا لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا يندب عما هو قربة (قوله متأديه بالركوع) اختلاف في انه ركوع الصلاة أو ركوع على حدة والا كتر من على الاول ثم ان شمس الأئمة ذكر في المبسوط ان كانت السجدة في وسط الصورة ينبغي أن يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ثم ركع وان ركع في موضع السجدة أجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يجزئه ذلك عن السجدة فواها أول ينوها وفي المنية ترك سجدة التلاوة عن موضعها يجب سجدة السهولة وأخرها يجب وصله (قوله فانها مقصورة بنفسها كالركوع الخ) يعني ان ركوع الصلاة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع كما انطبق به النص فالقول بالنيابة بحمل الجميع المأمور به بخلاف سجدة التلاوة مع ركوع الصلاة فاعلم ان دورى بالجمع بينهما ليجل النيابة به (قوله وبالتقسيم العقلي الخ) قال سراج الدين الهندي في شرح المعنى بعد ان نقل هذا الكلام من النص وهذا كله غير ظاهر اما اوله فلاه لا ينطق على أكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم أن يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام وكان الشارح أشار الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان الخ وأما نانيا فلان هذا ليس بامر عقلي حتى يعتبر الاقسام التي تنافي في العقل بل هذا امر شرعي لا يعتبر الا بالاعتبار الشارع ولهذا شرطنا للتأثير الملازمة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا لانه لا يراد به ولهذا يخبرني ايراد نظائره والدليل على الحصر الاستقرار وهو كافي في مثل هذا الموضوع (قوله الا انه يشك في عماد ذكره فخر الاسلام الخ) قبل الحماة

القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتيين أحدهما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وتأتيه ما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساد به في النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع اتحاد ان أمكن فالقياس أولى) أي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن

قياسا كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجعا في الصورتين وإنما قلنا أن أمكن لنا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر أنه إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لأن القياس لا يكون صحيحا في نفس الأمر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع بوجوه ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين

المذكورين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا أو خفيا لانه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفا آخر علة لتقييد ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعملنا تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممنوع وإنما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد فتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر وصحيح الباطن وبين استحسان كذلك (وما ذكر من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل

الثاني فاما أن يكون كل منهما صحيحا ظاهرا والباطن أو فاسدا وهما أو صحيحا الظاهر فاسدا والباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الأقسام الاربعه للقياس في الأقسام الاربعه للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجع على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجع عليها الصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا في أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن بافحام النوع واختلافها في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة وبرزحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان في قوة الأثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد إقامة الدليل بجزم هذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة إذا امتنع في ان تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو ان الظاهر فقط لا استحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع بوجوه ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لان تدخل الأقسام ضروري فيما ذقنا من الشيء تقسيمات متعددة باعتبار مختلفه كما يقال الملقط ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخرا من أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد التقسيمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو واجعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فهناك يرد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدي الى صورة أخرى لان شأن القياس التعدي

باعتبار زعم المستحسن لا مطلقا فكذلك اضعف الاثر وقوته بالنسبة الى زعمه وحينئذ لا اشكال لان القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الاثر والخفي في زعمه خفي الصحة قوى الاثر فلا تخالف بين الكلامين وهذا الغايب اذ لم يجمع الخفاء مع الضعف بحسب الزعم والا فهو استحسان على ما ذكره المصنف قياسا على ما ذكره غير الاسلام فلا يتحد الكلامان وقد يقال ما ذكره غير الاسلام باعتبار غالب الأمر (قوله وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام الخ) أما الاول فلانه اعتبار الصحة الباطنة بناء على قضيه كايه حيث قال بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع بوجوه ذلك الحكم وأما

أيضا) لانه لا يتخلو ما أن يكون صحيحا ظاهرا أو فاسدا ظاهرا وعلى كل من التقديرين والثاني لا يتخلو من انه إذا تأمل حق التأمل يتبين صحته أو يبين فسادها وإذا كانت النسبة مقتصرة في هذه الأقسام فقوى الاثر وضعفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام قطعا (والمتحسن بالقياس الخفي يعدي الى المستحسن بغيره نظيره ان في اختلاف الثمن قبل قبض المبيع الجمين على المشتري فقط قياسا لانه المنسك وعاهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع) أي انما يخفي البائع لانه ينكر وجوب تسليم

من المذهب ما ذهب اليه العراقيون من اصحابنا الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وما مورون بادائها وعدم صحة العبادات عنهم لا يقتضي عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمستهة ليست محفوظة من المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تغير دعواتهم كمن نذر صوم شهر ثم اراد نتمه لم يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذي يعارضه الادلة من قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله والله على الناس حج البيت وغير ذلك فان

الخطاب يتناولهم ويوجب الاداء عليهم وان لم يجز حال كفرهم ولم يجب القضاء بعد اسلامهم للحرج واما البحث بان التكليف لماذا تعذيبهم بتركها او غير ذلك فمما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكت عنه الفقهاء منهم الله (قوله وهو غير مذكور في اصوله الامام غفر له) قيل عليه بل هو مذكور في اواخر اصوله في بيان الاهلية حيث قال الكافر اهل الاحكام لا يراد به ارجحه انه تعالى لاه اهل لادانها فكان اهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة لم يكن اهلا لوجوب نهي من الشرائع التي هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بهاموضوعه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان اهلا لادانته ووجوب حكمه ولم يجعل محابا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لا مرأس اسباب اهله احكام نعيم

والثاني لا يقبل التعدي به لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس ان يكون اليقين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكره فلهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التعالف أي وجوب اليقين على كل من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الحنفى وهو ان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري من الثمن كان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليقين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليقين تكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتراد فوجوب التعالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار وورث الثوب في مقدار الاجرة قبل اخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيًا ومنكرا والاجارة تحتل الفسخ وفي التعالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التعالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذا البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وتراداه وهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان اراد رد المأخوذ فظاهر وان اراد رد العقد فكذلك اذا الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدي ان لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الحلى والحسنى فكيف يصح تعدي به المتخصن بالقياس الحنفى قلت المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليقين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التعالف جريان اليقين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الحنفى اضيفت للتعدي اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات عين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على

الثاني فلانه اعتبر في نفي ان تعارض قوة الاثر والعصه الباعنة (قوله والثاني لا يقبل التعدي به) اللهم الادلة اذا ساواها في جميع المعاني المؤثرة (قوله فلا يتعدى الى الوارث) سواء اختلف الوارث البائع مع المشتري او وارث المشتري مع البائع او اختلف الوارثان مع موت المتعاقدين ففي كل الصور القول قول المشتري او وارثه وفيه خلاف محمدرجه الله ان المصير الى التعالف اعتباران كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الاخر فيختلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتفق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ولذا اعلمت الوكيل بالبيع بالف بيع بالفين فلا يكون الاختلاف في الثمن اختلافا في العقد (قوله ولا الى حال هلاك السلعة الخ) سواء اختلف في الاثر ولا يتخلف (قوله وهو ايضا يفيد التقييد) فيه بحث اما اوله فلان المطلق لا يحمل على المقيد الا عند تعدد التوفيق واما ثانيا فلان اقتضاء الراد قيام السلعة بعينها ممنوع ومع جواز قيام القيمة مقامها مسلم لكن لا يتم الجواب حيث سدق الصواب ان يقال ان النص مطلقا كان او مقيدا وورد في المتبايعين والوارثان لسا

(٢ - تلويح ثالث)

الاخرة فم يصلح ان يجعل شرط مقتضى واجب عنه بان المراد عدم الذكركم مفصلا كما في اصول السرخصى لا عدم المذكور مطلقا (قوله يفهم منه الخ) قال ابن الهمام هذا الترتيب لا يوجب توقف التكليف بوجوب ادائه الشرائع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه تقديم الاعم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض الزكاة بعد الصلاة ولا قائل بان الزكاة انما تجب بعد الصلاة في حق من آمن وبإشارة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث

المبيع قبض ما هو عن في زعم المشتري وإنما يحلف المشتري لانه يشكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن (فيه عدى الى الوارثين) أى اذا اختلفت وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تخالف الوارثان (والى الاجارة) أى اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجارة قبل استيفاء المنفعة تخالفا (وأما بعد القبض فتبونه بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان واللعنة قائمة تخالفا ورادا

المنازعين في قضية واحدة (قوله والاعتسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في سورة الاعتسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في سورة الاعتسان للمانع وعمل به في غيرهما لعدم المانع فيكون باطلا لمسايقى من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاعتسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سورساع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربه ولو يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الحلي الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس حتى قرى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في ثمنى (قوله فصل في دفع العلال المؤثرة) أى الاعتراضات التى توردها وفي دفع تلك الاعتراضات أى الجواب عنها والمذكور ههنا سته وهى النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعديل فلا بد من دفعه وبذلك فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى سارت العلة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو ان يقول القرض التسوية بين الاصل والفرع كما ان العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فتوقض بالقليل) يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذى لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجب بالانسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولو يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزال الجلدة السائرة لها اختلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج (قوله وهو أى المعنى الذى سارت العلة لاجله بالنسبة الى العلة كالناتج بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص) يعنى ان الوصف واسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر وهو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة

تخصيص العلة على ما بأتى) بعض الناس زعموا ان الاعتسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما بأتى في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا (فصل في دفع العلال المؤثرة) أى الاعتراضات الواردة على العلال المؤثرة (منه) النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه بأربع طرق أى الجواب عنه يكون بأربع طرق (الاول) منع وجود العلة في صورة النقض بخروج النجاسة لانه لا يتقاض فتوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذلك بدل المغصوب بوجوب ملكه أى ملك المغصوب لئلا يجتمع البسود والمبدل منه في ملك شخص واحد (فتوقض بالمدير) أى اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففى غضب المدير يكون كذلك لكن

بمتبايعين والحاكمهما بما اغما يكون بطريق التعديدية وهى انما تكون في معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعتراض لجواز الاتحاق بالدلالة وأجيب بان ما يقتضى المماثلة في المناط وهى ممنوعة (قوله ان الخروج هو الانتقال الخ) ولذلك استدلل بالظهور على الخروج من السيلين لان موضع الظهور في السيلين ليس بعمل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيتحقق الخروج لوجود حده وأما في تفسير السيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا انقشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا تنقض الظهارة ما لم يوجد السيلان الذى هو محقق للخروج ولذلك لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع وان جاز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب وفيه بحث ذكره المسنف في شرح الوفاية وهو انه لا يشعل ما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على رأس الجرح لكن لم يسل الجرح فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا يتنقض عندنا (قوله يعنى ان الوصف الخ) توضيحه ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوى الاصابة وبالمعنى الآخر

الحكم مضمف لان المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عند كهم (فيمنع ملكه بدله) لان أى ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدير كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل البدان فانتسفة (فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بدل عن البدان فانتسفة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض وهو أى المعنى الذى سارت العلة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالناتج بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص بخروج المسح فلا يسر فيه التثليث كسح الخف فتوقض بالاستنجاء فيمنع في

الاستنجا، المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولا به) أي ولا جل انه تطهير حكمي غير معقول (لا ين في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد) أي التثليث (في المسح كافي التيمم ويقتدى الاستنجا، والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة القرض (وذكره كونه أمثلة خروج النجاسة علة للانتفاض وعلته بدل المغصوب علة لمالك المغصوب وحل الاتلاف لاجب المهجة لا ينافي عصمة المال كافي الخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض المستحاضة والمدبر ومال الباغي فأجاب في الاولين بالمنايع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت البغي) أورد الامام غفر الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة ١١ أمد هاتر وج النجاسة علة

لانه انتقاص فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتفاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لمالك المغصوب فنوقض بالمدر فاجاب بغير الاسلام في الصورتين بأنه انما تخلف الحكم في صورتين بالمنايع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة وضمن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاجب المهجة لا ينافي العصمة كافي الخمصة فانه ان اكل مال الغير في الخمصة لاجب المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا اتلف مال باغي حال القتال لاجب المهجة لا يجب الضمان فلم ان حل الاتلاف لاجب

لانه الاصابة وهي تنبئ عن تخفيف دون التطهير الحقيقي فلا ين فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويقتدى الاستنجا، لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومبني هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعمل (قوله فاجاب في الاولين بالمنايع) وهو في المستحاضة العذر ودفع المخرج وفي المدر النظر له وعدم قابليته للمعملو كية في ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس يحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لمالك المغصوب أعني المدر كافي البيع حتى لو جمع في البيع بين فن ومدرص في الفن بمصنعه من الثمن بخلاف الجمع بين فن وحرا لانه لم يثبت في المدر للمنايع أورد غفر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقيويم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير هو ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهره لاجب المنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة تطهير المدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل تطهير المدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا ينسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لا بقاروح المصول عليه كافي الخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المثلث فاجاب بجمع انتفاء الحكم في صورة النقص أي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشئتين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب

المدلول عليه بواسطة المعنى القوي كون المسح تطهير احكاميا غير معقول المعنى وبالحكم الذي هو أعني المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثرفيه عدم كون التثليث سنة (قوله وقال في شرحه الخ) يمكن أن يجاب عنه وان ذكره المصنف أيضا بان العلة هي الوصف مع عدم المنايع فلا يكون من قبيل تخصيص العلة وهو من قبيل منع تخلف الحكم عن العلة لان عدم تخلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة أيضا

المهجة ينافي العصمة فاجاب باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بجمل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصائل وجوب الضمان أو بقاء العصمة غير متبدل لا تكون هذه الصورة تطهير المدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكما أصليا وهو العصمة متل فان الاصل في أموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعرض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الاعراض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبق العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم هو ارتفاع العصمة في صورة النقص من آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع الا بعرض

كالعصمة هنا وليس في المنازاع الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفع كافي المخصصة فتوقف بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرفع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقص شيء آخر (ويمكن أن يتكلم في أن نصير هذه المسئلة نظير المدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف والعصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على المخصصة فتوقف عمال الباغي ان حل ١٣ الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف

واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون محققا في مال الباغي مع المنافاة نقصا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكتفي في التمثيل العارض والتقدير (قوله فانه) أي الخارج النجس حدث في السيلين لكن اذا استمر الخارج كافي الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا ههنا أي في غير السيلين يكون حدثا وبصير عند الاستمرار عفوا وكافي الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناظر يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بجمع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم الى ان النقص غير مجموع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو إجماع ولا يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظاهريا فيصح الاعتراض بالنقص ويثبت ان اندفع بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعديل والا فاما أن يوجد في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم أولا فان لم يوجد فقد بطل التعديل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعديل اما قولنا بتخصيص العلة كاذب اليه الا كترون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار عدم رد المال ثم يخرج بعض المال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المال الآخر واما قولنا بان عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبيضا على انتفاء العلة بانتفاء جزءها أو

العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنقضي في مال الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للباغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقص في هذه الصورة لان النقص وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لا يحيا المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات في الامثلة الثلاثة أورد مثلا آخر في المتن فقال (وأنا أو رد المدفع بالحكم مثلا وهو القيام اني الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء في غير السيلين فتوقف بالتيمم) أي في صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يوجب الوضوء (فيمنع

(قوله والجواب ان التمثيل الخ) قيل هذا الجواب ضعيف لان مثل هذا التمثيل من مثل نغرا الاسلام اعمايتأني اذا تعسر علة التمثيل الغير المحتاج فيه الى مثل هذا الاعتذار فالخ في الجواب عن اعتراض المصنف أو يقال الحكم المدعي عدم منافاته للعصمة والعلة حل الاتلاف لاجل الضرورة وهي ابقاء المهجة وهي موجبة لعدم منافاته للعصمة بناء على ما ثبت بقدر الضرورة بقدر بقدرها وقد ثبت في الشرع اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم كافي حال المخصصة والحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على حال المخصصة فتوقف عمال الباغي فان العلة هي حل الاتلاف لا بقاء المهجة موجودة مع تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة فانه غير باقية مع وجود حل الاتلاف ولهذا لا يجب الضمان في مال الباغي فاجاب بنع تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة أي لان العصمة منتفية مع بقاء العلة وهو حل الاتلاف بل هي باقية ووضع الضمان في المال المعصوم أمر جائز كما صرح به نغرا الاسلام حيث قال في باب الترجيح في القسم الثاني ووضع الضمان في المعصوم أمر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي والحري يتلف مال المسلم (قوله اما قولنا بتخصيص العلة) الاختلاف في العلة المستنبطة وأما في المنصوصة فالمجوز في المستنبطة مجوز فيها بخلاف من لم يجوز في المستنبطة فكثرهم على التجوز في المنصوصة ومنعه بعضهم (قوله واما قولنا بان عدم المانع جزء) فبسه بحث وهو انه سمح حوزوا في شركة العتبان ربح مالهم ضمن لمناسبتهم المضايرة الجائز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها أن يكون رأس المال عروضا كما حوزوا في المضاربة فيلزمهم القول بتخصيص العلة فلا بد من يجوزها أن يبين المانع الذي تخلف لاجله الحكم

عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لئكن التيمم خلف عنه) معناه اننا نسلم عدم وجوب الوضوء شرطها في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لئكن التيمم خلف عنه (الرابع المدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فتوقف بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدث ثمه لكن اذا استمر بصير عفو فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر المدفع) أي دفع النقص (بهذه الطرق فيها والا فان لم يوجد في صورة النقص مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا يمكن بعض أصحابنا يقولون العلة

فوجب هذا لکن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما والعلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزأ للعلة أو شرطاً لها لم يجرى في جوارها تخصيص القياس على الأدلة اللفظية والثابت بالاستحسان عطف على قوله القياس على الأدلة اللفظية فإنه مخصوص من القياس ولأن التخلف قد يكون لقصد العلة وقد يكون لمانع كافي العلة العقلية وقد كروا أن جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا ان ذكرنا انما يكون بتخصيص

عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي (مانع من انعقاد العلة كاشتطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما إذا حال متى فله سهم وكبيع ما لا يملكه أو من ابتداء الحكم كما إذا أصاب فدفعه الذرع وكختيار الشرط أو من تمامه كما إذا اندمل بعد إخراج السهم والمداواة وكختيار الرزبة أو من لزومها كما إذا جرح وامتد حتى صار طبعه وأمن وكختيار العيب والتخصيص ليس في الأولين بل في الثالث الآخر) لأن التخصيص أن توجد العلة وتختلف الحكم المانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الأوليين من الصور الخمس ليس كذلك لأن العلة لم توجد فيها وفي الثالث الآخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثالث الآخر فلهذا لم يقبل في المتن أن المانع خمسة بل قال

شرطها وإلى هذا ذهب نفع الإسلام وتبعه المصنف رحمه الله تعالى حينما علق القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط أعلى الوصف وعند الأكثرين ظهور الأثر عن العلة فأنفاه الحكم في صورة النقص عندهم يكون مستند إلى عدم العلة وعند الأكثرين إلى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بتوجوه الأول القياس على الأدلة اللفظية فكيف كان التخصيص لا يقدر في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدر في كون الوصف علة والجامع كونها من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين رسره أن نسبة العام إلى أفرادها كنسبة العلة إلى موارد النقص المانع معارض العلة يشبه التخصيص فتخصيص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني أن العلة في القياس الجلي شاملة لصوره الاستحسان وقد انعدم الحكم في المانع هو دليل الاستحسان ولا يعني بتخصيص العلة إلا هذا الثالث أن تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لقصد العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين أنه لمانع فيجب قبوله لأنه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلة العلية فإن الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالإسراع بالنار عن اشتب الماء بالخ بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكن ما هي من قبيل المانع المعنى في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وصبر عن موانع الحكم وجبات عدم الحكم يشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاد أو تمامها والعمدة في أقسام المانع هو الاستحسان والمذكور في التنقيح أربعه لأنه ان كان بحيث لا يحدث مع شيء من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد والافه المانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قدما خامسا نظرا إلى أن الحكم ابتداءه وقامردا وما ولا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كما في خروج النجاسة لحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا إليها ما لم يبرز زيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصبرونه بمنزلة الطبع مانع لزوم الحكم نظر لأنه ان أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان أريد الجرح فهو لازم على تقدير صبرونه بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يقضي إلى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمل مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة رأيا بقا الجرح وكون المجرع صاحب فراس فلا يمنعه تحقق عدم المقاومة لأنه مادام حيا يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمل ويحتمل أن يصير لازما بافضائه إلى القتل فإذا صار طبعاً فقد منعت ذلك افضاءه إلى القتل وكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى أنه تعالى مبني على التسامح والأولى علة لأخرى والمضى للأصابة والأصابة للجراحة والجراحة لبلان الدم وهو لزوم

(قوله بالطلق المحلول) الطلق ضرب من الأدوية (قوله وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا الخ) كأنه اعتذار عن طرفهم فيما عدل عنه المصنف وحاصله أنهم لم يمانعوا في بيان الموانع ذكروها متبهاً للتقسيم لأنه بنوعها على تخصيص كذا في الكشف (قوله وقد يجاب) هذا الجواب على اختيار الشق الثاني وأجاب الشيخ ذكر الدين في شرح البرزوي باختيار الشق الأول فقال المراد به القتل في المال قال

ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو المقتضى على ما عرف في فصل مفهوم الخالقفة أن الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لأن دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم فإذا كان داخل على الحكم لم يكن المانع ثابتاً وأما خيار الرزبة فإن البيع صدر مطلقاً من غير شرط فوجب الحكم وهو المقتضى لكن المانع لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرزبة وأما خيار العيب فإنه حصل السبب والحكم تمامه اتهام

الرضالانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب بتضرر المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب في خيار العيب يتمكن
 المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز (ولنا
 ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص ما ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصه لانه ليس بعلة حيثئذ ولان العلة في القياس
 ما يلزم من وجوده وجود الحكم ١٤ لاجماع العلماء على وجوب التعديبه اذا علم وجود العلة في الفرع من غير

تقييدهم بعدم المانع مع
 ان هذا التقييد واجب
 فلم ان عدم المانع
 حاصل عند وجود العلة
 فهو اما ركنها أو شرطها
 أي عدم المانع اما ركن
 العلة أو شرطها (فإذا
 وجد المانع فقد عدم
 العلة

الروح (قوله ولنا ان التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن
 تعديتها من الاصل أصنى الأدلة اللفظية الى الفرع أعنى العلة لان التخصيص ملزم للمجاز والمجاز من
 خواص اللفظ واختصاص الملازم بالشيء يوجب اختصاص الملازم به والالزم بوجود الملازم بدون الملازم
 وهو محال ويرى بما تعرض عليه باننا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ
 كذلك ومعنى تعديبه الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد
 كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما رضع له ويمتنع
 اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز عن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم
 بطريق الاستحصان ترك القياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع
 مع تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما
 سبق من ان شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبني على عدم
 العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل
 الاجماع على وجوب تعديبه الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييدهم بعدم المانع فكل ما يلزم
 من وجوده وجود الحكم بل يتخاف عنه ولو المانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا
 مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم
 أجمعوا على وجوب التعديبه عند انهم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم
 قطعاه لانه تعديبه عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه
 التعديبه من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع يكون العلة معدومة لا لعدم

معاذ الى اليمن قاله
 ادعهم الى شهادة أو لاله
 الا الله واني رسول الله
 وان هم أطاعوا والمذالك
 فأعلمهم ان الله قد اقترض
 عليهم خمس صلوات في كل
 يوم وليلة فان هم أطاعوا
 لذلك فأعلمهم ان الله قد
 اقترض عليهم صدقة
 أموالهم تؤخذ من
 أغنيائهم وترد الى فقرائهم
 (قوله في حق المؤاخذه
 الخ) قيل محل الوفاق ليس
 هو المؤاخذه في الآخرة
 على ترك الاعمال بل على
 ترك اعتقاد الوجوب
 والاية حجة للقائمين
 بالوجوب في حق المؤاخذه
 على ترك الاعمال أيضا
 أقول لعل مراد المصنف
 من الاتفاق هو اتفاق

المرح فانهم وجودا يقتل به يمكن فيه فتبونه هذا الاعتبار والال اظهر (قوله ويرى بما تعرض الخ) قيل
 هذا على تقدير تمامه انما يتم منع لزوم المحار به للتخصيص ولا يجوز نفي في اثبات المطلوب وهو جواز
 تخصيص العلة قياسا على الأدلة اللفظية اذ لا بد فيه من بيان الجامع المقيد بالاشترالك بين الاصل والفرع
 ولربو بسدهنا وأنت خير بيان الشارح ذكرهما معنيين في تقرير الدليل وقد يشكك في الجواب عن
 الاعتراض بان مراد المصنف أن الاصل لا يخصص العام لكن اذا خصص صار لفظه مجازا عما سوى
 المخصوص وكان المراد منه ما سواه فلم يكن في الحقيقة ثمة تخصيص لما هو المراد من اللفظ بل تخصيص لما
 يحتمله اللفظ من غير نظر الى الارادة ولا يمكن أن يكون في العلة مثل هذا فيجري على الاصل وهو عدم
 جواز التخصيص كيف والعلة تقتضي انها اذا وجدت وجد الحكم وتخصيصه بزيادة والمحال انه ليس في
 القياس عليه تخصيص لما هو المراد من اللفظ ولو كان في العلة تخصيص لما هو المراد من العلة فاجعل
 لانه لا يكون علة (قوله أحدهما الخ) قيل شرط القياس أن لا يكون في الفرع نص لان يعارضه دليل
 أقوى منه غاية الامراء اذا عارضه ما هو أقوى منه يرجع على القياس لانه يلزم أن لا يكون ثمة قياس
 ولا تعادل علة حتى لا يجوز أن يقال تخاف الحكم عن العلة التي سأل القياس الحكم في الاصل بل الحق

مشايخنا العراقيين ومشايخ بخاري فانهم متفقون في شمول التكليف بالاقتداء خلافا
 لما شيخ سمرقند من الخنفة فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط في صحته لاعمان لكونه أعظم العبادات وأساس القربات
 وأسس الطاعات الذي هو المقصود بالادان فجعله شرطا تابعا في التكليف بما هو دونه قلب الاصول ونقص العقود قال ابن الهمام ومن
 سواهم متفقون على تكليف الكفار بالثروع في حق الاعتقاد فانهم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء أيضا كما

ركها

ثم عدمها أفديكون زيادة وصف كان البيع المطلق علة له لان فاذا زيد الخيار فقد عدت أولتخصانه كالخارج النجس مع عدم
الخرج علة لا تنقاض وهذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهوان بقره على العلة تبيض ما يقتضيه ولا شان ما ثبت تأثيره
شرا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرا وسبأني مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح
لا احتمال وجوده بعله أخرى ومنه الفرق قانوا هو فساد لانه تعصب من صب
التعليق ١٥

ولانه اذا ثبت عليه
لمشرك لا يصره الفارق
لكن اذا ثبت في الفرع
مانعا يصره وكل كلام
صحح في الاسل اذا ورد
على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغي أن يورد على
سبيل الممانعة حتى
يقبل كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن
هذا تعليل يرفع في
المنظرات وهوان كل
كلام يكون في نفسه
صحيحا أي يكون في
الحقيقة منعاً للعلة
المؤثرة فانه اذا ورد على
سبيل الفرق يمنع الجدلي
توجيهه فيجب أن يورد
على سبيل المنع على سبيل
الفرق ولا يتمكن الجدلي
من رده كقول الشافعي
رحم الله تعالى عنه
اعتاق راهن تصرف
يبطل حق المرتهن (فبرد
كالبيع فان قلنا بينهما
فسرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع
توجيهه هذا الكلام
فينبغي ان يورد على هذا

ر كنها أو شرطها وهوان غلبة الظن يكفي في لعابه سواء استلزم الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع
على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وتعدد كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثر ما يقع الاطلاق
اعتمادا على العلم بالتقييد كافي فوهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص (قوله ثم عدمها)
أي عدم العلة قد يكون زيادة وصف على ما جعله بان يكون علية مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي
وجوده كالبيع المطلق أي غير المقيد بشرط علة له لان فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة
والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى
الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لتقصان وصف هو من
جمله أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالخارج النجس فانه مع المخرج علة
لا تنقاض الوضوء فعند وجود المخرج لا يكون علة كافي المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة
المؤثرة فساد الوضع كإيقال التيمم مسح فيمن فيه التثنية كالاستنجاء فيعترض بأنه قد ثبت اعتبار
المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا الغاي مع قبيل ثبوت تأثير العلة والافيجتمع من
الشارع اعتبار الوصف في شئ وتقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو
ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية بل هو أن يثبت الحكم بعلة شئ كالمسح بالبيع
والطهارة والارث كافي العلة العقلية فان فوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمنع تواتر العلة
المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي أن يكون كل ما يحتاج اليه من حيث انه علة ومستغنى
عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية ذليل معنى تأثيرها لا اتحاد
وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط ورغاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من
هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهوان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد في الفرع
فيكون حاصله منع عليه الوصف وادعاء ان العلة هي الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من أهل
النظر والاكثر على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه تعصب منصب المعلل اذا سأل جاهل مسترشد

في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو يقول انه يدل على ان ما زعم القاييس انه علة ليس بعلة
فتركه من قبيل عدم الحكم بعدم العلة لان قبيل التخصيص (قوله وههنا نظرا) أوجب عنه
بان هذا مبني على العقل على ان المانع عن العلة القوية بفساد العلة الضعيفة وعدمها أو أوجب أيضا بان
معنى علة الشئ شئ ان ثبت الشئ الثاني بسبب ثبوت الشئ الاول فعلى العلية شئ يفتي عن الاستلزام
فغلبة الظن بغلبته لاهي عليه الظن بالاستلزام فاذا لم يستلزم علم ان طه فاسد وليس ما طهسه علة
(قوله كالاستنجاء) على مذهب الشافعي فانه لا بد فيه من التثنية عند رما عندنا ليس فيه عدد
مسنون (قوله في كراهية التكرار) لان المسح مبني على التخصيف وفي التكرار تغليب فلا يليق به
(قوله كالمسح على الخف) أوجب عنه بانه انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلطف واقتضاء
المسح للتكرار بان (قوله حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب) يقال ان وجدت الثلاث على

الوجه وهوان حكم الاصل ان كان هو الاطلاق فلا نسلم الاصل ههنا بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطان فانه ممنوع لان الحكم
عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف أي ان كان حكم الاسل التوقف (في الفرع ان ادعيته البطان لا يكون الحكمان
متمثلين وان ادعيته التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمدة قتل آدمي مضمون فيسوجب المال كالتطافنقول
ليس كالتطافنقول لان القدرة فيه على المثل أي في الجماع على المثل لان المثل جزء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان اراد على هذا

الوجه وبما لا يشبه الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (ان حكم الاصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع من اجتهاد اياه) يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو لعدم الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى من اجتهاد المال القود فلا يكون الحكمان مائة اثنين (ومنه الممانعة فهي امان نفس الجهة ١٦

في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي بقصدون به عدم وقوع الخطب في البعث الا فهو واقع في اظهار الصواب وثباتها ان المعال بعد ما ثبت كون الوصف المشترك عليه تزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية الامر ان المعارض ثبت في الاصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه لو وصف المشترك المحبب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادرا الا انه لا يكون مجرد افرق بل يبين عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المقروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه ويوجب المال في العمدة بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المراجعة دون الخلفية اذا خلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره والحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود هنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب من اجتهاده (قوله ومنه الممانعة وهي) منع مقدمة الدليل امام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن سبب القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض أن يمنع كلامه ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكر من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا الممانعة في نفس الجهة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قول

ولا احتمال أن لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر بالعبد واما في وجودها في الاصل أو في الفرع كما مر واما في شرط التعليل - هل ووصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم يخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد فقط قال وطواهر الادلة من الآيات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الا أصحاب اليمين وقوله لم نل من المصلين وقوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت مبنية واضحة للمعربين وصرحها عنها تأويل لا يستدعيه دليل (قوله فلنعدم الدليل) طواهر الايات السابقة تدل على الفرضية والقول باها واردة في حق المؤمن ليس بشي (قوله لتبيل الثواب ولا يخفى انه لتبيل الثواب اذا توسلوا

التوالي فالحدث انما حصل بالاول وان وجدت معالنا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالاشخص بل الحدث الحاصل باحد هما غير الحاصل بالآخر والاحداث واحدة بالنوع لكن يكفي للجمع مع وضوح واحد (قوله وهذا بخلاف المعارضة الخ) هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من اصول نحر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبولة عندهم قال صاحب الكشف واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند وجهها والاصوليين وهو مختار الشخ رحمه الله لان المقصود منهما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لان انتفاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم بما ذكر ثبوت الحكم في الفرع لوجود افرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع فهي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدا انتهاص الدليل عليه وقال دليلكم انما كان ينتهض على لو كان ماد كونه مستقلا بالعلة وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي افوه في التعليل فهي ليست بمفارقة ولم يذ قبلوا هذه المعارضة ولم قبلوا مفارقة لار حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة (قوله نعم لو أثبت الخ) قال انفاضل الشرع يف بتصح لث ان تأمات في عبارة التوضيح انه لا حاجة الى أن يكون الفارق هو المانع بل

التي ابشراطة وعدم الاهية انما هو على تقدير عدم الايمان منهم ونقض ايضا بالامر بالايمان فانه لتبيل الثواب قال السيد الشريف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر ويصير أهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير مجرودا وط أهلا للثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعاً باقتضاء النص قلنا لا نسلم بل بالعبارة في الاوامر المستقلة فلا محذور (قوله لو يجب لم يؤخذوا على تركها) وقد اضا فواسلوكم في سفر الى عدم كونهم من

الممانعة

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلن و يسمى مناقضة أو بسلمة لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله و يسمى معارضة و يجزى في الحكم وفي علة والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فتقوله واعلم ان المعترض هو تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا عطل المعلن فله معترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا مانعة فاذا ذكر له سندايه من مناقضة كما تقول ماذا كرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في

المانعة وله ان يسلم دليله

فيقول ماذا كرت من الدليل وان دل على ماذا كرت من المدلول لكن عندي ما يثبت ذلك المدلول و يقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلن دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف انفلاي فله معترض ان لا ينقص دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم فرغ في تقسيم المعارضة في الحكم فقال (اما الاولى فاما بدليل المعلن

المانعة في نفس الجهة فقيل القياس الخلق فرع باسئل الجامع وقد حصل فلا يكف اثبات ما لم يدعه و اوجب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة هي ما مثل ان يقال الخلل مانع فيرفع الخبث كالما، ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الجهة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون مقتضاها لا يصلح دليلا كما طرد وكالتعليل بالعدم ولا احتمال ان لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما قيل بدو فلا يقتل به الحر كما كتب تعميل لان سلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبد ابل جهالة المسحق انه السيد والوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة لا اختلاف في العلة واعلم ان المناظرة في نفس الجهة هي اساس المناظرة لعدم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ارادها يرجع المعلن في التفصي عنها الى مسالك العلة وهي كثيرة وعلى كل منها يبحث فيطول القبول والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الاستحسان وطلب الدليل لا على وجه التصريح واقامة الجهة ولا يخفى انه نصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها الجواز ان يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه و يكون علة الحكم غيره أو يكون مقتضرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل نفي الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة محييا وبالنقض وفساد الوضع فسادا ثم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك (قوله واعلم ان المعترض) يبيته على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الاثبات بالثبات مدعا بدليله وغرض المعترض عدم الاثبات بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته لصلح لشهادة و سلامته عن المعارض لتنفيذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بدم أحد هاتين شهادته الدليل يكون بالصدق في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها ودم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها و يمنع ثبوت حكمها انما لا يكون من القياسين لا يتعلق بمقصود الاعتراض بالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والتعجب والعكس واقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف

يكفي مانع ما- وان كان هو الفارق أم لا (قوله وكالتعليل بالعدم) مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحودود وهو فاسد لان العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة فلا كلام ولان عدم وصف الايمان لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم (قوله لا على وجه الدعوى واقامة الجهة) كبا لا يكون غصبا لمنصب المعلن بانه غير مسموع عند المحققين حلالا للامام ركن الدين العميدى (قوله نعم قد يورد النقض الخ) قيل ان اورد مما السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لا يستحق الجواب وان اورد مما مانع التأثير مما سندا بها فهم من الممانعة (قوله لا يتعلق بمقصود الاعتراض) فلا يسمع ولا يثبت اليه ولا يثبت بالاجواب عنه لان جواب الفاسد وان كان صحيحا في نفسه فهو من حيث انه جواب لا ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس توجبها نحو اثبات مطلوبه

المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كاذبين في ذلك كما في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان نكون المؤاخمة على ترك اعتقاد الوجوب و ترك العبادة وورد بان ذلك

(٣ - تلويح نافي)

بوجوب خصالها به من العائده وهو متحد بغيرهم عن الترك و بان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد والمرادين خلاف الظاهر جد (قوله وليس في سقوط العبادة الخ) رد للجواب الثاني بان اخرجهم من اهل بيته ثواب العبادة بتحقيق المعنى العقوبة قال السيد الشريف قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء أقوى وابلغ من اخرجهم من اهل بيته الثواب وتغيبه بالبرض غير مستقيم لان أسوأ حال المريض ان يموت وترك المداواة في حقه تغليب ليس فوقه شئ (قوله وصحة

مامضى الخ) ورد بان العصة انما تبني على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء عنده انما هو سقوط تعلق الخطاب في حق المؤدى فلا يكون سقوطه منافيا للعصة الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلاة المذكورة (قوله ومن يكفر بالاعمان فقطحبط عمله الخ) والشافعي يحمله على من مات في كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمت وهو كافر بالخلاف فيه مبنى على مسألة حل المطلق ١٨ على المقيد واجرائه على اطلاقه لا على مسألة التكييف (قوله عندنا) قيل ليس

معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لثبوت قيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الاعمان ورد بان هذا التصديق لا يتوقف على ذكره فالاولى تركه لاجل ما تمحق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول بخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انها ليست من الاعمال عندنا (قوله فعلم ان الردة تبطل الخ) التمسك بالستر القربة في الدمة وهو قربة ولردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندى فقطحسرت مسائل عن اصحابنا يدل على ان مذهبيهم ذلك وهو كافر دخل مكة ثم اسلم واحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقه المقتدر ولو حرم ثم اسلم وحنت فيه

رحم الله من تخصص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة بخروج المنع المحرر عنهم ما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقص وموجه الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة لسندله فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قول بما يمنع ثبوت مدلوله وما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر المراد ان غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالجواب ان قدح المعارض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل اوفى المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والمنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا يعينها وهو النقص بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شيء من الصور واما ان يكون باقامة الدليل على نفي مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المدلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البصت وواسطة بعد كل من المدلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما على ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما ان يكون بمنع المدلول وهو المكابرة لا يلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقسم دليلا على نفي الحكم المطلوب وفي علمته بان يقسم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المدلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المدلل اذا الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة

واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا (قوله يبطل حصر الاعتراض الخ) فديجاب عنه بان مراده بالمناقضة عند بيان الانحصار هي المناقضة المصطلحة عند اهل النظر الذي يسمى نقضا فلا يبطل الخصم فيهما وانت خبير بان منشا الاعتراض نفي المقدمة في التوضيح بذلك السند مع ان كلامه فيه مسوق لشرح كلام التنقيح كادل عليه قوله وقوله واعلم الخ (قوله اما ان يكون بحسب الظاهر) في هذا لان القدح في المدلول قدح في الدليل في الحقيقة ضرورة انفاء الملزوم بانتفاء الملازم وقيل لان الظاهر يكفي للاعتراض ولا يتوقف على كونه قدح في الواقع قيل وقيد القصد اشعارا به لا بد للاعتراض من ان يكون القدح مقصودا للمعتراض ولا يكون مشاعبه لا مناظرة (قوله استخلف الحكم عنه) وللبعض صورة اخرى وهي استلزام الدليل للمحال كما صرح به في حواشي المطابع (قوله والثاني وهو القدح) اي بعد انتهاض المدلل لا اقامة الدليل كما يدل عليه قوله من غير تعرض للدليل اي دليل المدلل ولان المدلل

لا يجب عليه التمسك والالتزام به بل يعطى الرجوع به بقطع رجعتهم باعطاع حيصه في النانته اسكارة لعدم وجوب الغسل عليها واوجب بان ديانته اسكارة واعماله دافعه بعرض عليه لقوله عليه الصلاة والسلام ان كرههم وما يدبرون وبان سياتهم السابقة نعقرهم بالاسلام بقوله تعالى ان يتنوا ويعقرهم ما درسلت فان قيل لم ادلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ابقاء نذورهم عليهم دللت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ قابل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم

(والاول أقوى من هذا) أي القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء) أي المعترض عليه جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكمه عليه المعلل فالقلب أقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو صدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذا الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد أم ما وثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم

قوله (ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود وماما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خالصة وهو ما ان ثبت نقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو بحال لم منه ذلك التقضي كقوله مسح ركن في الوضوء فيسن تلبسه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تلبسه كسح الخف

اسم السبب على المسبب (قوله فيقتضي القبح لعينه) بمعنى المهمة الصالحة لتعلق النهي قبل وروده كان الامر يقتضي حسن المأمور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايناهذي القسري وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويجعل لهم الطبيبات ويحرم عليهم الطبائث فالحسن واقبح من مقتضيات الامر والنهي شرعية لا لغة وهو تعالى برأى الحكمة في أمره ومهيه وخلقه

عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعربان عدم وجوب المضى في الفاسد سبب لعدم الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كافي الوضوء لما ذكره في الشرع من ان الشرع مع التسذير في الايجاب بمنزلة نواهي لا ينفصل أحدهما عن الآخر لان الناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أو فوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الابقاء فلزمه الاتمام ميانة لما أدى الى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تظلموا أنفسكم وإذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل لوجوبه بالنذر اجمالا ولا يخفى ان هذا التقرير رغبيرافي بالفصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريرا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة اتضمنها ابطال عاية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضى في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعني ان القلب أقوى من العكس بوجوده الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم اعمال الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقلب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة والمفط لان الاستواء في الاصل أعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود أعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام نفي الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الاولى والقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً من قلبت الشيء جعلته منكوساً وثانيهما ان يجعل الوصف شاهداً لك بعدما كان شاهداً عليه من قلب الشيء ظهر البطن وأما العكس فليس من

مسح ربه ثلاثا بل أر بعاً (قوله لا يجب المضى فيها) اذا فسدت حتى اذا شرع في صلاة النفل بالتيمم ناسيا الماء في رحله ثم تذكرة في خلال الصلاة لا يجب القضاء عند الشافعي رحمه الله (قوله غير رافي بالمقصود) أي ما قرره المصنف بقوله اعلم ان كل عبادة الخ لا يدل على المقصود بظاهره بل لا بد من تقرير مقدمات في بيان الملازمة واطلاق للآزم على ما نقله الشارح كاترى (قوله بعض المخالفة الخ) من جهة المخالفة ان نفي الاسلام جعل لعكس نوعين رد الشيء على سببه الاول ورد الشيء على خلاف سببه والحقها بالمعارضة التي فيها المناقضة والمصنف جعله نوعا واحدا وهو ما دل على حكم آخر يلزم منه نقيض الحكم بعينه (قوله ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا) سيجى مثله في التوضيح (قوله معارضة فيها مناقضة) أي معارضة متضمنة لا بطلان دليل المعلل (قوله ويقابله العكس) أي يقابل القلب العكس لان القلب يذ كر لا بطلان دليل المعلل والعكس يذ كر لتصححه ولهذا يذ كر المعلل دون السائل فكان في مقابلته (قوله فليس من

باب

وإيجاده لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابداع مما كان ولا يتصور ورود الشرائع على ضد ما وردت وصدر الوقائع على عكس ما صدرت خلافا للاشارة قوله كالصوم والبيع) فان الشارع وضعه والثواب والمال ثم نهى عنهما في بعض المواضع متلافيا أيام العيدين والنشر بق ووقت الجمعة (قوله اما شحيح الخ) قد يقال ليس المراد منه ذلك لما ان الحسن والبيع لجهات يقع

(وهذا) أي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقولہ المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا في الصغيرة التي لأب طارئة فتسكح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها ولاية الاخوة كالمال فلو ينفى مطاق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفى ساثرها بالاجماع) أي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينسب الاجبار بولاية الاخوة ينسب الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (وكالتى) نظير الوجه الثالث نهي اليها

زوجها فتسكح وولدت ثم جاء الاول فهو أحسن بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود وولدت فالمعارض وان أثبت حكما آخر (وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني) لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترتيب بان الاول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا وأما الثانية فنها مافيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة

عليها بل المراد ان عين الفعل الذي أضيف اليه النهي فيصح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبحها عينها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة ولعل المراد ما لا ينفسخ عن

باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق هذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشيء على سنه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالته على ان الحكم يزاد بالعلة حيث ينتفى بانتفاؤها وذلك كقولنا ما يلزم بالندز يلزم بالشروع كالطرح وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالندز لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنه كما يقال هذه عبادة لا يعنى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل الندز والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسمية ليكون اثباتا فعالا لهواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعني المعارضة الخالصة الخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للدول وتغير كيقال المسح ركن فيسن تثلثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثلثه بعدا كما به زيادة هي الفرض كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فاورده نارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقر بفيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله ونارة في المعارضة الخالصة نظرا الى ان الظاهر وهو ما مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضاً جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس (قوله) وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحاً على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله) وكقولنا في الصغيرة) يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغييره قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لأب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية التسكح كالتى لها أب بعة الصغر فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها ولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة والعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما ذهبه من مظاهر العبارة والى لم يكن معارضة خالصة بل قلباً فالمعلل أثبت طاق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الاخ وقوع في نقيض الحكم تغييره والتقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولادة فنفى ولايته يستلزم نفي ولاية الم ونحوه وهذا الاعتبار بصير لهذا النوع من المعارضة وجهه (قوله) وهو) أي كون الاول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضراً فساداً ففراش لان

باب المعارضة) لان أول نوعه على ما ذكر في الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثاني ليس بعكس حقيقة بل هو من أنواع القلب فلا يكون من هذا الباب في التحقيق (قوله) لما استعمل في مقابلة القلب لما قلنا من ان القلب لا يبطال والعكس للمصحيح (قوله) ولذلك لم يكن من هذا الباب) أي لا تنفك المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة الحقيقية وان كانت معارضة صورة وباراده في هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة (قوله) نظرا الى ان الزيادة الخ) اشارة الى توجيه كلام نحر الاسلام بما يتدفع به الاضطراب بباراده أحد وجهي القلب نارة في المعارضة التي فيها مناقضة ونارة في المعارضة الخالصة وقوله أيضاً جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي

الفعل أو جزئه لانه يحمل عليه لذاته أو لجزئه والحاصل ان النهي عن الحيات عند الاطلاق على التبع لعينه ومع الدليل على ما ذهبه بان يكون منسفا عنه بجوار الوفي الشرعيات بالعكس عند نابعه على انه الاصل وعندنا شافعي كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعي فمتناني بينه وبين القبح العيني ورد بان المناهضة انما هو بين القبح والوضع الشرعي الحسن لامطلاق النهي عنه الشرعي بان كان قبحه بعينه فباطل أو لو صف لازم ففساد أو لجوار منفصل فصحيح يقترب عليهما الاحكام لكنه مع الحرمة في الاولى والكرهية في

وهي قلب أيضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم بينهم كاسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية أيضا فان النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها تكون أخش غمراؤها يكون أعظم فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس هذا الا للرجم فان الشرع

صححة الفراش توجب حقيقة النسب والفساد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته ورمما يقال بل في المحذور حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهي قلب أيضا) من قلبت الابه جعلت أعلاه أسفله لان العلة أصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لم يكن هذا انما يكون معارضة اذا أقام المعارض دليلا على نفي علية ماداعاه المعلل علة والا فهو مما عمة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشيء لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله لزم بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعله أخرى (قوله والخاص) لا يريد بالخاص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاستراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحد هما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر اذا لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبونه كما يقال هذه الخشبة تدمسها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه مجموع وهذا الخاص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما بثبوت الآخر ليصح الاستدلال كافي النذور والشروع وكل ولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم بخلاف القرارة في

فرضنا في الاخرين كل ركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم بينهم) يعني لوجع المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجس الثيب علة لجلد البكر (وانما تنكسر الركوع والسجود فرضا في الاولين لانه يتكرر فرضا في الاخرين (والخاص عن هذا) أي التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب) ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل بوجود أحدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذور يلزم بالشروع اذا صرح كالخروج فيجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله (فقالوا الحج انما يلزم بالنذور لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع أولى لانه لما وجب رطابة ما هو

العكس مع انه يبطل الدليل أيضا فليس معارضة محضا (قوله ورمما يقال الخ) اشارة الى معارضة الخصم ثانيا وفيه اعما الى ضعفها لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش ولعاهر الحجر يكذبه فان الثاني عاهر حقيقة وان كان ذاق فراش سورة لان الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثله الصحيح مع غيبته فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح اذ الشيء لا ينسخ الاجمافه فوفقه أو مثله بعد ما صار النسب لزيد لا يمكن اثباته لعدم وجوده ما لان النفس لا يثبت من شخصين سيما في دفعتين أمانى دعوى الشريكين ولا يجار به مشتركة معا والاتنين نسب اللقيط وانما يثبت منهما حتى برثهما ورثانه لا بالشركة في النسب اذ الاب الحقيقي أحد هما بل لعدم الاولوية أضيفا اليهما في حق الاحكام ولذا لو ظهر رجحان أحد هما لوجه معين منه (قوله وهي قلب أيضا) قال الامام الرازي في المصنوع لا يلزم انقطاع المعلل بهذا القلب وان صرح بعية علية لانه ان يقول أردت بالعلة المعرف فالتعريف من الطرفين جائز كالنار مع الدخان وليس بشيء لان المناسبة والتأثير شرط صحة العلة فلا يكفي التعريف مع انه من الطرفين في مناظرة واحدة دور لوجوب سبق المعرف نعم اذ لم يصرح بالعية لانه ان يقول عرض الاستدلال (قوله على ما صرح به عبارة المصنف) يعني بقوله فيما سبق ويسمى هذا مما عمة مع قوله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذه معارضة في المقدمة (قال المصنف اذا كان العلة حكما لا وصفا) مثلا اذا علمنا في الحصان انه مكبل جنسي فيجوز في نفسه الربا كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت الحنطة مكبل جنسي لانه يجزى في نفسه الربالان كونه مكبل جنسي سابقه عليه (قوله لا يريد بالخاص الجواب) لان ترك التعليل الى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد

الاولين

بل الشروع أولى لانه لما وجب رطابة ما هو

سبب القرية) وهو النذور (فلان يجب رعاية ما هو القرية أولى ونحو الثيب الصغيرة يولي عليها في ما لها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي (فقالوا انما يولي على البكر في ما لها لانه يولي في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلناهما

شرعنا للعاجبة فتكونان متساويتين فاذا ثبت احداهما ثبتت الاخرى لان حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في
 المسئلتين الاوليين على ما ذكرنا) وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فادان بين انهما يمكن اثباتي في
 النقل وفي الثبوت الصغيرة المختص من القلب ولا يمكن للثبوت في رجم الله تعالى هذا في مسألة الرجم والقراءة امان في مسألة الرجم فلان الرجم
 والجلد بسببوا في أنفسهما لان احد هما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما

حيث يشترط لاحدهما
 ما لا يشترط للاخر فلا
 يمكن الاستدلال بوجود
 احدهما على وجود
 الاخر واماني مسألة
 القراءة فلان الشفع
 الاول والثاني لاسبابوا
 في القراءة لان قراءة
 السورة ساقطة في الشفع
 الثاني وايضا الجهر
 ساقط فيه فقولوه على
 ما ذكرنا اشارة الى هذا
 ومنها خالصة فان اقام
 الدليل على نفي عليه
 ما أثبتته المعلل فقبولة
 وان اقام على عليه شئ
 آخر فان كانت قاصرة
 لا يقبل عندنا وكذا ان
 كانت متعدية الى جميع
 عليه كما يعارضنا بان العلة
 الطعم والادخار وهو متعد
 الى الارز وغيره فلا فائدة
 له الا نفي الحكم في بلص
 لعدم العلة وهي لا تنفي
 ذلك لان الحكم قد ثبت
 بعلة شتى وان تعدى الى
 مختلف فيه يقبل عند
 أهل النظر للاجماع على
 ان العلة احد هما فقط
 فاذا ثبت احد هما انتهى
 الاخر لا عند الفقهاء

الاوليين والاخرين فان قيل ان اريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس
 مكرمة وان اريد بالمساواة من وجه فالفرق لا يضر اوجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال
 عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تنصق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تأكله
 الصدقة بخلاف النفس فانها تأخر الى ما بعد البلوغ اوجب بانه قد يكون بالعكس فبححتاج في النفس
 لعدم الكف بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة قساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) الماسبق من
 ان التعليل لا يكون الا للتعدي به وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
 كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الغنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لان
 مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
 بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزءا لعلية فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى
 المعارض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في أصل آخر وهو ثابتا بغيره ما ذكره في بطلان
 المعارضة باثبات علة متعدية الى جميع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلة شتى وذلك لان وصف المعلل
 حينئذ يحتمل ان يكون جزءا لعلية وهذا كاف في غرض المعارض اعني القدح في عليه وصف المعلل لا يقال
 الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهور تأثيره لا نناقول نعم ولكن لا قطعنا بل ظنا وحينئذ يجوز ان
 يكون بيان عليه وصف آخر موجب لزال الظن بعلية وصف المعلل استقلا (قوله وان تعدى) أي
 الشئ الاخر الذي ادعى المعارض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل البص مكبل قوي بل يجنسه فيصير
 متفاضلا كالحلقة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى القوا كهم ومادون الكيل كيبس الحفنة
 بالحفتين وجر بان الزاقيهما مختلف فيه فقل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا
 على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه
 فاثبات عليه احد هما توجب نفي عليه الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع جميع عليه فانه يجوز
 ان يلتزم المعلل عليه وصف المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة ارباهي الكيل والوزن ثم
 التزم ان الاثبات والادخار ايضا علة لتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا علة لانه
 ينكر جر بان الزاقي التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه
 بثبوت عليه وصف المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل واحد منهما يستلزم
 انتفاء عليه الاخر شاء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية احد هما لم يرجح ريس المراد انه
 يبطل عليه وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعارض لمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا تقبل
 مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة عليه احد الوصفين تأثير في فساد عليه الاخر نظر الى ذاتهما الجواز

(قوله وهذا يندفع الخ) أي بما ذكرنا من ان مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل بغيره ما ذكرنا
 واعترض عليه بان الكلام في المعارضة الخالصة واذا كان المقصود ابطال عليه وصف المعلل لم يكن من
 المعارضة الخالصة بل مما فيه معنى المناقضة ووجب بانه انما يلزم ان يكون مما فيه معنى المناقضة ان

لا يه ليس صحة احد هما تأثير في فساد الاخر
 الثانية وقال لشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه لجار واما مل (قوله فحينئذ يكون فيبها غيره) كان فيبيع لغيره وهو نضيح النسب
 وامراف الماء ولكنه باطل كالبيع لعينه في ما ذهب اليه المصنف وقد عرفت مما فيه (قوله والعصه والمشرعية بأصله) وماني النولج
 يصح بأصله لكن لا يفسد بوضفه لعدم الدليل على ان البيع لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهني عنه فاذا اتنى

(فصل في دفع العلة الطردية) لما عرفت ان العلة توطان اما علة مؤثرة وهي المعبرة عندنا واما علة تثبت عيبتها بال دوران دون التأثير وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا ويسمى علة طردية في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (وهو أربعة الاول القول بوجود العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو بلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى ٢٤ مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح

استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا يعنيه لمعنى فيه لا للجهة لا خبر بل كل من الصحة والفساد يتقرر المعنى بوجهه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا يتنافى فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما محتمل الصحة والفساد اذا الكلام فيما ثبت عاينته ظنا لا قطعنا لان القول لا يعني بفساد العلة الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلة ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر رأيا نير عليها بل يكتب في بيانها رد دوران الحكم مع العلة اما وجودها فقط واما وجودها وعدمها وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثر نعم المناسب والملائم فيصح المحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من القيليين بنوع من العلة فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد اوضح ولا يخفى حريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى بوجه اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال انه يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وأنت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعارض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل بتعليقه مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو نسليم ما اتخذته المستدل حكما لدليله على وجهه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويضع على ثلاثة أوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليقه ما يتوهم انه محل النزاع أو لا يلزمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا يتنافى القصاص كالقتل بالخرق فيجيب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في إيجاب القصاص واما محتمل المعارض عبارته على ما ليس بمبراهة كافي مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة المانع محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو بتعيينه بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمبراهة لربك القول بالموجب بل بتعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليقه ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال في السرقة أخذ مال الغير بالاعتقاد باحده وتأويل فيوجب الضمان كما غصب فيقال نعم الا ان

ركن في الوضوء فيسن تثليثه كقول الوجه فنقول بسن عندنا أيضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى رؤسكم وهو اما ربع أو أقل

الفساد بالوصف والمفروض انه صحيح بالاصل لا يبقى للنهي عنه معنى بل الصواب الموافق لكلام المصنف لكن يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان التبعج لعينه (قوله هذا هو الدليل الخ) مأخوذ من قول محمد رحمه الله أن النبي عليه السلام نهي عن الطلاق لغير السنه وعن صوم يوم الصبر وهو اما بما يتكبر ولا يتكبر والنهي عما لا يتكبر لعل لا يقال للدهم لا تبصر وللا دعي لا تظر (قوله ان امكان النهي عنه الخ) اشارة الى ما ذكره الغزالي في المستصفي ان مثل الصلاة والصوم واليسع في الاوامر مستعملة في الاوامر الشرعية دون اللغوية

لو كان المعارضه بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وههنا ليس كذلك بل بدليل آخر يعقده في الفرع كالتسمية (قوله وفيه نظر لان عدم الخ) الجواب عنه ان مدعى أهل النظر لزوم البطلان لاعدم المناقاة ومحصل ما غفلت به الفقهاء في الملازمة بين صحة علة أحد الوصفين وفساد علة الآخر والنظر المذكور انما يقتضي جواز فساد أحدهما على تقدير صحة الآخر لا وجوب فساد فساد فساد كما ذكره من التمسك فليتأمل (قوله بوجه اختصاص القول) انما قال بوجهه لانه لا يلزم من الجاء القول بموجب العلة أهل الطرد الى القول بالتأثير اختصاصه بالعلل الطردية غاية ما في الباب ان القول بالموجب أثره في العلة الطردية الجاء المعلل الى العلة المؤثرة وفي العلة المؤثرة أسرا خر (قوله كما اذا قال في السرقة الخ) المعلل

للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في لسانه يبيح على اصل لوضع من المعاني لغوية استيعاب كقوله تعالى ولا تسكحوا ما تنكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرئت فإنه في معنى النهي قال السيد الشريف قدس سره على هذا يلزم ان لا يجوز نكاح من نيسة الاب نظر الى ان النهي يكون عن وطء ما وطئ آباؤكم فان النكاح في اللغة الوطء وهو خلاف مذهبكم انتهى لان مذهبنا اشافى جواز نكاح من نيسة الاب وأيضا لو امتنع لعدم طعام أو اشتهاه أو غير ذلك لا يكون

فلا استيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال بسن تكراره فغنى ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كافي اركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب الحمل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهذا الحمل منسحق أي في مسح الرأس والحل وهو الرأس منسحق يمكن الا كمال بدون التكرار

مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى القوي وذكر أبو المظفر

السماعاني المنشقع بعدان

كان حنفيًا على مذهب

اسلافه في كتاب

القواطع رد الكلام

الحنفية ان وجود الفعل

المشروع بأمرين بفعل

العبد وباطلاق الشرع

قباله منى امتنع الاطلاق

فلم يبق مشر وعالكن

تصور الفعل من العبدان

على حاله فيصح النهي

بناء عليه مثل العبد

مأمور بالصوم وليس في

وسعه الا الامساك في

النهار مع التيسر فاما

صير ورته عبادة فالى

الشارع ففي يوم النحر لما

زال اذن الشارع لم يسق

صوما مشروعا مع بقاء

تصور الفعل من العبد

وحاصله منع احتياج النهي

الى الامساك الشرعي

وتجوز كفاية الحسي

وأجيب عنه بان الصوم

وضع للثواب والبيع للملك

شرعا وليس لحصول ذلك

سبب سوى الامساك

المخصوص دوا لاجاب

والقبول المرتبطين على

النحو المعبر في الشريعة

فلا يتخلف عن سببه

استيفاء الحد بمنزلة الابراء في اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلن عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وورع بما يحتمل المقدمة المطوية على ما يتبع مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلن فيصير قلبا كافي مسألة غسل المرفق فان المعلن يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيب فلا يدخل المرفق في الغسل والسائل يريد ان الغاية لا تسقط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلة في الغسل فلوصرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تشبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل نعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلن انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلزم ذلك قلت المعبر في القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلن بتعليقه من حيث انه معلن وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اورد مكان مسألة تعيين التية مسألة ضمان السرقة او نحوها يكون تشبيها على الاقسام الثلاثة لكان انساب (قوله فلا استيعاب تثليث)

هنا هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكره والحصم هو الحنفية وما يتوهم انه ماخذ الحصم هو كون السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد ابا حه وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر يقتضي وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا يسقط الضمان انه اعتراض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه بمنزلة الابداء في اسقاط الضمان وقوله بلا اعتقاد ابا حه احتراز عن أخذ الحر في مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحر يعتقد ابا حه وقوله ولا تأويل عن أخذ الباغى مال العادل فانه يأخذه بتأويل معتبر في اسقاط الضمان عند وجود المتعة واعلم انه هل يجب على السائل بعد رد المأخذ الذي ذكره المعلن بيان ما اخذه فقبل يجب وقيل لا والثاني اصح والتفصيل في الكشف (قوله ثم لا يخفى انه) فيه بحث اذ لو وجه كلام المعلن هكذا المرافق غاية فلا تدخل تحت المغيب قياسا على الليل بصير من قبيل القياس بقى الكلام في كون العلة طردية فقبل في توجيهها كونها غاية ليست بمؤثرة في عدم دخولها في المغيب على المعنى الذي ذكره اذ بل فيها تفصيل فان الغاية التي لولاها الجوازها حكم المغيب وجب دخولها والتي لولاها الجوازها وجب الحكم اليها واسقاطها وهي التي اعتبرها الشرع مخصصة بعدم الدخول فصارت العلة من حيث هي علة طردية ولا شك ان هذا في القسم الثالث وهو ان يسكت المعلن عن بعض المقدمات لشهرته وفيه نظرا فلو اعتبر طاق الغاية فلا تأثير ولا طرد وان اعتبر الغاية المخصوصة أعني التي بعد الحكم فلا نسلم عدم التأثير (قوله لا يختص القياس) قبل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم الثابت بها والادلة مضمرة في الاركان الاربعة ولا علة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا في القياس لان الحكم في الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها بالاغلة (قوله فظهر بما ذكرنا الخ) من ان المسئلتين الاولتين من الوجه الاول من وجوه قول بالموجب والمسئلة الثالثة من الوجه الثالث ومسئلة ضمان السرقة من الوجه الثاني والحاصل ان المصنف مثل لوجه الاول بمثلين ولثالث بمثل ولم يعمل لوجه الثاني أصلا فلو

(٤ - تلويح ثاني)

والشارع لا يجعل عبادة الاماياتي به المكلف فالنهي وان أفاد الفساد والذكراة لكن لا يخرج عن الوضع الشرعي هذا (قوله مع المعنى الشرعي) قيل عليه الشرعي ليس معناه المعبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الامم وهو الصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب والحائض باطله والجواب عنه بان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعبر في الثواب باحتنا به والعقاب بارتكابها وليس كذلك

(على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير مما نعه) فالواصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث و زيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات تمنع هذا في الاصل اى لانه لم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الا كمال كافي اركان الصلاة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ٢٦ ثلاثة امثال الفرض يكون قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد

بالتثليث التكرار
فلا اعتراض مما نعه
(و كقوله صوم فرض فلا
يتأدى الابتعيب النية
فتسلم بموجبه لكن
الاطلاق تعيين وكقوله
المرفق لا يدخل في الغسل
لان الغاية لا تدخل تحت
المعيار فلان نعم لكنها غاية
للاسقاط فلا تدخل تحت
الثاني الممانعة وهي امانى
الوصف) اى تمنع وجود
الوصف الذى يدعى المعامل
عليته في الفرع (كقوله
في مسئلة الاكل والشرب
عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل والشرب
كحد الزنا فلا نسلم تعلقها
بالجماع بل هي متعلقة
بالفطر وكقوله في بيع
التفاحه بالتفاحين انه
بيع مطعوم بمطعوم مجازفة
فيحرم كالصبرة بالصبرة
فنقول ان اراد المجازفة
بالوصف او بالذات بحسب
الاجزاء فهي جائزة لمواز
الجيد بالردى) هذا دليل
على جواز المجازفة بالوصف
(وللجواز عند تفاوت
الاجزاء) هذا دليل على

وزيادة لان التثليث ضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة امثال ان قدر كل الفرض بالربع او اكثر ان
قدر باقل من الربع واتحاد العمل ايس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في
الركن انما يدل على نسبة الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كافي القراءة والركوع والسجود بخلاف
الغسل اى ان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فجعله الرأس من غير تعيين
موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
(قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون
التكرار و ايس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام (قوله الثاني الممانعة) وهي تمنع ثبوت
الوصف في الاصل او الفرع او تمنع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او تمنع صلاحية الوصف للحكم او تمنع
نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعديل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فتح الحكم في الفرع يكون معنا
للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون معنا
لتحقق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال
مسح الرأس طهارة مسح فبسن تثليثه كالاستيعاب فيعترض بان الاستيعاب ليس طهارة مسح بل طهارة
عن نجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الاطوار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب الاكل
كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الاطوار على وجه يكون جنابة متكاملة
فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة
بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف
بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعاق بالجماع بل بالاطار وكما يقال يبيع التفاحه بالتفاحين يبيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطافا اوفى الصفة اوفى

زك احد مثالى الاول و ذكر بدله ما يصلح مثلا لثاني وهو مسئلة ضمان السرقة يستوعب امثلة الاقسام
لكان اولى (قوله لانه لا يناسب المقام) لانه حينئذ ليس قول بموجب العلة والكلام فيه وقد يقال قد
خص المصنف القول بالموجب على تقدير ان لا يغير قوله ركن في الوضوء فبسن تثليثه اى قوله بسن تكراره
وحينئذ سبيل المعارض المنع لا القول بموجب العلة على ما ذكره وهذا ايضا ممنوع وتوجهه لانه لا نسلم ان المسح
علة لنسبة التكرار فان العلة لا تثبت حكما ولغيره والتكرار يفتى الى الغسل وهو مغير للمسح اى امر آخر
(قوله وهو ممنوع ثبوت الوصف في الاصل) هذا القسم لم يذكره المصنف فكان زيادة الشارح اعتراض عليه
وقد يجاب عنه بان الاعتراض انما يرد على تقدير توجيه المعلل كلامه واذ لم يكن الوصف في الاصل لم يصح
التعليل فضلا عن القياس فلم يكن كلامه في التعليل موجها لتوجيه الاعتراض على علية الطردية
بخلاف منع وجوده في الفرع وانت خبير بانه يمكن في التعليل ظن وجود العلة في الاصل فيقبل المنع كما مر
في العلة المؤثرة (قوله فظهر فساد ما قيل الخ) رد لما قيل من ان اراد هذا المثال ههنا غير مناسب لانه
من امثلة القسم الرابع لا الثاني (قوله فنقول ان اردتم المجازفة مطلقا) وهذا القسم لم يذكر في

جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) اى المجازفة (بحسب المعيار تختص بمابدتل فيه) اى فى
المعيار (واما في الحكم) عطف على قوله وهي امانى الوصف (كافي هذه المسئلة ان ادعت حرمة تنهى بالمساواة لانسل امكانها في الفرع
لان الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون الطهارة او الاستقبال او النية عبء بل اغمايهن الشرح عن الصلاة المتعقدة
بصحة باسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلاة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان القاطع والدليل الساقط (قوله

وان ادعيتها غير متناهية لان سلم في الصبره) فقولته كافي هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحين فالمماعه في الحكم ان تمنع
 ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وكقولته فلان سلم امكانه في الفرع اشارة الى هذا او تمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل
 بالوصف المذكور في الاصل وقوله لان سلم في الصبره اشارة الى هذا (وكقولته صوم فرض فلا يصح الابتعنين النية كالتفاحه فنقول ابعده
 التبعين فلان سلم في الاصل اوقبله فلان سلم في الفرع) أي ان ادعيتهم ان الصوم لا يصح الابتعنين النية بعد صبر ورثه متعينا فلان سلم هذا في القضاء
 وان ادعيتهم ان الصوم لا يصح الابتعنين النية قبل صبر ورثه متعينا فلان سلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صبر ورثه
 متعينا ممنوع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
 قبل صبر ورثه متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممنوعه وهذا باطل (واما في صلاح الوصف للحكم فان اطرده باطل عندنا كما مر
 واما في نسبة الحكم الى الوصف كقولته في الاصح لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كما بن العم فلان سلم ان العلة في الاصل هذا) أي لان سلم
 ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى

للعق بل اغلظ بعق ابن
 العدم القسراية المحرمة
 (وكقولته لا يثبت النكاح
 بشهادة النساء مع الرجال
 لانه ليس بمجال كالحل فلان سلم
 ان العلة في الحل عدم
 المالية بل العلة كونه
 ساقطا بشبهة البذل
 وهو النساء وكذا في كل
 موضع يستدل بالعدم
 على العدم) فانه يمكن
 ان نقول عدم تلك العلة
 لا يوجب عدم الحكم
 فان الحكم يمكن ان يثبت
 بعلة اخرى (الثالث
 فساد الوضع وقدم
 تفسيره وهو فوق
 المناقضة اذ يمكن
 الاحتراز عنها بتفسير
 الكلام اما عوف يبطل
 العلة اصلا) فان المعلل
 اذا تمسك بالعلة الطردية

الذات بحسب الاجزاء فلان سلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا يبيع القفيز بالقفيز مع
 كون عدد درجات أحدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلان سلم ثبوتها في الفرع اعني بيع
 التفاحه بالتفاحين فاما لا تدخل تحت الكيل والمعيار فنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين
 وفي الثاني مبني على أحد التقادير (قوله وان ادعيتها) أي وان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة
 فلان سلم ثبوت الحكم في بيع الصبره بالصبره بمجازفة فانهما اذا كلالا يفضل أحدهما على الآخر
 ماد اعتقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أوجب بأن شرط
 القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة اعني التناهي بالمساواة وهو
 غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يرتب على العلة تقيض ما تنقضه وهو يبطل
 العلة بالكلمة بمنزلة فساد الاداء في الشهاده اذ الشيء لا يرتب عليه الفيضان فلا يمكن الاحتراز
 عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحترز عن وروده بان يفسر الكلام نوع نفسه ويغير
 ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيتم فيشترط فيه النية فينقض تطهير الخيط فيجيب بان المراد
 انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخيط والمراد بالاحتراز عن وروده المناقضة ان يساق
 الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والانسدغ المناقضة به اذ ارادها يمكن بوجوه اخرى
 تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا يبقا النكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ
 مع حيث لم يقل بارئ اذ احد هما الظهور ان الشافعي رحمه الله لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل
 يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العلة وعدم كون الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة
 لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فصره بمعنى انه

كلام المصنف صريحا وكما انتهى عن ذكره لظهور فساد عماد كرهه في ابطال المحصورين (قوله أوجب
 بان شرط القياس التماثل) فديجاب بانه يكفي فيه التماثل في مطلق الحرمة وقبسه منع

ويرد عليها مناقضة فربما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة حينئذ يندفع المناقضة كما سبأني في قوله الوضوء واليتم طهارتان اما فساد
 الوضع فانه يبطل العلة بكلمتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتعليقه لا يجاب الفرقة باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين اذا
 أسلم قبل المدخول فعند الشافعي رحمه الله بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة افرأ فقد جعل الاسلام علة لا يجاب الفرقة
 وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان أسلم فهي له وان أبي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا يبقا النكاح مع
 ارتداد أحدهما) أي اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة افرأ عند الشافعي رحمه الله
 تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا يبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن
 بقسم الدليل على ان تعليقه مفقود بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقولته اذا
 حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية التمثل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيسد فاما هذا فحمل المقيسد على المطلق
 وهو باطل وكقولته

المطعمون شيء ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التبايض (كالتسكاح) فإنه بشرطه الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فيقتضى بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكيم كالتييمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (بمعنى أن الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقة فيزيل بها الماء كإزالة الحقيقة

النجاسة حكمية أي حكم

لا يجعلها فاطعة للتسكاح وانت خبير بأنه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل التسكاح مبنى على العصمة والردة فاطعة لها فتكون منافية للتسكاح ولا يوافق للشيء مع المنافي لكان استدلالاً لآرأسه على بطلان بقاء التسكاح مع الارتداد لتسكه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس ههنا بيان أن الخصم قدر تب على العلة تقبض ما تقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النقل فإن الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع من الفرض كما إذا حج بنية مطاقه لأن مطلق النية في العبادة التي تتنوع إلى الفرض والنقل ينصرف إلى النقل كإتي الصلاة وصوم غير رمضان فإذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النقل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه رتب على العلة تقيض ما تقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به أحد وإنما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعراً بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم الخفيف وبالعكس ولا يخفى أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله المطعمون شيء ذو خطر) ذبه بتعلق قوام النفس ببقاء الشخص كالتسكاح بتعلق بقاء النوع ولاشك أن خطر المطعمون بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالاطلاق والتوسعة أنسب منه بالتعريف والتضييق ولهذا كل طريق الوصول إلى الماء والهوا يسر لكون الحاجة إليهما أكثر في ترتيب اشتراط التبايض في عملة المطعمون على كونه ذات خطر فساد الوضع لأنه تقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء أن الوضوء والتيمم طهارتان فكيما افترقا ولما كان واضحا بيننا أن مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ووقف بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية فلا بد في التقصي عن المناقضة بأن يقال المراد أنهما

فهي غير معسولة) الضمير يرجع إلى النجاسة وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس إلى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج إلى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في سيرورته قسرية) أي يحتاج إلى النية في سيرورة الوضوء قسرية (والصلاة تستغني عنها) أي عن سيرورة الوضوء قسرية كإتي شرائط الصلاة بل تحتاج إلى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فلهو بالغسل يسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو أنكم قلتم أن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتييمم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لم يقع المخرج أقصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل واعتبر فيه أحكام الغسل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما أنصف البدن بما اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد فالحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمشي والحوض) أي لما أنصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل

تطهير
كانت هي الغسل لكن لم يقع المخرج أقصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل واعتبر فيه أحكام
تطهير
الغسل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما أنصف البدن بما اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد فالحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمشي والحوض) أي لما أنصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل

جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعه المخرج وبقي غسل الأطراف الأربعة التي هي أهمها الأعضاء فلا يكون غسل الأعضاء الأربعة غير معقول فلا تجب النية

بنا في إمكان وجوده شرعا قيل عليه بما الحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالمحصل بمنع تحصيله إذا كان حاصله بغير هذا التحصيل وهو أنما يمنع بهذا المنع أوجب عنه السيد الشريف قدس سره بأن هذا

إذا كان ممنوعا بهذا النهي لا يكون وجوده في المستقبل مصورا شرعا إذا التصور الشرعي لا يكون إلا بعينه فاذا فانت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لا محالة فيبطل الاختيار وسقط الابتلاء فعاد إلى على موضوعه بالنقض لان النهي ابتلاء كالامر فان قيل الحكم منقوض بمثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعي الصلاة أيام أقرانك ولم يغسل أحد عشر وعيسة نكاح ما نكح آباؤك وصلاة الخائض أوجب بأن الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهي لقبه لعينه أو لغيره وما نحن فيه ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن الشئ (قوله ولان النهي الخ) قيل عليه هذا لا يصلح لالزام المحصم فانه لا يقول بالقبح العقلي بل الفعل عنده انما يحسن بالامر

أظهر حكمي أي تعبدى غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على أعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بجلالته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع ما تعال الصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء برفعه وبشرط النية بتحقيق المعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير أي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فمنوع كيف والماء مطهر بطبيعته كأنه مروي وقد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا إلا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكمها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مأمورة كالتجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالته بالماء الذي خلقه وطهره ورافاه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي ان الوضوء قرينة أي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء فو رعى نور وكل قرينة فهي مشتقة الى النية بتحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتغيير العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان ارد ان كل وضوء قرينة فهو ممنوع فان الوضوء ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الطيب وان ارد البعض فلا نزاع في انه يحتاج الى النية وان الوضوء لا يصير قرينة بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قرينة بل على تطهير الأعضاء المخصوصة عن الحدث لا يصير العبد به أهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبق بالقصد فلا يحصل بالانغسال من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤوا لذلك قلت لا كلام في ان الايمان بالوضوء والمأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وبغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بشرط الذي ورد به النزع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الامرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت حصول المقصود بدون العبادة

واسمح وعدد الأعضاء ونحوها (قوله فعل اختياري مسبق بالقصد) يمكن أن يجاب عنه بان الاختيارية تقتضي المسبوقية بقصد نفس الفعل لا بقصد التوصل به الى غيره وفيه النزاع (قوله معناه تأهب الخ) يمكن أن يقال التأهب للدخول انما يقتضي وجود المصح له لانيته عند التأهب حتى لو كان التأهب حاصل قبل الامر كان كافيا ولو لم يتم فذا فيما يقصد لذاته لا في فعله (قوله وانما المقصود حصول الطهارة) وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توضأ للتغسل صلى به الفرائض ومن توضأ لغرض صلى به النفل ليقام سنة الطهارة اذ لو احتاجت الصلاة الى وصف القرينة بتم تجز الصلاة في هاتين

ويشيع بالنهي قال السيد الشريفي وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق آ نفا في بيان أدلة قوله ولان النهي يقتضي الصبح وهو يناق مشروعية فلم انه قال بقبح المنهي عنه اقتضاء النهي وذلك كرسدرا الاسلام أبو اليسر ان جمهور أصحاب الشافعي أخذوا بما استقر عليه رأى أبي الحسن الأشعري ولكنه لا يمكن أن يقال ان الشافعي نفسه على مذهب الأشعري لعلوا كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انما ثبت ذلك في نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول المحصم به (قوله فيثبت على الوجه الذي قيل عليه)

واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغييره وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التنقيح نهى غير معقولة اشارة الى هذا ورد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السيلين على السيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثره خروج النجاسة في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن برده عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي

ان قياس سائر المناعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث كالسبي الى الجمعة فان المقصود وهو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الالاصابة غير معقول اوجب وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من المرح الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الالاصابة جعلت بمنزلة الالاصابة في ازالة الحدث واذا ازالة التطهر لما في المسزيل من القوة لكونه مطهرا طبيعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك يسيرا ودفع المخرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربع على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فزالتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست معقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيتم اوجب باننا لم ان الاقتصار على الاعضاء الاربع غير معقول فان دفع المخرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتمد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولها وعرضها بمنزلة أسوأها وأمهاتها لكونها اجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومثناة لسهولة الغسل امر معقول الشان مقبول للادهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كاللثني والحبيض فانه قبليل الوقوع فلا خرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المناقاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام وباراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المناقاة وحل الاشكال اما المناقاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير

الصورتين لان حكم القربة قد انتهى بفراغه عن الوضوء او بفراغه عن الصلاة الى قصدها في حالة الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير وما جازت بالاجماع عرفنا انها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القربة كذا في الكشف وفيه بحث اذ الوضوء المنوي بعد كونه عبادة وقربة لا يزول عنه وصف القربة ولو بعد الاقضاء مثل الصلاة المستجمعة بشرط اظها لا يزول عنها وصف القربة بعد انقضاءها غاية انه ما نوى الوضوء لصلاة اخرى ولا يجب ذلك اذ الحدث مقدر في آية الوضوء على ما عرف من تفسير وآتم محدثون فانما شرط النية لاجل صلاة قصدها اذا كان محدثا بخلاف ما اذا كان متوضئا فانه حينئذ اذا قصد صلاة لا يشترط لها الوضوء ثانيا ولا النية فتأمل (قوله خلف عن الغسل) يعني ان الاصل فيه الغسل سراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل الى المسح بضر من المخرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في ايام الشتاء من كان له شعر كثير مع ما فيه من افساد الثياب والعمائم والقلائس حرجا عظيما (قوله امر معقول الشان مقبول للادهان) اشارة الى ان

وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قاعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث وانما انه يمكن التوفيق بين قولي فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العيقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم به هذا الحكم بحكم العقل بان هذا الحكم اعما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السيلين على السيلين

ان اريد بالجمعة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصلاة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في

الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقه امر الشارع ورتب الاثار عليه كالمثل ولادالة لثني مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه لهذه الصفة اوجب عنه باختبار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر الشارع ورتب آثاره من سقوط القضاء مع الصلاة بالربا وتترك الواجب ورتب الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزوم الاثم (قوله فيجوز زاشتماله الخ) لعدم اتحاد الجملة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل

وصف

لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تكن في هذا المقام فلوناطه فيه بعد ممثلا بالحيطة
عاصيا لكونه في ذلك المقام (قوله كالاحرام الفاسد) كالجوامع قبيل الوقوف أو أحرمت مجامعها لاهلها بشدة احرامه ووجهه ويجب عليه
المضي مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء فذادليل مشروعيته ويجب عليه القضاء من
قابل وذادليل فساد (قوله والطلاق الحرام) كما في حالة الحيض وارسال ٣١ الثلاث دفعه فانه يقع وبعد طلاقا

قد يمكن تداركه وقد
لا ويحرم يوم الشك
بنية رمضان أو بالترديد
في وصفه (قوله سواء)
قبيل لاتزاع في التسمية
فانها مجرد اصطلاح ولا
في ان المنهى عنه قد يكون
لعينه وقد يكون لغيره وانما
التزاع في ان هذا القسم هل
يكون صحيحا يترتب
عليه آثاره أم لا يعني ان
هذا الاصل لا يفيد ذلك
ورد بأنه مبني على
الاصل الاول وقد شيد
أركانه فيما مضى وقال
بعض المحققين ماهذا
حاصل بيانه ان أهل
اللغة يفرقون بين الفاسد
والباطل من حيث انهم
يقولون بطل اللحم اذا
خرج عن الانتفاع به
للدود والسوس واذا صار
دون ذلك وكان بحيث
يتفجع به وان أنسن
فيطلقون عليه اسم
الفاسد واصطلاح
علمائنا وقع على وفق
ذلك حيث اطلقوا اسم
الفاسد على ما يفيد
حكمه ويترتب عليه

وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى النجاسة غير معقول وذكر صاحب الهداية ان ثابته خروج
النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام غير الاسلام فلانه يجب ان
لا يصح قياس غير السيلين على السيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من
شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يجب صحة
قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع النجاسة لانها من جنس
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلام ودفع المناقاة فهو ان مراد غير الاسلام بعدم
معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادرالك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا
يعقل ان تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السيلين ومما ادعاه صاحب الهداية بمعقوليته ان
الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السيلين ادرك العقل ان هذا
الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانما ليس بتبعده محض لا يفيد العقل على سببه ولا مناقاة بين عدم
استقلال العقل بادرالك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعد وروده واما حل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتيب الحكم على الوصف اعم من ان
يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل في زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين
فيصح قياس غير السيلين وفي الثاني ان قياس المائعات على الماء في رفع النجاسة انما يصح باعتبار انها
قائمة من جهة نزولها وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور وقوعه لا باعتبار انها مطهرة
للمحل أي مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء في تطهير المحل عن
النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذي جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس في
اعضاء الموضوع عين النجاسة لتزال واذا ازالة الحقيقة وعقلا فلا تعدي الى سائر المائعات بخلاف النجاسة
فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدي الى سائر المائعات بجماع القامع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا
يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى التيسر لا يقال

ما وقع في الهداية والتمهات والكافي من ان الاختصاص على الاضواء الاربعه غير معقول غير مقبول
(قوله وتحقيق ذلك الخ) قيل هذا ليس بتحقيق ذلك بل تحقيقه ان يقال الماء قالم ومطهر وسائر
المائعات فيها القلع دون التطهير وقياس سائر المائعات في تطهير النجاسة على الماء باعتبار القلع والحدث
لما لم يتصور فيه القلع لا يمكن القياس بالقلع ولا تطهير بالمائعات حتى يقاس على الماء في تطهير الحدث
وان كان تطهير الحدث معقولا لكونه مطهرا او المطهرة لا يفرق بين الحقيقي والحكمي بخلاف انما العيبة
فانه يقتضى جرما وجودا يقلعه بالتدخل في اجزائه وخروجه به ثم وثم حتى يزول بالكلمة وهذا يظهر
الجواب عن قوله في تطهير الحدث ان كان معقولا للمعنى الخ اذا ظهر ان ذلك الوصف هو المطهرة المتلوفة في
الماء وهي غير موجودة في سائر المائعات (قوله ولا يخفى ان هذا التناقض الخ) قيل هاهنا ما سبق هو
ان كون الماء غير بلا ومطهرا معقول فانه طبع له على ما عرف ولا يناقضه كون تغير المحل من الطهارة الى

آثره والباطل على ما لا يفيد أصلا وأصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه الشارع سببا للحكم وهو الة العصمة ثم نهي عن ايقاعه على
وضع خاص مثلا في وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث أمر ابن عمر رضي الله عنهما بالمرآة ففعلت المعصية بقدر الامكان حين طلق
امرأة حالة الحيض وحدثته في الصحاحين وغيرهما فثبت بذلك مشروعية المنهي عنه في الجملة فصار هذا أصلا في كل فعل شرعي
نهي عن مباشرته لعل الوجه المشروع اذا شوهر معه ثبت حكمه مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ

المشروعية وإبطالها للتضاد بينهما فيبدأ انتفاءها ان أراد عدم الاذن فيه فلم يكن لانسلم انه لا يفيد حكمه مع الوصف المقننى
 لانهى عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل ذلك
 الاحرام الفاسد والصلاة المكروهة وليكون فائدة النهى التبريم وتأنيب الفاعل بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله
 ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر ٣٣ وبه تبين بطلان ما قبله من مجرد اصطلاح لا يرتب عليه اثره (قوله لان صحة

تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصع
 القياس وفي الحدث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة
 فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزجيا يلزم صحة قياس المائعات
 الاخرى كافي الخبث وان كان وصفا غيره فيجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على
 انه لو لم يوجد في غيره يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا ننظر اذ اولا فلان ماد كره في وجه التوفيق بعيد
 جدا لان نغرا الاسلام انما ورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير
 حكى لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيتم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر
 بطبعه وانما تعنى بالنص الذي لا يعقل وصف جعل الغسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص
 الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المثل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على
 حصول الطهارة باستعمال الماء في بعض النسخ وانما يغير بالنص أي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو
 تغير المثل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا يخفى ان الاعتبار في القياس هو المعقولة بمعنى ان
 يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وانه لا معنى في هذا المقام لذكرا استقلال العقل بدرك الحكم

النجاسة غير معقول ولا كون تطهيره وازالة النجاسة فيه غير معقول بناء على عدم ثبوتها في الماهل
 ان تطهير الماء وازالة الحدث معقول اذا نظر الى الآلة أعني الماء فانه خلق مطهرا وهو طبع له فلذا لم يحتاج
 الى النية وغير معقول اذا نظر الى الماهل اذ النجاسة عليه ليزول ويظهر فلذا لم يتعد الى سائر المائعات فلا
 تناقض ومنشأ نظر الشارح الذهول عن اعتبار النظرين (قوله التطهير هو الحكم لا العلة) فيه بحث وهو
 ان الحكم هو التطهير بمعنى الماهل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة للماهل المتغير من النجاسة الى الطهارة
 وأما المعنى المصدرى أي المظهرية فهو وصف الماهل المطهر (قوله يلزم التعليل بالعلة القاصرة) قيل هذا
 ليس تعليلا مقصودا بل هو رفع العلة الطردية وليس كل ما يعقل معناه معلل وان لم يكن كل معلل
 معقول المعنى (قوله تطهير حكى لا يعقل معناه) أي تطهير عرف حصوله حكما شرعا لا حقيقة
 لانه لا يعقل لعل وجوب الغسل بنجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو سأل وهو
 حامل لحدث جازت صلته والمهل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله بل يكفي الاستنجاء واذا ثبت
 انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبدى التيمم في الآلة وفي الوضوء في الماهل فيشترط فيه النية كما
 في التيمم تحقيقا للمعنى التعدد اذا العباد لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل المجلس لانه معقول المعنى
 اذ المقصود ازالة التعبد والنجاسة عن الماهل لا معنى التعبد ولا يتوقف على النية (قوله ولا يخفى في ان المعبر
 الخ) أي المعبر في القياس المذكور سلبا ولك ان تقول في قوله هو المعقولة حذف مضاف وقوله بمعنى
 الخ نفس المضاف اليه أي هو سبب المعقولة لان المراد بالقياس هو قياس الوضوء على التيمم في وجوب
 النية فيجامع كون كل منهما غير معقول المعنى كما أوضحته الآلة والمعبر في هذا القياس سلب المعقولة

الاجزاء والشروط كافية
 قيل عليه الوقت من
 شروط الصلاة والصوم
 وقد جعله في الصلاة
 يجاور اوفى الصوم
 وصفا لازما ورد بان
 الشرط مطلق الوقت
 والذي جعله وصفا لازما
 أو مجاورا هو خصوصيته
 كصوم النحر ووقت
 الطلوع (قوله واما
 الصلاة) وقرن آخر
 بينها وبين الصوم ذكره
 في الطريقة المعينية
 وهو ان الصوم مركب
 من اماكث متفرقة
 الحقيقية كالصلاة
 صوم حتى لو حلق
 لا يصوم حيث يصوم
 ساعة فيكون كل جزء
 منها مهيأ عنه لكونه
 صوما فكان ما انعقد منه
 مشروعا محظورا والمضى
 انما يلزم لبقاء ما انعقد
 فلا يلزم ههنا لما فيه من
 تقرير المعصية بما عصى
 أخرى وهو حرام واجب
 الترتل قطع وان كان
 تقرير ما انعقد مشروعا
 واجبا لكونه مجتهد فيه
 تعارضت فيه الاخبار

بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب الترتل فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف
 الصلاة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلاة ما لم تجتمع فاما انعقد قبل ذلك عبادة محضة فيجب صيانتها والمضى
 عليها فيكون المضى في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة والمعصية فكان المضى
 طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أي ابطال العباد وترتك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وانما كان بالمعصية وهي ابطال

العبادة فرجعت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة ووجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء وما قبل النهي عن الصلاة في ذلك
الارقات لتبجح الشبهة بعدد الشمس في مطلق العبادة لاني خصوص الصلاة فيكون المضي تقديرا للمعصية فلا يترجح على الترك
قد فوع لانه لا كراهة في السائر للعبادات من التسيب والمذكرو قرأه القرآن فهي عبادة محضه يجب صباتها والركوع والسجود على
انه غير مقصود حكمه حكم الصلاة (قوله وهذا القرن) انما يظهر اثره في النفل

بناء على ان الوقت سببه
الحاقاله بالفرائض ولان
كل زمان لا يخلو عن
نعمه تستدعي شكرا
وان رخص الله به عدم
الاجباب في بعض الاوقات
فاذا شرع فقتدأت
بالعزيمة وانما لا يظهر في
غيره لان بناءه كان على
كمال المشروع ونقصان
الوقت وما قبل اذ لا فرض
في هذه الاوقات يرد عليه
عصر يومه فانه يجوز في
وقت الغروب (قوله جمع
ملقوحة على ماني الصحاح
والقاموس) قال في القاموس
الملاقح الفحول جمع
ملقح والاناث التي في
بطونها اولادها جمع
ملقحة بفتح القاف
والملاقح الامهات وماني
بطونها من الاجنه او ما
في ظهور الجبال الفحول
جمع ملقوحة وتلقحت
الناقه ارت انها لاقح
ولم تكن انتهى فيكون
متعديا وفي الفائق جمع
ملقوح يقال فلقحت
الناقه ولها ملقوح به
الا أنهم استعملوه بحدف
الجار كالمشرك والمستقر

وأما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل أي
السييلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعه غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا
لا ينافي أن يكون انصاف الاعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يعدن
يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما
بينهما من التنا في لامرابة النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان انصاف جميع
البدن بالنجاسة معقول باهلي ان الصفة اذ ثبتت في ذات كان المنصف بها جميع الذات كافي السميع
والبصير وانما لم ينسج الماء على الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع
البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه وهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية بجميع
البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله انصاف البدن بالنجاسة
بحكم الشرع وأما ثانيا فلان ههنا حكمه من احد هما زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين والثاني

كأثر والحاصل ان مراد الشافعي بالمعقولة المسبوقة عن التيمم والوضوء ادراك العقل معنى الحكم
المنصوص وعليه الاستقلال العقل بدركه فينبغي أن نريد نحن أيضا بما في الجواب ذلك المعنى وقد
يشكل في الجواب عن هذا الوجه من النظر بان جواب التيمم قد تم بكون التطهير بالماء معقولا بلا
احتياج الى كون النجاسة في محل الغسل غير معقول المعنى بأي معنى كان من كونها غير مدركة للعقل
وكون العقل غير مستقل في دركه فلا يضر في الجواب حل عدم استقلال العقل في دركه (قوله وأما
ثانيا فلان عبارة الهداية الخ) قيل عليه ان أراد بقوله خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة الحقيقية
فلم يكن لا يجدي نفعه لان النزاع في زوال الطهارة الحكمية وان أراد به مؤثر في زوال الطهارة
الحكمية فلان سلم انه معقول النجاسة بل وجوب التوضؤ ثبت بالنص على خلاف القياس وأجيب
عنه بان الرواية منصوصه بانه اذا طهر الانسان في المرة فخرج البول أو العذرة ينتقض الطهارة
بالانفاق يتناو بين الشافعي فلو كان وجوب التوضؤ عند خروج النجاسة من السيلين غير معقول
المعنى لما تعدى الى هذا الموضوع بالانفاق ثبت ان لخروج النجاسة تأثير في زوال الطهارة الحكمية
أيضا (قوله وهذا القدر لا ينافي الخ) فيه بحث لان القدر المذكور وان كان لا ينافيه لكن ينافي
قوله والاقتصار على الاعضاء الاربعه غير معقول لان معناه ان المعقول وجوب غسل الجميع لا يقتصر
ولو لا السراية وانصاف جميع البدن بالنجاسة لما كان الامر كذلك على انه حمل كلام صاحب
الهداية على ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة عن محل خرج منه فقط معقول فليس مراده
بذلك تخصيص هذا بالاصل اعني السيلين وایس ما ذكره محتصا به بل كون خروج الدم النجس أيضا
مؤثر في نجاسة محل خرج منه مثله في المعقولة وان أراد ان تأثيره في زوال الطهارة من جميع البدن
معقول فهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام فليتنامل (قوله وأما ثانيا) قيل على ما اختاره الشارع من
تقرير كلام الهداية ههنا حكم ثالث غير معقول هو انصاف جميع البدن بالنجاسة بطريق السراية

(٥ - تلويح ثالث)

أي فيه فيكون لازما لقوله وایس ركن البيع) قيل عليه يجوز أن يكون أحد ركني
الشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا لاسباب الدليل عليه ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولا يجوز مع عدم المبيع نعم تصور
مفهوم البيع لا يمكن بدون الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لا يصح بدون وجوده فعملوه ركننا بخلاف الثمن وروبان
الثمن وسيلة والمبيع مقصودا أصلي فن هذا تعين المقصود بالاصالة والركن والوسيلة التي ترتفع بالسلم فانه من أنواع البيع والثمن موجود

فيه البتة دون المبيع (قوله وأما البيوع الفاسدة) قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدد تطبيق الاصول على الامثلة
 ففصلها بقوله وأما الربا وأما البيوع بالشرط وأما البيوع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله وأما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو
 وقيل هو دفع سؤال ناهي من قوله يلزم من الصلاة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغيرو بين الصلاة ملازمة اتفاقية وحاصله ليس الامر
 في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب ٣٤ بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملزمة تزوية والاظهر ما في بعض النسخ

بمخلاف البيوع الفاسدة
 أو يقال وأما سائر البيوع
 الخ (قوله) فإن قيل النهي
 الخ) نقض للكليسة
 السابقة يرد بالنظر الى
 اقتضاء القبح القبح
 لعينه وتوهم افادة
 الطلاق في الميخص
 والظهار الحكم الشرعي
 من العدة والكفارة
 وغيرها نقض آخر يرد
 نظرا الى عدم افادة القبح
 لعينه الحكم الشرعي ولما
 كان وروده مانعا عن
 تصوير النقض الاول
 المقصود بالاراد دفعه
 أولا بقوله ولا يلزم لبت
 النقض حتى يجيب عنه
 بما يرضاه من الجواب
 المطبق ثانيا فللاردان
 المنع لا يتوجه لما فيه من
 تسليم بطلان القاعدة
 المذكورة وهو مطلوب
 المناقض (قوله) والمقتضى
 بالفسب) فانه اذا ضمن
 بقضاء القاضي أو بانتراضي
 يثبت المقتضى للقاسب
 مستندا الى وقت الفسب
 (قوله ولا يلزم الخ) قيل
 عليه استناد المنع بالطلاق

زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعه فغير ذلك صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى
 جاز الحاق غير السيلين بالسيلين ولم يجز الحاق سائر المانعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان
 برده عليه لاشكال زوال الحدث الثابت بخروج النفس من غير السيلين بغسل الاعضاء الاربعه بطريق
 التعدي من السيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته اعمتبت في ضمن تعديته
 حكم المعقول هو ثبوت الحدث بخروج النفس وهذا جائز كاستواء الجسد مع لرد في باب الاربعة بطريق
 في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاصل والباحث عند تساوي وتحقيق ذلك ان من
 شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النفس من السيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
 الاربعه فيجب ان يثبت بالخارج عن غير السيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كالأشكالين على
 المستفاد من الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
 يظهرها بغسل الاعضاء الاربعه معقول لا يعقل المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بذكره
 وهذا لا ينافي بجواز القياس لاننا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الحكم لان المعبر في الاحتياج
 الى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعديبا أو معقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه

وقد تعدي من السيلين الى غير السيلين فيرد به لاشكال أيضا والجواب كالجواب عن الاشكال بزوال
 الحدث بغسل الاعضاء (قوله لم يرد عليه شيء من الاشكالين) لكن يرد ان زوال الحدث بغسل الاعضاء
 الاربعه لما عدى وان كان غير معقول في ضمن تعديته الحكم الاول المعقول ينبغي ان يعدي زواله
 بالمانعات أيضا في ضمن ذلك وان كان غير معقول والا فلا بد من الفرق بينهما (قوله) حيث ذهب الى ان
 تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة) غير معقول فيرد عليه انه اذا كان هذا غير معقول فلا يجوز
 الحاق غير السيلين بالسيلين والجواب من وجهين الاول ان هذا التغيير وان لم يكن معقولا لكن ناهي
 خروج النجاسة في زوال الطهارة لكونها متنافيين معقول كما مر في تعدي الحكم المعقول من السيلين
 الى غير السيلين وفي ضمنه تعدي الحكم الغير المعقول أيضا ولا محذور في ذلك على ما عرف والثاني ان
 التعدي الى غير السيلين لكون الطهارة بالماء في نفسه معقولا (قوله) وان ظهرها بغسل الاعضاء
 الاربعه معقول) فبرده عليه ان يظهرها بغسل الاعضاء الاربعه اذا كان معقولا ينبغي ان يجوز الحاق
 سائر المانعات بالماء في ذلك والجواب من وجهين الاول ان المعقول على هذا هو الاختصاص على الاعضاء
 الاربعه وحصول الطهارة بذلك دفعا للحرج فيما يشكره وقوهه وأما نفس الطهارة وازالة النجاسة
 فليست بمعقولة اذ لا نجاسة في محل فيزال ونظير الطاهر غير معقول فلا يجوز الحاق سائر المانعات بالماء
 في ذلك ثم لا يخفى ان هذا حكم مقصود ولو عدى يلزم تعديته الغير المعقول مقصودا ولا يستقيم جعله تابعا
 للاقتضار المعقول حتى يقال بتعديته الاقتصار المعقول مقصودا او بتعديته الطهارة المذكور ضمنها وتبعها
 في ذلك عكس المعقول وقلب الاصول الثاني ان الطهارة بغسل الاعضاء الاربعه وان كان معقولا وانما
 لم يتعد الى المانعات لعدم معنى القلع المعبر فيها لان المانعات لم تخلق للطهارة كالماء وانما يطهر لكونها

والظهار ليس بمستقيم لانها معلن شرعيان بمنزلة البيوع والنكاح اعترفه بما في لشرع.
 اى
 شرائط وخصوصيات لاحسان بمنزلة الشرب والزنا وبتنه أو رد في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للعقد وعلى تقدير
 استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وأجيب عنه بأنه قد بين فيما سبق ان الشرعي ذرجه من فاذا ورد عليه النهي
 من جهة أنه موجود حاسبي ومن جهة أنه موجود شرعي كالبيع وقت السداد مثلا والنهي يتعلق به لانه حكم مخطوب بل لان

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويت بمخافة التطويل **فصل في الانتقال**) أي الانتقال من كلام إلى آخر (وهو ما يكون قبيل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يتخلوا ما ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علمه أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) أي - كما يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منصرف في هذه الاربعة لانه ما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علمه وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن ٣٨ لشيء منهما كان كلاما حشا

وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون - كما يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلام حشا وأما فيهما وهو الثالث (فيثبت بالعللة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك لما أنكره الخصم احتاج ان اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتمل بالآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وأما أطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتمل بكلام آخر وان كان هو دللا على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يباي بأى دليل كان لا عند البعض لانه ما يربط حكم بالعللة الاولى بعد انقطاعا عن النظر

أي علمه أو يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادر الك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن نظيره بالمعقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء يجب يستقل العقل بادر الكه ولا يخفى في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلة الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الاسلام لم يذكرها انصفر رحمه الله مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا الفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام بل كفي في توضيح المطلوب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أي في انتقال القياس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشو وفي القياس خارج عن المبحث والايمان يكون و العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه ادلو 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 وفي القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والالكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والالكان حشا وفي القياس فصارت اقسام الانتقال المعبره في المناظرة أو بعلة الاول الانتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة أخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله بعد انقطاعا عن النظر) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كى لا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والافال انتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينه الى بينه أخرى لاثبات حقوق اناس وهو مقبول بالاجماع سيان للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لعدل المناظرة بالانتقال المعلن من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وانما ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب يلزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعلن الانتقال من دليل الى آخر الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب أصلا دفع الظهور واحكامه فهو يكون **فالعلة ولا تقع في الحدث معقولا (قوله ولا يخفى الخ)** قيل لان سلم فساد لان الحدث لما اعتبر نجاسة ثمرا فنظيره بالماء من حيث انه نهسير يستقل العقل بادر الكه وذلك هو المراد (قوله ان كان غير علة) المناسب لما بعده ان يقال والانتقال ان كان غير علة (قوله الاربعه الاول الانتقال الخ) تقدم الاول من الانتقال انما يتحقق في الممانعة لان اسائل ما مع وصف الجيب عن كونه علة لم يجديدا من اثباته بدليل آخر واثاني منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يمكنه دفعهما ببيان الملازمة وانما ثبوتها ثالث والرابع في القول بموجب العلة لانه ما سلم الحكم الذي ربه الجيب على العلة وادعى العرع في حكم آخر لم يتم مراد الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتنازع فيه بهذه العلة ان امكنه أو بعلة أخرى ان لم يمكنه ذلك (قوله بمنزلة الانتقال الخ) والفرق بينهما ان تعدد المجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان اليه

الانتقال عن السعي محذور وهو يحصل بما يوجب من البيع حسنا سله من قبيل السعي لبيع في المجاور و بان الافاده الطلاق في الحيض العدة وانظهار نقص في الحقيقة لا سدد المنع وان أورد في صورة المنع (قوله الركن الثاني السنة) السنة في اللغة الطريفة والعادة كأي قوه تعالی سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا وقال وان يجادلن سنة انه تبدل يلا في عرف الله القبل ما در عن النبي صلى الله عليه وسلم من

وأما قصة الخليل فان الجملة الاولى) وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت (كانت ملزمة والمعين حارصه بأمر باطل) وهو قوله تعالى أنا حيي
 وأميت (فخليل عليه السلام لما خاف الاشياء والتليس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها الشبهة أسلا والثالث
 كفولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة) أي ان أعنى المكتاب بنية الكفارة يجوز (كالبيع
 بالخيار والاجارة أي باع عبدا
 بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا أجر عبدا

انقطاعا (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا إنما هو فيما اذا بان
 بطلان دليل المعلن وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على
 تليس وبما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كافي قصة الخليل صلوات الله عليه
 وسلامه فان معارضة المعين كانت باطلة لا اطلاق المسجون وترك ازالة جناته ليس باحياء لان معناه
 اعطاء الحياة وجعل الجاه حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وجه أبهري يكون فورا
 على فورا وضاه غباضا فومع ذلك لم يجعل انتقاله شلواها نأ كيدا الاول وتوضيح وتيكيت لغضمه
 وتفضيح كانه قال السرار بالاحياء اعادة الروح الى البدن فاشمس بمنزلة روح العالم لاضائه بها
 واظلامه بغير وبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعدر روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب
 المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتاج اليها البعض في اثبات
 الاحكام يتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعه وهذا غير انتمسكات الفاسدة
 لا يتمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة لتمسك من الحجج الفاسدة لاستصحاب
 وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو وجه عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء
 أي كل امر نفيًا كان أو اثباتا يتبين وجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في ثبانه أي لم يقع ظن
 بعدمه وعندنا - جنة لرفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه - جنة لزم شمول الوجود أعني
 كونه حجة للاثبات والرفع والالزام شمول العدم أوجب بان معنى الرفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم
 مستند الى عدم دليله فالاصل في العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان
 ما تحقق وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقاءه أمر ضروري وله هذا ترسل
 العقلاء اهلهم وبلادهم بما كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقضى زمانا

أعتقه بنية الكفارة) فان
 قيل عندي لا يمنع هذا
 العقد بل نقصان الرق
 أي نقصان الرق بمنع
 الصرف الى الكفارة
 (فتفـ ولرق لم ينقص
 وثبت هذا) أي عدم
 نقصان الرق (بعلة
 أخرى) وهي قوله
 الكتابة عقد يحتمل
 الفسخ فيجوز صرفه
 الى الكفارة كما تقول
 الكتابة عقد معارضة
 فلا توجب نقصانا في الرق
 (وان أثبتنا بالعلة الاولى
 فهو نظير الرابع كما تقول
 احتماله الفسخ دليل
 على ان لرق لم ينقص
 وكلاهما صحيحان والرابع
 أحسن) لان العلة التي
 اوردتها تكون نامة في
 قطع الشبهات بلا
 احتياج الى شيء آخر
 وان انتقل الى حكم
 لاحاجة اليه أو العلة
 لا يثبت حكم كذلك فهو
 باطل (فصل في الحجج
 الفاسدة الاستصحاب
 حجة عند الشافعي رحمه
 الله تعالى في كل شيء ثبت

لا تعصب المدرعي غالبًا بخلاف العلة (قوله اشتمل على تليس الخ) قال الامام الرازي هذا بعيد عندي لانه
 لا يحق على حضار مجلسه ان العقول ليس باحياء والقول ليس بامانة بل الصواب ان ابراهيم عليه السلام
 لما حجج بالاحياء والامانة قال المسكر ابدعها بلا واسطة اسباب فليكنه وأرضية أو بواسطة
 والاول باطل والثاني قد يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يقضى الى الاحياء وشرب السم يفضي الى
 الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختيار الشق الثاني وأشار الى ان تلك الاسباب لا بد ان تنتهي الى مدبر
 هو الله تعالى فبين ان الاتصالات والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر (قوله كانه قال
 الخ) أو كانه قال ان كنت قادر على الاحياء الصوري فأت شمس الانسان من مغرب القبر الى مشرق
 الرحم الذي خلقه الله تعالى وان كنت قادر على الاحياء المعنوي فأت شمس العرفان من مغربها الذي
 هو الاستغراق في المعاصي وقد أتى الله تعالى بهما من مشرق الجهات فبما الذي كفر اذا لا يقدر عليهم
 الا حاق القدر (قوله وهو حجة عند الشافعي) وابيه مال الشيخ أبو منصور كراهه يجب العمل به إذ
 لم يوجد دليل فوقه من الكتاب والسنة وتابعه جماعة من مشايخ - مرفند واختاره صاحب الميزان

من وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقاءه وعندنا حجة بدمع لا للاثبات به ان بقاء الشرائع
 بالاستصحاب ولا نه ادانيسن بالوضوء ثم شق الحذب حتم بالوضوء وفي العكس بالحديث واد اشهدوا انه كان ملكا لمدهي فانه حجة عنده
 ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا طاع حرقا الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ
 بشره بعنه وفي حياهه فقدمه جو بهي النسخ والوضوء والبيع والشكاح ونحوها هو يجب حكما تمتد الى زمان ظهوره ناقص فيكون البقاء

للدليل وكلامنا فيما لا يدل على البقاء فكيف المفقود فيثرب عند لا عند فان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به والصالح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليقين وعندنا به لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح (ويجب البيينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري) لان ملك الشفيع

الدار المشفوع عنهم ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البيينة على الشفيع على ملك المشفوع بها الا عندنا (واذا قال لعبد انه لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا فانقول قول المولى عندنا) فان العبد عندنا بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى

من التجارات والقروض والديون والاخرى استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان التناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسد بقاء شرعه أبدا وثانيهما لاجاع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل تقاء الوضوء والحلث والمكبة وزوجية فبما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأوجب عن الاول باننا لم نعلم لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام فواتر نفلها أو فواتر جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشرع الله تعالى في حال حياته، والاستصحاب لا يغير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبة قطعاً الى زمان نزول التناسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للتناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبيته في حاله وجوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ايسر مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجد أحكاماً مستندة الى زمان ظهور المناسخ كجواز الصلاة وسبل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فقهاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو القائم مالم يظهر المنزلة والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لبقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان ضمير الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بيان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استقرار الوجود بعد حدوثه وبما يكون الشيء موجوداً لحدوثه حتى دون استقراره واعتراضه بان ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فنموت ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير موجود خصوصاً فيما يدعى الحكم بداهة بقبضه وأيضاً لا ندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ارسبق الوجود مع عدم طر المنافي ولما دفع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد طر البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا يدل على البقاء غير مستقيم لان كلام الحكم ليس في ذلك ويفي بحكم التثنية بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم طر المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصالح على الانكار) اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى ببراءة اليقين فان قيل هذا حجة تدفع حق المدعى فينبغي ان يكون مسموعاً بالانقضاء قلنا بل لا لزوم المدعى واثبات براءة ذمه المدعى عليه (قوله

من قول أو فعل أو تقرير وفي عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ حد الوجوب ويختص القولى باسم الحديث فيبحث في هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضد من الاتصال الظاهر او باطنا ومحموله من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوحي اظاهروا الخي ومصدره من ومتناه روي من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام

وذهب كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعية الى انه ليس بحجة اصلاً (قوله واعتراضه بالحق) اجاب عنه بان الاعتبار هو الظن الذي قام الدليل القطعي على اعتباره كالقياس وحجبه الواحد ولم يقمهما والضبط واعتراضه بذلك مما يتعلق به مورثه على احد غير ذلك (قوله لا يمكن واوعوهم على الكذب) اصل هذا التعريف منقول عن محمد بن عبد الله ومقبول عند جده اهل العقيد (قوله بما تم) اي بما موس كنه من مجتمع في حزن أو فرح أو خاص بالنساء أو بالشواب وفي اصحابنا عندنا ما المصيبة يقولون شاق ماتم فلان الرصوب من مسامحة فلان (قوله سكن أصحاب الرسول الخ) إشارة الى ان غير الواحد اذ لم يكن مبدؤه منبرها عن رصمه الكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده حديثاً أو كالأخبار الكاذبة في البلاد (قوله فوجب

(ومنها) أي من المجمع الفاسدة (التعليل بالنفي كإذ كرفي شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العالى الطردية (والإخ فانه يمكن الوجود بعلته
 أخرى الا ان ثبت بالإجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد بن ولدا الغصب انه غير مضنون (لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج
 بتعارض الاشياء كقول زفر بن غسل المرافق ليس يفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالثبوتها هذا جهل محض
 لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين ٣٨ باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليل يقضى أحدهما عدم ما يقضى به

ومنها التعليل بالنفي كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمجال كالحسد وكما يقال
 الاخ لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كبن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
 لعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجل وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لموازان
 يتحقق كل منهما بعلته اخرى اللهم الا اذا ثبت بالإجماع ان العلة واحدة فقط فيثبت بيلزم من عدمها عدم
 الحكم كما يقال ولدا يغصب ولا يغصب لانه ليس بغصوب اذا يصح ان يثبت الضمان بعلته اخرى للإجماع
 على ان علة الضمان ههنا والغصب لا غير والمانه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى المجمع الشرعية
 بعلة لا تصح حتى بعد في هذا الفصل بل هو قسمة قياس فاسد بمنزلة الاقضية الطردية وغيرها
 وبمنزلة تمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما ما ثبت بنص أو إجماع ان العلة واحدة فهو استدلال
 صحيح مرجه الى النص أو الإجماع كذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناقض فيسدل من وجود الملزوم
 على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتناقضين على انتفاء
 الآخر وكذا الكلام في تعارض الاشياء منه ترجيح فاسد لا حسد انقياسين لا حجة برأسها قوله باب
 المعارضة والترجيح لما كانت الأدلة نظمية فدتعارض فلا يمكن اثبات الاحكامها الا بالترجيح
 وذلك مع عرفه جهانه عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تنميما للمقصود وتعارض
 الدليلين كونهما بحيث يقضى أحدهما بثبوت أمر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط
 تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز بان اتحاد المثل هما يقضى حل المنكوحة
 وحرمة أمها واتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقيود
 الاخرهما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذا تعارض بينهما وقائل ان يقول ان أراد

الاخر في محل واحد في
 زمان واحد فان تساوى
 قوة أو يكون أحدهما
 أقوى بوصف هو تابع
 فيبينها معارضة والقوة
 المذكورة رجحان وان
 كان أقوى بما هو غير تابع
 لا يسمى رجحانا فلا يقبل
 النص راجع على القياس
 من قوله عليه السلام
 زن وأرجح والمتراد
 الفضل القليل لئلا يلزم
 الراجح قضاء الدين فيجعل
 ذلك عفو الاله اغلته في
 حكم العدم بالنسبة الى
 المقابل

دليل فقهى ولا ظنى على اعتباره ولا يكون المراد على الغير كالمثل الحاصل بالنحرى (قوله فان عدم
 المالية الخ) فان قلت هب ان عدم مالية النكاح لا يوجب الحكم بعدم ثبوت شهادة النساء مع الرجل
 لكن أى شئ فيه يوجب ثبوتها قلت هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات بل من جنس
 ما يثبت بالشبهات والمال ليس كذلك وكل ما هو كذلك فهو ما هل ثبوتها مما ليس كذلك فيكون النكاح
 أهمل ثبوتها من المال فلما ثبت علم ثبت به المال ولان يثبت بما ثبت به المال أولى أما الثانية فظاهرة وأما
 الاولى فلان النكاح لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كفى الحدود
 و يثبت بالهزل والا كرهه بشرط أن لا مهر والمهر فاسد والبيع لا يصح فثبت انه لا يسقط بالشبهات
 و ثبت بها هو (قوله وكذا الكلام الخ) هو انتفاء الحكم الاصلى في المسازع فيه بناء على تعارض
 الاصلين اللذين يجرى الخلاف بكل واحد منهما وهو فاسد لانه با- قيقه احتجاج بلا دليل هذا وجد منهم
 من يجمع كون تعارض الاشياء بل الترجيح بل هو من العمل بالاصل (قوله أو زياده أحدهما بوصف هو
 تابع) هذا لا يخفى عن تسامح الذي زياده لا يلحق شرط المتعارض لانه يفتى عن تساوى فالاولى أرى يقال
 شرط عدم زياده أحدهما على الآخر بوصف تابع غير مانع (قوله من مثل حل وطء المنكوحة الخ)

ما ذكرنا) أى علم
 الطمانينة وهذا مذهب
 عيسى بن أبان من أصحابنا
 وتبعه القاضي أبو زيد
 وشمس الأعمى وغير
 الاسلام وعامة المتأخرين
 وذهب أبو بكر الرضى
 الجصاص وجماهير من
 أصحابنا الى انه مثل
 المتواتر فيثبت به عدم
 اليقين لكن بطريق
 الاستدلال لا بطريق
 الضرورة قال أبو اليسر
 حاصل الاختلاف راجع

الى الاكتفاء ونص شمس الأعمى المرحوم رحمه الله - في ان جاحده لا يعمر بالانفاق وليه اشهر
 في الميزان قال عيسى بن أبان رحمه الله ان الخبر الذى دون المتواتر لانه أقوى فم يصلل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لانه اتفاق العلماء
 وجهم الله من الصدر الاول والثانى على قبوله وقدم لا يصلل جاحده وللمن يختمون عليه الما تم نحو حبر المسح على الخف لتسببه
 الاختلاف فيه في الصدر الاول فان عائشة زين عباس رضى الله عنهم كما يقال لان سئلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح رسول الله

والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين) أي فيما اذا كان أحدهما اقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان أحدهما اقوى بما هو غير تابع (واذا تساوا بقوة) اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون أحد الدليلين اقوى من الاخر بما هو غير تابع كأنه نص مع القياس والثاني ان يكون أحدهما اقوى بوصف تابع كأنه خبر الواحد الذي يروي به على غير قبه والثالث ان يكونا متساويين قوة في القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الاخر واجب واما الثالث

فيأتي حكمه هنا وهو قوله ذاتا او بقوة فالمعارضة تختص بالتقسيم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (فسي الكتاب والسنة) أي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة (يحمل ذلك على نسخ احدهما الاخر اذا تناقض بين أدلة الشرع لانه دليل المهمل) واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة

اقتضاء احدهما عدم ما يقتضيه الاخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ردد عليه التناقض فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المهمل والزمان لتعارض المتكوفة وحل أمها وكذا الحل قبل الجبض وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوانه ان اشتراط اتحاد المهمل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يدفع الترجيح باختلاف المهمل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لا امتناع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين عملة العدم ولا يلزم اجتماع التقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء واجبا أي فاضلا زائدا ويطابق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الاخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضته واشترط ان يكون تابع حتى لو قوى احدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا ما أخذ من معناه القوي وهو ظاهر زيادة احد المثليين على الاخر وصفا لاسلام قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد منه قيام التماثل أو لا ثم ثبوت الزيادة عما هو بمنزلة التابع الوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت لوزن منفردا عن المزيد عليه قصد في العادة قال لامام السرخسي لا يسمى زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحانا لان المائة تقوم بها عادة وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المائة لا تقوم بها عادة وهذا من قوته عليه السلام للوران حين اشترى سر او بلادر همين وزن واربع فانما معاشر الانبياء هكذا انزل فغنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعه بمنزلة الاوصاف كزيادة الجردة لا قدر ايقصد بالوزن عادة للزوم الزباني قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة بطلان هبة اشباع فظهران جعله بمنزلة الجردة أولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه أوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله بالعمل بالاقوى) يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والاخر على انقائه اما ان يتساويا في القوة أو لا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة احدهما بما هو بمنزلة التابع أو لا في الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة فبقية فلا ترجيح لابتدائه على التعارض المنسبي عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة

صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف لا يضل باحدهما ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع ثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قبوله في المصدر الثاني والثالث ولا يسمع مخالفة الاجماع لذلك

فيه نسمح لامساكنا وليس بالدليلين (قوله لا يقع بين القطعيين) وكذا بين القطعي والظني لان الظن يتنقح بالقطع بالنقيض (قوله هو اقتران الدليل) أي بيان اقترانه فقيه حذف مضاف أو نساخ (قوله وهذا ما نود الخ) في هذا التقرير اشارة الى سقوط ما ذكره الفاضل السمرقندي من انه لا شك ان فضل أحد المثليين على الاخر هو الرجحان والفضل اعم من ان يكون بقدر قليل أو كثير شرها أو عقلا أو لغة

يخشى على جاحده الاثم وقسم لا يخشى على جاحده الاثم ولكن بخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اسهل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخاطب صاحبها ولكن لا يؤتم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في النطاق موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله ولما كان مشتقلا على فوائدهم وقواعد مهمة أو دناه على التمام (قوله وعند البعض لا يرجح الخ) كفي على الجانبين وجماعة من المتكلمين وأبي داود والقاسمي

والرافض لانه لا يوجب العلم فلا يوجب العمل أى لا يجوز به العمل للملازمة بين العلم والعمل لقوله تعالى ولا تنف ما ليس لك به علم
 (قوله وعند بعض أهل الحديث) كاجد من حنبل وداود الظاهري ان انه يوجب العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما الآية
 السابقة وغيرها من الأدلة التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله لولا انفر من كل الخ) ويدهان لولا اذا دخل على الماضي يكون
 للتوبيخ فيفيد وجوب الانذار ٤٠ على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة بعض من

الفرقة واحد أو اثنان
 لان الفرقة تقمع على
 الثلاثة فصاعدا
 والانذار هو الاخبار
 المخوف وانما وجب لان
 لعل للطلب والايجاب كما
 في مواعيد الملوك يطبقونه
 اظهار الوفاهم واشعارا
 بان الرخصة منهم كالتصريح
 من غيرهم على ان الترجي
 محال في حقه تعالى فحصل
 على الطلب اللازم وهو
 منه سبحانه أمر ايجاب
 فاذا روي الراوي ما يقتضي
 المنع من فعل وجب تركه
 لوجوب الحذر وهذا وقد
 يوجب بان الله أمر
 الطائفة المتفهمة بالانذار
 وهو والدعوة الى العلم
 والعمل لان التخصيص
 يتضمنه فلولا يكن موجبا
 لهما لم يفد قوله والطائفة
 تقع الخ) قبل عليه وقد
 يجاب بان المراد القنوي
 في الفروع غيرينة
 التفقه ويلزم تخصيص
 القوم بغير المجتهدين
 بقريته ان المجتهد
 لا يلزمه وجوب الحذر
 بخبر الواحد لانه ظني

الاولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى باقي العدد كالتعارض بين آية وآية أولا
 كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فال ذلك أيضا من قبيل التساوي بين اذ
 لا ترجيح ولا قوة بكثر الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين تخكمها نهان كل التعارض بين
 قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قولين أو فعلين أو مختلفين أو آية وسنة في
 قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منها فتنسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر
 عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجع والا فان امكن
 الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك ولا يترك العمل بالآيتين وحيث ان امكن
 المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بصار ليه والانتفاء للحكم على ما كان
 عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقدير اصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين
 اذ لا يتصور فيهما تقدم والمتأخر وانه لا يقع التعارض بين لاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص
 أو اجماع اذ لا يتعد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هم في مرتبة واحدة
 يعمل بايهما شاء بشرط الضرر كفي القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب
 المصير اليه أولا ثم الى القياس على ما ذكره نغرا الاسلام في شرح القنوي من انه ان وقع التعارض بين
 سنتين فالميل الى أقوال الصحابي وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول
 الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
 واذقوا القرآن فانتم عاوه وانتم صوابه فمصرنا الى قوله عليه السلام من كل له امام فقرأوا الامام
 له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام
 صلى صلاة الكسوف كانت له ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه السلام
 سلاها ركعتين باربع ركعات واربعة سجودات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا
 بحث وهو انهم صرحوا بانها لا عبرة بكثر الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آية أخرى
 جانب حديث وفي الآخرة حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصر من الكتاب الى
 السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثره ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين
 فيما اذا كان الحديث مرفقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا

عرفا ووجه السقوط ظاهر كيف لا ونحن نتيقن ان زيادة الالام على الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا
 بل الرجحان هو الميل بقدر حج الميزان اذ مال وذلك يحصل بكيفية مخصوص (قوله وفي الكلام اشارة الخ)
 أي فيه اشارة الى أمور ثلاثة أما الى الاولين فيعدم التعارض لهما وأما الى الثالث فيقوله الى القياس
 وقول الصحابة (قوله وعند من أوجب تقليد الصحابي الخ) وأما عند من لا يوجب فالواجب المصير الى
 ما يرجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كل بمنزلة قياس آخر فكان
 بمنزلة قياسين فيجب العمل احدهما بشرط الضرر (قوله وههنا بحث) فيوجب عنه بان الآية

وللاجهاد فيه ما عا على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان
 كان تاما الا انه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد من كل فرقة انتهى وبمقصود من اراد هذه القواعد قوه من مذهب الحنفية
 المستدلين بهذه الآية بتضعيف الال المصنف رحمه الله ورحمته الا انه أورد في سورة الجواب عن استدلال الحنفيين ايضا
 وتدل على ما هو دونه فيما انصب على الحنفية ورد عليه بان الآية تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها ولان

بعيد

لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزعه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لكانت المأخوذ والمتقدم والمتأخر فوهما التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقضي احدهما عدم ما يقضيه الاخر (فان التاريخ) جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم ٤١ (والا يطلب المخلص) اي يدفع المعارضة

ويجمع بينهما ما يمكن وبسمى عملا بالشبهين (فان يسرفها والابتعاد وبصار من الكتاب الى السنة ومنهسا الى القياس واقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان يمكن ذلك والا يجب تفسيره الاصل على ما كان كافي سؤوال الحار عند تعارض الاثار) روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه يحس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحده فلما تعارضت

الادلة يبق الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك

اولان غلبة ظن المقلد بصدق الراوى لما اوجب عليه المذموم سهولة حصوله وضعف سببه فلهما جتهد اولى اولان خبره لما اعتبر مستندا الى ما عنده فلان يعتبر

بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية السنة او تقوى السنة والقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو منه وان كان باعتبار ناسق المتعارضين ووقوع العمل بالسنة او القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز ناسق الايتين ووقوع العمل بالآية السالفة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الاذى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجح به بخلاف المماثل او يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمعارضان يناسقان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما) ايس المراد ان تعارض الدليلين متناقض القضيتين موقوف على اتحد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد باتحاد الزمان في التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الا ان زيد ليس بقائم عند الم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنه انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذ لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتناقضين لا يصدان من الشارع الا كذلك (قوله كافي سؤوال الحار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الاثار في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهما والاشبار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام - مثل ان توضأ بما فضلت الحرقان نعم وبما افضل السباع وروى أنس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الجوارح اهل بيته فانها ريس وهذا يوجب نجاسة السؤوال فخالطه المغاب المتولد من اللحم النجس فان

والآيتين مضد في وجوب العمل بهما والاعتقاد بصدقهما فلا اعتبار فيهما بالتعدد فاذا تعارضت آية بايتين ناسقتان لان العمل باحد هما ترجيح من غير مرجح فصار جميعهما في حق الحكم كغير المنزل والشارع اذلة اخرى غير الكتاب في سائر النوازل مما من غير اعتبار ذلك لايات لانه قد يسقط عنا اعتبارها بالتعارض في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة وآية على الايتين وغير ذلك كما زعم وليس هذا عين الجواب الثاني للشارح اذ لا احتياج فيه الى اعتبار التأخر كما لا يخفى (قوله وغاية ما يمكن الخ) قيل هذا ليس بشئ اذ لا يتضمنه كون دليل مستقلا تابعا لدليل آخر اقوى منه ولا استلزامه ان يرجح الدليل لما هو اضعف ولا مرجح بما هو اقوى واما ثانيا فلان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما تابعا للآخر لما فيه من انفسك وان ما هو اذنى يمكن جعله تابعا لما هو فوقه ويستأنس لذلك بالشهود فانهم اذا كانوا فوق الايتين لم يجعل واحد منهم في الشرع تابعا للآخر بحيث يرجح ما فوق الايتين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية فامم جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق بحيث لا مجال للخصم في ان يطعن في الشهود بعد التزكية (قوله قيل الشك في الطهارة) لا يقال في الشك نظر بوجهين الاول انه مثل خبر واحد بطهارة الماء واخر بنجاسته يجعل طاهرا او طهورا الثاني انه يجب تعذيب المحرم على المبيع اذ تعارضت لانا

(٦ - تلويح ثالث)

مستندا الى الشارع المعصوم اذنى والقول بان المجهول لا يلزم الخ في غاية السقوط والتهاقت كيف فان افراد الصحابة واجلالهم محجورون بالخبر الصحيح فما ظنك بمن دونهم ومحصل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية او خبر او اجماع متواتر او مشهور او معلوم وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الفرقة فهو لا ينافي حصول الانذار بواحد او اكثر (قوله رسلان الهدية) روى ان سلمان انما رضى الله عنه انه نهى في طلب الدين ان صاحب سؤواله ان

الحنيفية التي يطلبها قد قرب أركانها عليك ينثر ومن علامة النبي المبعوث هناك انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خانم النبوة فوقع عليه الامر فاشتره بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في تخيل له فلما سمع عقده النبي عليه السلام آناه بطبق فيه رطب فقال عليه الصلاة والسلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لا صحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه عذره واحدة ثم آناه من الغند فجعل يأكل ويقول لا صحابه كلوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلفه فحرف

النبي عليه الصلاة والسلام مزاده فالتقى الرداء عن كنفه فلما رأى سلمان خانم النبوة أسلم (قوله لا تسلم انه لا عمل الا عن علم) قبل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو وان اتباع الظن قد ثبت بالدلالة ولا محوم للاتيان في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أو غير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم ورد بان المصنف رحمه لما أقام الدليل على المذهبين قال لا تسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي اشارة الى الجمع بين الدليلين بحمل العلم في الآتية التكرية على المعنى الاصح ويجوز ان يكون المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعاً بين الأدلة لما توافر من قبوله عليه الصلاة والسلام اخبار الآحاد وجهه للتبليغ

أوزار الطهارة قياساً على العرف في ظاهر الرواية أو نثر النجاسة قياساً على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورة لا اختلاف الاخبار في حرمة طعم الحمار وابتاعته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالفة اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التعريم راجحاً كافي الضيق حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورة باعتماداً من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهراً يبقين والمتوضئ محدثاً فلا يزال بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما يحكم ببقائه الطهورة لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورة الا هذا فيكون اهداراً احد الدليلين بالكيفية لا تقرير الاصول واذا لم يكن بدم من أدنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقائه الطهورة في الماء والحدث في المتوضئ أخذت بالقل والتزم الحكم بسلب الطهورة اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكيفية بخلاف ما اذا حكم ببقائه الطهورة والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورة وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولاً بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشارنا بان ان الشك في الطهورة حيث قال ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الأدلة وجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ما سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وكذا كرشخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كان أخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحاً لطالب الحرمة الا انه لم ينس الماء ما فيه من

نقول فتعارض المهتمين أوردت الاشكال على ان الاول يقتضي التعيين بطهارته وهو ملتزم في الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والطرف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الحرمة اليه أشير في المبسوط كما سيحكي (قوله في ظاهر الرواية) ذكر فاضل بخان ان في طهارة لبن الانسان روايتين وأما في عرفة فمن أبي حنيفة ثلاث روايات في رواية طاهر وفي رواية نجس بنجاسة خضفة وفي رواية غليظة وذ كر القدوري ان عرف الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله لا اختلاف الاخبار الخ) قبل عليه حرمة لبناني طهارته كافي الا دمي ويندفع بما ذكره المصنف في شرح الوقاية من ان الحرمة اذ لم يكن للكرامة فهي آية النجاسة لكن فيه بحث اذ لا تسلم ذلك في الدباب والتراب والتحقيق ان الحرمة اذ لم تكن لفساد الغذاء كالتنفسا والتراب ولا الخبث طبعاً كالضفدع والسحفاة مما لا يعتاد الناس أكله من غير شرع لاستنجانهم باباها ولا للاحترام كالأدنى بقيد النجاسة ولا احترام للحمار ولا نيبث فيه أيضاً فان قيل التعريم كان مأكولاً ولا فساد غذاء فيه وهو ظاهر فلم يبق الا النجاسة على ان قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أنس رضي الله عنه فانما رجس يدل على ان حرمة الاكل للنجاسة (قوله وهذا ضعيف لان أدلة الخ) لا يخفى ان هذا من تغليب المحرم على المبيح وقد مر

الى الآخرة فالى الافراد فانه قبل شهادة الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعته الى بني المصطلق فاشبهه انهم ارتدوا حتى جمع لغزوه ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فكيف يسلل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثة الى أرض العدو بعث امرأاً وقضاه الى البلاد ورسلاً الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسايق والتعليم الاحكام والشرايع وكان يلزمهم قبول قول رسوله وسعائه وكامه في الوقائع وماذا كرتط انه بعثني في وجه قوم ما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة

الضرورة

الى ذلك لم يف بذلك جميع اصحابه وطلت دار هجرته عن أنصاره وتمكن منه أعداؤه وقد النظام والتدبير وهذا دليل قطعى لا يبنى له مخالف معه عذر (قوله وكل يوجب ما ذكرنا) اى غلبة الظن لا اليقين (قوله وفى هذا نظر) اى فى الجواب الثانى قيل عليه الاحاديث فى أحكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والحزم بالحكم وفى غيرهما العمل ٤٣ دون الاعتقاد فوجب الايمان بما

كافتنا به فى كل منهما قال السيد الشريف هذا ليس كما ينبغي لان كلامنا فى ان خبر الواحد بالنظر الى ذاته من غير ملاحظة المل هل يفيد عقد القلب أم لا فتخصيصه باحكام الآخرة تفسير موجه وأيضا لما توجه ما ذكره لو كان اعتراض المصنف انه ينبغي ان يفيد عقد القلب فى العمليات وليس كذلك بل اعتراضه انه ينبغي فادته فى سائر الاعتقادات على ما ذكره مع انه لا يفيد فيها (قوله اى عبدالله بن مسعود) وهو المشهور عند الحنفية وهكذا فسره الجوهرى فى الصحاح ونسبته فى القاموس وغيره الى الوهم وقال النووى هم عبدالله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الله بن عمرو ابن العاص هكذا قال آحاد ابن خنبل وسائر المحدثين وغيرهم وقيل لاحد فان مسعود قال هو ليس

الضرورة والبلوى اذا جار برط فى الدور والاقنية فبشر ب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها أشد فالجار لم يبلغ فى الضرورة حدا الهرة حتى يحكم بظاهرة سورة ولا فى عدم الضرورة حدا الكلب حتى يحكم بنجاسة سورة فبشر ب امره مشكلا وهذا احوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور ا احتمالاً (قوله وهو امابن آئين او قراءتين) يعنى فى آية واحدة كقراءتى الجرو والنصب فى قوله تعالى وما مسحوا برؤسكم وأرجلكم فان الاولى تقتضى مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجرح محمول على الجوار وان كان عطفاً على المغسول فوجب قباين القراءتين كفى قولهم مسحوا برؤسكم وما شئ بارود وقول زهير لعب الرياح بها وغسيرا * بعدى سوا فى المور والقطر فان القطر معطوف على سوا فى الجرو والجوار وقول الفرزق

فهل أنت ان ماتت انا لك راكب * الى آل بسطام من قيس غاطب يخفض حاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعاً بين القراءتين كفى قوله * يذهب فى نجد وغوراً غائراً * على ما هو اختيار المحققين من الصاغة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه انه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقربنة قوله الى الكعبين اذا مسح لم يضر به غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كفى قوله * قلت اطبخونى جبنة وقميصاً * فإذنه الصخرى من الاسراف المنهى عنه اذا اراد ان يظنه الاسراف بصب الماء عليها عطفت على المسوح لا تمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا أرجلكم

الجواب عنه (قوله كقراءتى النصب والجرح الخ) قيل عليه تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مأموراً بنقيض حكم الآخرة ولا تناقض بين الاسباب والاسئلة كما يشير اليه فلا تعارض بين القراءتين والجواب ان قراءة الجرح تقيده جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تقيده عدم جوازه والتعارض بهذا الاعتبار ظاهر (قوله فان الاولى تقتضى مسح الرجل) قيل لخصم محمول على ليس الخف والنصب على التعرى عنه وفيه بحث لان كونه مضمياً الى الكعبين يتأنيبه فان المسح لم يضر به غاية فى الشريعة (قوله وما شئ) الشئ القريبة (قوله لعب الرياح) البيت من الكامل والجزء الاول والثانى سائلة والعروض مجزوء والرابع والخامس مخبون والضرب مخبون مخزوء يقال سفت الريح التراب اذا أذرنه والمدد الغبار المنتسب بالريح (قوله والوجه فى القراءتين الخ) يخالف ما ذكره فى شرح الكشاف حيث قال وأقرب ما قيل فى إيجاب غسل الارجل ان قراءة النصب توجب الغسل لانه لا مجال للعطف على محل الجوار والجور مع الالباس فوجب غسل قراءة الجرح عليه بطريق المشاكلة أو الجرح على الجوار لا تنفاه الالباس بضر به غاية أو بتقدير فامسحوا بارجلكم مراد به الغسل الشبيه بالمسح تنبيهاً على الاقتصاد أو بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفع الاختلاف القراءتين (قوله اذا مسح لم يضر به الخ) فيه بحث

مهم قال البيهقى لانه تقدمت وفاته وهو لا عاشوا طويلاً معنى احتيج الى علمهم فاذا انفقوا على شئ قيل هو قول العبادة أو فلهم ويلحق بابن مسعود رضى الله عنه فى ذلك سائر المسلمين بعد الله وهم نحو مائتين وعشرون وأما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود أحد العبادة الأربعة وأخرج ابن العاص فغلط ظاهر نهى عليه لئلا يغتر به انتهى ورواه المحقق ابن الهمام رحه الله بان حب غلبه لفظ العبادة فى بعض من سمى بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الاما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود أعلمهم

فكفارته لا يدل على ان المراد المؤاخذه النبي وبه لان معنى الكفارة السارة أى الاثم الحاصل بالاعتقاد بسائر الكفارة والآية الثانية
 دلت على عدم المؤاخذه في اليمين السهو وعلى المؤاخذه في المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فانه دفع التعارض وثبت الحكم على وفق
 مذهبهنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل (فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن
 حتى يطهرن بالشديد والتعقيب

ولفظ عبد الله اذا أطلق عند
 المحدثين انصرف اليه
 فكان اعتباره من معنى
 لفظ العبادة أولى من
 الباقيين ولو سلم فلا
 مشاحة في رضع اللفاظ
 (قوله كفى هريرة الخ)
 قال الشيخ علاء الدين
 لانهم انهم لم يكن فقيها بل كان
 فقيها ولو بعد شيئا من
 اسباب الاجتهاد وقد كان
 يفتى في زمن الصحابة
 وما كان يفتى في ذلك
 الزمان لا الفقيه المجهد
 وقد عمل أبو حنيفة
 رحمه الله بخبره في الصائم
 اذا أكل أو شرب ناسيا
 وان كان مخالفا للقياس
 وقال لولا ان رواية اقلت
 بالقياس واحتج في
 مواضع كثيرة مثل تقدير
 الخبز وغيره بمذهب
 آس بن مالك مقداراه فما
 ظنك ابى هريرة مع كونه
 أعلى منه درجة في العلم
 انتهى وهم في عرف
 أصحابنا ثلاثة منهم ابن
 مسعود وفي عرف غيرهم
 أربعة منهم ابن الزبير
 وابن عمر وابن عباس

وهو نفي الكفارة عن الغموس اثباتا على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
 فيحمل على المفسر ويندفع التعارض وردد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير
 ضرورة لان العقد بط الشئ بالثبوت وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد
 الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط
 انما يكون حقيقة في الايمان دون المعاني فهو في الآية مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى
 ربطه بالثبوت وجعله ثابتا عليه اشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني
 أن اقتران الكسب بالمؤاخذه يدل على أن المراد بها المؤاخذه الاخرى به اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في
 المؤاخذه النبي وبه وردد جمع ذلك في حقوق الله تعالى لا سيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث
 ان الآية على هذا التقرير تكرر الآية السابقة ولاشك ان الافادة خبر من الاعادة ورد بان سوق
 الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر وذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد بالغموس في الآيتين
 هو الخمر من القصد والمؤاخذه في الآخرة والغموس داخل في المكسور به لافي المعقودة ولا
 في الغموس الآية الاولى أوجبت المؤاخذه على الغموس والثانية لم تعرض لها لانها لا اثباتا فلا تعارض
 أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذه عن الغموس الآية الاولى
 وثبتت في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذه في الآية الثانية عن الغموس وأثبتت في المعقودة وفسر
 المؤاخذه ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي الغموس
 لا مؤاخذه أصلا ان المصنف رحمه الله جعل المؤاخذه الثانية أيضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذه

الشرع اليه (قوله والعقد مجمل) فيه بحث لان العقد في القصد مجاز لا قضا القربة الى الربط فليس
 مجمولا ولئن سلم قطعه لا عقد اليمين كذا في فصول البسائع (قوله وفيه نظر الخ) أوجب عنه بان
 العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الايمان لانه في عرف الشرع صار حقيقة شرعية في قوله يكون له
 حكم في المستقبل لارتباط بينهما على ما قاله المصنف ويستدل عليه بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا
 بالعقود اذ لا بد مع الامر بالابقاء الاماء حكم في المستقبل وهي اذن في هذا حقيقة شرعية وهي في الشريعة
 كالحقيقة القوية لا يبصارا في غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون
 مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك لا يقال ارتكاب لدفع التعارض جازلا فانقول لما
 اندفع من غير ارتكاب الجواز فلا ضرورة (قوله وردد جمع ذلك في حقوق الله تعالى) أوجب عنه بان المراد
 بالوجه الثاني ان المؤاخذه عند الاطلاق يراد بها الاجزئية لان دار الجزاء هي دار الآخرة وقد اقترن
 الكسب بها فدل على ان المراد بالمؤاخذه في الآخرة ولا دليل على كونها المؤاخذه النبي وبه اذ لا عبرة
 بالقصد وعدمه في وجوب الكفارة كما في القتل والظهار فكذا ههنا فلا يبصار لها عند عدم الدليل
 ثم لا شك ان الغموس كبيرة محضة لا يناسب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة على ما مر في التفسير
 الرابع (قوله ورد بان سوق الثانية الخ) أوجب عنه بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية حينئذ

دون ابن مسعود (قوله اختلف جميع الاقبيسة الخ) اعلم ان اشراط فقه الزوى في قبول الخبر ينقل عن ثماننا الثلاثة وغيرهم من
 السلف الصالحين بل المقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس بلا تفصيل فيه وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله
 وعن الرسول فعلى الرأس والعين وقد عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم وخبر معبد بن ابيصة الجهني في الفقه وقد قبل عمر رضي الله عنه

٤٦
 صريح اختلاف الزمان يكون
 الثاني - داخل الاول فكذا ان كان دلالة كنهين أحدهما محرماً والاخر مبيح

يجعل المحرم ناسخاً لان
 قبل البعثة كان الاصل
 الاباحية والمبيح ورد
 لابقائه ثم المحرم نسخه
 ولو جعلنا على العكس
 يتكرر النسخ (أي لو قلنا
 ان المحرم كان متقدماً
 على المبيح فالمحرم كان
 ناسخاً للإباحة الاصلية
 ثم المبيح يكون ناسخاً
 للمحرم فيتكرر النسخ
 فلا يثبت التكرار بالثبوت
 (وفيه نظر لان الاباحة
 الاصلية ليست حكماً
 شرعياً فلا تكون المحرمة
 بعده ناسخاً) وبيانه انا
 لان لم ان المحرم لو كان
 متقدماً لكان ناسخاً
 للإباحة فانه انما كان
 ناسخاً لانه قد ورد في
 الزمان الماضي دليل
 شرعي دال على اباحه
 جميع الاشياء فيلزم
 حيثئذ كون المحرم ناسخاً
 لذلك المبيح لكن ورود
 الدليل المذكور غير
 مسلم فلا يكون المحرم
 ناسخاً لذلك المبيح اما
 عرفت من تعريف
 النسخ ويمكن انما

انما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذه والمؤاخذه التي هي الكفارة انما هي في
 الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذه التي هي العقاب وجزء الاثم أجيب بالمنع بل هو تنبيه على
 طريق دفع المؤاخذه في الآخرة أي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وسدته اطعام عشرة
 مساكين الى آخره واعلم ان الملائق ينظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم
 بكذا ان يكون الثاني مقابلاً للاول من غير واسطة بينهما فهذا اذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو
 أو فيما عدا ذلك ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوها عن التعرض للغموس فان قيل قد علم
 حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتعقيب ان اطلاق المؤاخذه على النبوية والاخروية
 ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذ لا اختلاف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم
 الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئاً من المؤاخذه عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم
 بهما أو بأحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث (قوله في التخصيف) أي قراءة بطهران بتخصيف
 الظاهر والظاهر ان يجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه
 العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولاً يفهم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل
 ان يريد ان الحل كان ثابتاً وانتهى قد انقضى بالطهر فيقضي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن
 عدم رفع الآية الحل بما يجابها اياه تجوزاً فان قيل لو كان المراد بقراءة التخصيف حقيقة الطهر لكان
 المناسب فاذا طهرن فأقوهن فاتفق القراء على تطهرن أي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن
 يغتسلن أما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التخصيف فجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة
 لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في
 الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أجيب بان تفعل قد
 يحى بمعنى فعل كتكبر وعظم في صفات الله تعالى فيحمل عليه في قراءة التخصيف اذ في الاقطاع على
 العشرة لا يجوز تأخير حتى الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توشان أي صرن أهلاً للصلاة وفي شرح
 التأويلات ان الآية مجعولة على مادون العشرة صرفاً للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون
 العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخصيف أيضاً معناه يغتسلن مجازاً ولا يخفى ان
 في الكل عدولاً عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لان الاباحة
 الاصلية ليست حكماً شرعياً) فان قيل هي حكم شرعي

تكرار للاولى في المنطوق وان تغايرت في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية يجوز ذكر الكفارة فهو
 تكرار (قوله والتعقيب ان اطلاق الخ) قيل هذا شبهة على المذهبين لان توجيهه لمذهب الشافعي وقد
 سبق ان القول بعموم الفعل المنفي ضعيف (قوله انما يكون الخ) فيه منع اذ ينتهي ابعاضاً فيما دونها
 بمعنى وقت يسع الغسل والتعريفة الا بان يراد بالاغتسال الاغتسال حقيقة أو حكماً (قوله وما ذكره
 الشافعي) من انه لا يجوز الوطء الا بعد الاغتسال والغسل وأنه يطهره هجول على الاغتسال مجازاً وفيه

الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود
 ما يحرمه أو يبطله فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعاً فان
 هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لاشانه اذا ورد المحرم فقد غير الامر
 المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغيران وأما على العكس فلا يلزم الا تغير واحد

انما

فاندفع الاراد المذكور بهذا النفر برفقرة الدليل بهذا الطريق أو نقول عنيما بتسكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم
 وقد قال نغرا الاسلام هذا أي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا وسنقول بهذا في الاصل لان الشرع لم يتر كواسدي
 في شيء من الزمان وانما هذا أي كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شربعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
 في زمان الفترة وذلك ثابت ان ابوجدهم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التغيرات في التوراة فلم يبق
 الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الايمان به ما لم ير جده محرما ولا مبيحا واعلم
 ان الشيء الذي لا يوجب جده محرما ولا مبيحا ان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
 كاكل الغواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان أرادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحتها في الازل فهذا غير معلوم وان أرادوا عدم
 العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان أرادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان

أرادوا العقاب على
 الانتفاع به فباطل لقوله
 تعالى وما كنا معذبين
 حتى نبعث رسولا وقوله
 تعالى وخلقناكم ماني
 الارض جميعا وعند
 الاشعري على الوقف
 ففسر الوقف نارة بعدم
 الحكم وهذا باطل لانه اما
 ممنوع من الله عن الانتفاع
 به أو ليس ممنوع والاول
 حظر والثاني اباحة ولا
 خروج عن التقيضين
 وأجاب في المصنوع عن
 هذا بان المباح هو الذي
 اعلم الشارع فاعله او دل
 على أنه لا حرج عليه في
 الفعل والترك وهذا الجواب
 ليس بشيء لان الخلاف في
 شيء لم يعلم الشارع بالخرج
 في فعله وتركه وعدمه

ثبت بقوله تعالى خلقناكم ماني الارض جميعا فلما انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
 المقروضين أي المحرم والمبيح والى هذا أشار بقوله فانه أي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد
 أي ان كان قد ورد أو على تقدير ان قد ورد في الزمان الماضي أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم
 والمبيح دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح
 والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان نفي الدليل بوجه لا يرد عليه
 النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بنام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا
 بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح
 الا اذا نأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعترف في النسخ كون الحكم شرعيا عند
 ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله
 عنيما بتسكرر النسخ هذا المعنى أي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لا فان تكرار التغيير زيادة
 على نفس التبريد فلا يثبت بالشد (قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجب جده محرما ولا مبيحا) إشارة الى مسألة
 حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجب جده محرما ولا مبيحا قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت
 المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو

تظن ان مجيء يفعل بمعنى فعل لغوي حقيقي والمجاز بعد من الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهورا
 والحقيقة مهجورة وليس فليس (قوله ثبت بقوله تعالى خلقناكم ماني الارض جميعا) فانه يدل على
 اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من هوها ما ليس بمباح لا يقال معنى الآية الكريمة خلقناكم
 لكل كاذ كرفي تفسير القاضي لا كل واحد لكل لانا نقل خلاف الظاهر فان استغراق مثل هذا الجمع
 بمعنى كل فرد لا يعني مجموع الافراد وكذا استغراق من وما كما حقوقي بحث الفاظ العموم (قوله لو
 ثبت تقدم هذه الآية) يمكن أن يقال ان كانت هذه الآية متأخرة عن نصوص التحريم كان ناسخا لها
 فلا تحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبت الاباحة الشرعية في الكل وتكرار النسخ

فمعنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدمه الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام حشو ولا خلاف
 في هذا وقد فسر الوقف نارة بعدم العلم بان هناك حكما أو لا وان كان حكم فلانعلم أنه حظر أو اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما أم لا فباطل
 لانا تعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع أو بعدمه واما انه لا يعلم ان الحكم حظر أو اباحة فحق فالحق عندنا اننا لا تعلم ان الحكم عند الله
 تعالى الحظر أو الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول اننا لا تعلم ان الحكم عند الله الحظر أو الاباحة وبين
 من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا تعلم ان الحكم أيهما

حديث حماد بن مائل في الجنين وفضي به بالدية يعرفه وخبر الضحاك بن احمر في توريث المرأة من دية زوجها وقال كذا انان نقضى رأينا
 وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذهب الى اشتراط فقه الراوي في تقديم الخبر على القياس عيسى بن أبان من أصحابنا وتابعه
 القاضي ابو زيد الهوسني وشمس الائمة السرخسي ونغرا الاسلام البرزوي والشيخ أبو الفضل الكرماني وأكثر المتأخرين وخروجوا عليه
 حديث المصرية وذهب الشيخ الامام أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا الى عدم اشتراطه وقال يقبل خبر علي عدل شاه اذا لم

يكن مخالفا للكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام أبو اليسر البرزدي واليه مال أكثر العلماء إلا أن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدلته وضبطه وهو الظاهر أنه يروي كما سمع ولو تغير تغيرا على وجه لا يغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال العصابة والرواة العدلون لأن الأخبار وردت بلا ستم فعلهم سم بالأسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمه إياه وعدالتهم وتقويمهم بتدفع تهمة الزيادة

التدب أو الكراهة فكانه قال الشيء الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسئلة إنما هي لبيان حكم الأفعال قبل البعثة فإن كان اضطرابها كالتمسك ونحوه فهو ليس بمنوع الاعتدال من جواز تكليف المحال وإن كان اختياريا كما سلك الفواكه فحكمه الإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمية عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصابري ومجمل الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم إلى الواجب والمندوب والمختار والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فإما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليهما فإن اشتمل على مصلحة فإما فعله فتدوب وتركه فمكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فإباحة وهذه المسئلة توردي في أصول الشافعية والأشعرية على الترتل إلى مذهب المعتزلة في أن للعقل حكما بالحسن والقبح والأفعال قبل البعثة لا يوصف عندهم بشيء من الأحكام إذ اتقرر هذا فيقال على المصحح أن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خذ باب الشارع في الأزل بذلك فليس معلوم بل ليس مستقيم لأن الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فإن استدلت بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمه تقتضي إباحته له تخصيصا لمقصود خفيهما والالكان عينا خاليا عن الحكمه وهو نقض بجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التدبير فيه والحل بأنه ربحا خفية هما يشبهه فيصبر عنه فينبأ عليه فلا يلزم من عدم الإباحة عيب ويقال على المحرم أن أردت حكم الشارع بالحرمية في الأزل فتغير معلوم إذ التقدير بالاحرم ولا يصح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع بما طل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعثه ولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم بيطان

القياس أصبح متعذر فيجب القبول كسلا يتوقف العمل بالأخبار وإنما ترك أصحابنا العمل بما يثبت المصراة لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فأعدوا عليه عيشا ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة في إيجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شخصه في عتق قوم عليه نصيب شريكه إن كان موثرا الحديث والاجماع المتعذر على وجوب المثل أو القيمة عند نفوت العين وتعد ذر الرد لافسوت فقه الراوي

حقيقة وإن كانت مقارنة تخص من عومها ما ليس بمباح ويبقى الثاني على الإباحة الشرعية (قوله الأ عند من يجوز تكليف المحال الخ) إشارة إلى أن مراد المصنف بقوله اتفاقا اتفاقا لا كثيرين وهم الذين لا يجوزون تكليفه (قوله بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه) قيل إن الله تعالى خلق طابعا ومطلوبا ولم يجمع الطالب من المطلوب فهو إذن والمطلوب ليس بملك غير خالق الطالب والمطلوب حتى يكون الأصل فيه حرمان التصرف (قوله والحل بأنه الخ) قيل عليه ما يصبر عليه فينبأ به يجب أن يكون محرما عليه ولا يخفى أن كونه محرما عليه لا يثبت الإبدليل يقتضيه وحيث لا دليل فلا حرمة فلا نواب على الصبر وأما قوله ملك الغير فقد عرفت جوابه (قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين) الآية قيل التعذيب قبل البعثة محال لأن أول المكلفين آدم عليه الصلاة والسلام فلا فائدة في نفيه إذ لا مكلف قبله حتى يفيد في حقه نفي التعذيب قبل البعث وأجيب بأن قبل آدم قوم مكلفين يسمى الجان ابن الجان وبأن في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح أن المراد في حق كل قوم بينهم لكن فيه بحث لأن المراد بما في الآية العذاب

(قوله كان مستقبضا) ذهب إلى جواز جهور العصابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيجتمه أن نفي الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ النقل بالمعنى إنما

يحقق بقدر فهم المعنى فينطبق إلى حديثه شبهة زائدة وبالجملة تشهد في غير الفقيه من قصور فهمه مما يحيط أعماله أمور لا تخصه وما قبل إنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين والظاهر من حال عدول العصابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الأحاديث مثل الراوي مردود بما ذكره بأن النقل بالمعنى لا يصر في العدالة وترديد الراوي فيما يشبهه له لا التزامه النقل باللفظ في هذا المقام وإنما هي إن سم تجوز النقل بالمعنى كما هو مذهب البعض وذلك

الثاني

لابتاني استفاضة النقل بالمعنى (قوله يتخلو عنها القياس الخ) قيل عليه الشبهة في القياس في أمر سنة حكم الاصل وتعليلها في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل والفسرغ وعورض بأن خبر الواحد احتمال السهو والنسيان والغلط والكذب والتأويل والتخصيص والتقييد وقيام المعارض والشبهة في طريقين بوجوب شبهة في كونه خبر الرسول فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى أصله قلنا علة

في الكاشف عنها وما قيل كبار الصحابة تركوا القياس بخبر غير المعروف بالفقه عورض بما أخذوا بالقياس دون الخبر فان ابن عباس رضي الله عنه لما مع أباه ريرة بروى نوضوا مما سمته النار قال لو نوضت عمامة مسخن أ كنت نوضت منه ولما سمعه بروى من حمل حنافة فليتوضأ قال أ يلزمنا الوضوء من حمل العبدان ورد على رضي الله عنه حديث معقل ابن سنان الأشجعي في روع - سنين وأشتق الأشجعية بالقياس وعمر - حديث فاطمة بنت قيس وعائشة خبران محررضي الله عنهم في تعذيب الميت بيكاه أهله وأبو بكر خير انيرة في ميراث الجسدة حتى انضم اليه محمد بن سلمة ومبارين يامر حديث بسرة في نقض الوضوء بمس الذكر وقال لأباني مسسته أو أنني ولما سئل عنه ابن مسعود وقال فهلا قطعته وإبراهيم

الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة مع علوه قطعا فان من ملك البحر والابن في رهوة في غابة الجود واخذتم لو كه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدلل بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم أوجب بان حرمة التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلا متنوعه فانما تبنتي على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزله عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بجرمته أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن اماره المشددة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه سفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد سرتارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق بثبوت الحكم أي لا يدرك ان هناك حكما لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم في الجملة أي لا يدرك ان الحكم حظر أو اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم في اطل من وجوه أحداهان جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بأنه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضي عدم العمل بالفعل تكليف وثانها ان الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال بائر عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحريم من تكليف المحال ورد بان تجوز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمنع سبب آخر وتجوز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقيح فلا يصلح الزامه ونالها ان الفعل اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام بالانسان ان عدم المنع في حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتر كنه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا أو دلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كافي افعال البهائم واعتراض المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما في الافعال قبل البعثة حينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز

الديوية كعذاب الاستئصال بدليل السبأ (قوله قلت الحكم الخ) فيه نظر لان الحكم بالخطر يستلزم جواز العقاب وحيث لا جواز للعقاب بدلالة الآية المذكورة فلا حظ لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم نأمل (قوله جزم بعدم الحكم الخ) أوجب عنه بان المراد من التوقف عدم الحكم بالخطر والاباحة لا أصلا لا ينافيه الحكم بعدم الحكم (قوله أن الحكم قديم عند الاشعري) جوابه ان الشارع نفسه صرح قبل هذا ويعيده بان كلام الشيخ ههنا على أصول المعتزلة من ان الحكم للعقل لا على مذهبه فلا يعده على تقدير كونه ما كما أن لا يحكمه فيما لا يستقل باذراك جهة حسنه وقبحه الى ان رد الشرع أو نقول مراده بعدم الحكم عدم تعلفه وتعلقه حادث فيصيح ان يوسف بالعدم لان المتاني للعدم

(٧ - تلويح ثالث)

النسخي والشعبي ما يروى ان ولد الزنا نشر الثلاثة وقال لم انتظر بامه ان نضع حملها وهذا نوع قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد ليس بتقديم القياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه أوجب عنه بأنه لو كان عندهم دليل آخر لما قابله بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن أحمد المصنف رحمه الله في كتاب الكشف شرح أصول نفاة الاسلام انما انكره والاسباب حارضة من وجود معارض أو فوات شرط لعدم الاحجاج حتى جنبه اقل بدل على ولان الاصل كما وردهم به بعض طواغيت كتاب

(ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام) الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال (اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به يل بناء على العدم الاصلى فالمثبت أولى لما قلنا في الهرم المبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى لم يترتب ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون ٥٠ كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات أولى (فما روى انه عليه الصلاة والسلام

تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحسل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلدهما سواء فيرجح باروى وراوى انه محرم عبد الله ابن عباس ولا بعده له يزيد بن الاصم وضوءه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح الهرم جائز عندنا متمسكا بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسكنا بالصلوة بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

الاتباع خالبا عن اعادة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تخرج برجل النزاع وتحققي مراد الامام فان محل النزاع هو ان الفعل الذي لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كما كل الفواكه متسلا فقل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه في حكم الشارع ما ذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أي ما ذون نافية من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه أو دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثاني وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما الله تعالى أم لا فباطل لان العلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما مباحا بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى لا يمنع ارتفاعها وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الحظر حتى اذا التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يباوى القول بالاباحة من جهة اتفاقها على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى بان يظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما مرها فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل الهرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت أولى) اذ لو جعل الثاني أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير الميثب للنفي الاصلى ثم الثاني للاثبات وأيضا الميثب يشتمل على زيادة علم كافي تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح أولى ولان الميثب مؤسس والثاني مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابيان ان الثاني كالمثبت واعيانا يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم الميثب وبعضها على تقديم الثاني فلذا احتاج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى

وتركهم بعض أنواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا (قوله مثل حديث المصنف)

هو القدم (قوله فما لا يتصور فيه خلاف) فيدل عدم الخلاف بعد ثبوت ازالة الحكم الشرعي في حيز المنع (قوله وفيه نظر الخ) أي بان دعوى عدم العلم بالعقاب وعدمه يقضي الى فساد بن أحد هما تجوز التوكليف بما لا يطاق والثاني عدم اعتقاد حقيقة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان كانوا قائمين بعدم العقاب والا المصنف جعل حاله على الصلاح والشارح على الفساد وكلام من يحمل حال المؤمن على الصلاح أولى وأنت خير بان الحمل على الصلاح فيما يمكن بوجه واما فيما لا يمكن فلا (قوله وأيضا الميثب الخ) فيه بحث لان مدعى المصنف أولوية الميثب بشرط أن لا يعرف النفي بدليل بل بنا

حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا لابل والغنم فن ابتاعها بعد ذلك فهو

بخير النظرين بعد ان يحلم ان رضيا أسكها وان سقطها اردها وصا طمن عمر قال الشيخ نفي الدين ابن دقيق العيد الصحيح في ضبطه ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المضمة ومعه على وزن لا تزكوا ومنهم من رواه بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منسوبا على المقعوليه قال والمصراة هي التي تربط احلامها بالجمع اللبن (قوله بخير النظرين) أي نظر امسالك اورد لصاحبه (قوله ليظن المشركى سمينه) والصواب ما ذكره في الكشوف وغيره من ان المراد من التصريح في الحديث

فالمثبت

وانفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى فالخلاق في انه كان في الاحرام اوفى الحل الذي بعد الاحرام فعني انه نزل وجهها في الاحرام انه لم يتغير
 الاحرام بعد ومعني انه نزل وجهها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
 مدركة عيانا فيكون كالاتيات فرجعنا بالراوي وعوان بن عباس رضي الله تعالى عنهما (ونحو واعتقت بريرة وزوجها منبت واعتقت
 وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى) هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامه التي زوجها
 حرا اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا لما في رجمه الله لنا انها اعتقت بريرة وزوجها حرو يرويها اعتقت وزوجها عبد
 فالاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقبته لم يتغير بعد وهذا نافي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى (واذا خبر بطهارة
 اولى) هذا نظير النفي الما ونجاسته فالطهارة وان كان نفيها لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيستدل فان بين وجهه دليله كان كالاتيات
 وان لم يبين فالنجاسة التي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك
 عيانا بان غسل الاناء بماء السماء أو بالماء الجاري ومسلاه باحدهما ولم يقب عنه أصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا خبر واحد بنجاسة الماء
 والاخر بطهارته فان تعدد بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان

(وعلى هذا الاصل بتفرع
 الشهادة على النفي وأما
 في القياس) عطف على
 قوله في الكتاب والسنة
 ومعناه اذا تعارض
 قياسان (فلا يحتمل على
 النسخ وقول الصحابي
 فيما يدرك بالقياس
 كالقياس فيما أخذ باهما
 شاء) من القياسين وكذا
 يأخذ بايهما شاء من قول
 الصحابي والقياس) بعد
 شهادة قلبه ولا يسقطان
 بالتعارض كما يسقط
 النقصان حتى يعمل
 بعده نظرا للحال اذ في
 الاول) أي في تعارض
 النصين (انما يقع

فالمثبت مقدم والافان تحقق انه بالدليل نساو يا وان احتمل الامر بنظر لينتبهين الامر وعلى هذا
 الاصل الذي ذكره في باب الرواية تنفرع الشهادة على النفي بان يساوي النافي والمثبت ان علم ان النفي
 دليله وعدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والاي نظير فيه لينتبهين قوله وانفقوا على انه لم يكن في
 الحل الاصل) كما يريد اتفاق الفريقين والافقدر وي ان النبي عليه الصلاة والسلام بعث ابا رافع
 مولاه ورجل من الانصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان
 يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري (قوله) وأما في القياس فلا يحتمل على النسخ اذ لا مدخل
 للرأي في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) عد شهادة قلبه) أي قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته
 وانما اشترط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يقيان جهة في حواصباة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك
 به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله) فكل واحد) يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
 مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى
 المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليل في حق العمل وان لم يكن دليل في

على العدم الاصلى وهذا الدليل يفيد اولوية المثبت مطبقا فلا ينطبق على ذلك المدهي (قوله) كانه يريد
 اتفاق الفريقين) اشارة الى احتمال آخر وهو ان يريد اتفاق عامتهم وقد يقال هذه الرواية غير ثابتة حتى
 لم يقل بها أحد الفريقين فلم يعتبرها ثم على تقدير ثبوتها فالنافي من قال انه عليه السلام نزل وجهها وهو حلال
 لان الحل ادراك أصل فدعوى الاحلال معناها انه لم يتغير الحل الاصلى والمثبت من قال انه عليه السلام
 محرم وما عمل المصنف كون رواية الحل مثبتا ورواية الاحرام نافية بقوله فانه اتفق على انه لم يكن في الحل
 الاصلى (قوله) ولقلب المؤمن نور) تلخيص ان قوله عليه السلام اتفقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهما) أي في القياسين (ليس) أي التعارض (الجهل
 محض لانه) أي المجتهد وهو لم يذكر ان الظاهر دلالة (في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى
 المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل في حق العمل

جمع النبي في الصرع بالشد وتترك الحلب مدة ليتخين المشتري اهما غزيرة اللبن يقال صربت الماء صر به اذا جعلته ولكن في الكلام
 الشيخ تقي الدين ما وافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان الشافعية اتفقوا على تعدية هذا الحكم ففهم من عداه الى التعم خاصة ومنهم من
 عداه الى كل حيوان ما كور اللحم فان المقصود اللحم لا يفصل بينه فتفريق المقصود الذي ظنه المشتري بالخديعة موجب للخيار انتهى فان
 قيل رد هذا الحديث لخالفه الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اوجب بان يخافه لها الا نافي صفة الرد لمخالفته
 لجميع الاقضية كان الرد بمخالفة احدى الأدلة الثلاثة لا ينافي الرد لمخالفته الاخرى وقد يقال ان هذه الصور ليست من ضمان
 العدا وان صريحها لكنه بعد فسخ لعقد طهرانه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي به على تقدير ان يكون ملكا
 للمشتري فيثبت فيها الضمان قياسا على سورة صريح العداون (قوله) وأما الجهول) هو الذي لا يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي

فصل ما يقع به الترجيح فعليه استناده من مباحث الكتاب والسنة متناوئنا (أما المنزلة فكثر جرح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء. وأما السنن فكثر جرح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوي وبكونه معروفاً بالرواية (بالقياس) عطف على الكتاب والسنة فاعرف هليته ٥٢

حق العلم وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعاً لحوال الشيخ (قوله فصل ما يقع به الترجيح) كثير يعرف بعضها مما خلف لا سيما وجوه الترجيح في النص والاجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمنزلة والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمنزلة ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الأمر والهي والعامة والخاص ونحو ذلك وبالسند الأخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وأحاد مقبول أو مردود فالاول كثر جرح النص على الظاهر والمفسر على الجملة ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كآثر جرح بفقهاء الراوي وفي الرواية كتر جرح المشهور وعلى الآحاد وفي المروي كتر جرح المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتج على السماع كما إذا قال أحد عماسه عت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كتر جرح ما يثبت إنكاره وابنه على ما ثبت والثالث كتر جرح المظن على الإباحة والرابع كتر جرح ما يوافق القياس على ما يوافق ولا كل من ذلك تفاصيل منذ كورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أسله أو فرعه أو علمته أو أمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من أصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله ههنا إلى بعض ما يقع بحسب العلة كتر جرح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص العرفي على ما عرف هليته بالإجماع ثم في الإجماع يرجح ما يفيد ظناً أو أقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإجماع مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام ثم لا يخفى أن الرابع نأثر العين ثم

ما عرف إجماعاً أولى مما عرف بالمناسبة وأيضاً ما عرف بالاجماع نأثر نوعه في نوعه أولى مما عرف بالاجماع نأثر الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من إباحة في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الأقسام أولى من المفسر وقاسم المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه من ذلك (والذي ذكره في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قسوة الأثر) أي قوة التأثير

تعلى (قوله في النص والاجماع) فبسه بحث وهو أن كلام المصنف يشيران أن الترجيح إنما يكون في الكتاب والسنة متناوئنا وسند أو قول الشارح صريح في أنه يكون في الاجماع أيضاً متناوئنا وسند وأنه يكون في النصوص متناوئنا وحكمها اعتباراً أمر خارج فمثل الترجيح بالحكم يرجح المظن على الإباحة والترجيح بأمر خارج ترجح ما يوافق القياس على ما لا يوافق وأنت خبر بان الترجيح بالمظن والإباحة إنما هو ترجيح بالمسند المشتمل على النهي والأمر قول المصنف (ثم ما عرف إجماعاً الخ) قال في فصول البداية في بابه بحث لأنه يفيد ظناً أو أقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالإجماع مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الأحكام ثم لا يخفى أن الرابع نأثر العين ثم

رواه ولم يعرف عدلته ولا فسفه ولا طول صحبته فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة على ما هو المذهب عندنا واختاره الأصوليون فقد روى أنه سئل أنس بن مالك هل بنى أحد

من الصحابة غيرك فقال بنى أعراب راوه وأما أصحابه فقد انقضوا لأن اسم الصحبة بحسب أصل اللغة وإن انطاق على من صحبه ولو ساعه ولكن التعارف خصه بمن كثرت صحبته وطالت ملازمته كما صحب الراوي والحديث وأصحاب ابن مسعود وابن عباس وأصحاب أبي حنيفة والشافعي وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وبجاهل الخلف ثبت عدالتهم بتعديل الله إياهم وثباته عليهم وتعديل رسوله وشهادته لهم في آيات من القرآن وأحاديث كثيرة وأي تعديل يعادله

الزوج

(كأمر في القياس والاستحسان وكافي في مسألة طول الحرة وإن الشافعي رحمه الله يقول بن مائه مع غنية عنه فلا يجوز كاذي فحتمه حرة
وقلتنا هذا نكاح بملكه العبد باذن مولاه إذا دفع إليه مهر يصلح للحرة وللأمة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أنرا)
أي قياساً أقوى تأثيراً من قياس الشافعي رحمه الله (أنز بانه محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع

أم أي جرح وقدح وقاومه فواضحة بن معدي بن عبيدومعقل بن سنان بن شجاع ٥٣ وسامة بن المهيق بن بليدوان كان

لهم شرف ادراك ورؤية
ورواية لا يعدون من
الصحابة خلافا لعامامة
أصحاب الحديث وبعض
أصحاب الشافعي (قوله
كحديث معقل) روى أن
ابن مسعود رضي الله
عنه سئل عن تزوج
امرأة ولم يسم لها مهراً
حتى مات عنها فلم يجب
شهر أو كان السائل يتردد
إليه ثم قال بعد شهر
اجتمه فيه رأي فإن ين
سوا باقن الله تعالى وان
ين خطأ فن ابن أم عبد
وفي رواية فسخي ومن
الشیطان والله ورسوله
منه بريتان أرى لها
مهر مثل نسائها لا وكس
ولا شطط أي ولا نقص
ولا تجاوزة حسد فقام
معقل بن سنان
الاشجعي وأبو الجراح
صاحب رواية الأشجعيين
وقال شهدان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى
في بروع بنت واشقى
الاشجعية من رواس
ابن كلاب بمثل قضائهم
هذا وقد كان سلال بن

النوع ثم الجنس القريب ثم الأقرب فالأقرب وان اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من
اعتبار بيان العلة فيرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند الترتيب
ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومزجج كتقديم المركب من تأثير النوع
في النوع والجنس القريب في النوع على المركب من تأثير النوع في الجنس القريب والجنس القريب في
النوع وفي المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب
الحكم على ما يكون في جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أول من بعض وكل ذلك مما يظهر
بأنه في المباحث السابقة لا أنه قد حرت عادة القوم بد كرامور أر بعنه مما يقع به تر بيع القياس وهو
قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وأثرة الاصول والعكس (قوله كأمر في قياس الاستحسان) من أن
الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير إذا العبرة بتأثير وقوته دون الوضوح أو
الخطأ لان القياس انما صار حجة بتأثيرها فتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف اشهادة
فانهم لم يصر حجة بالعدالة للتعريف باختلافها بل بالولاية الناشئة بالحرية وهي مما لا يشقوت وإنما اشترط
العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشد والضعف لانه ان تزجر عن جميع
ما يثبت فيه الحرمة فعدل والافلا (قوله وكافي مسألة طول الحرة) أي الغني والقدرة على تزوج الحرة
والاصل الطول على الحرمة أي الفضل فانسع فيه بحيث حرف الصلة ثم أضيف إضافة المصدر إلى المفعول
فالحر الذي له طول الحرة لا يجوز له تزوج الأمة عند الشافعي رحمه الله قياساً على الذي تحته حرة لجامع
ارفاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاملا بخلاف ما إذا لم يكن له طول الحرة وشبه العنت أي
الوقوع في الزنا لانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما إذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج أمة
فانه ليس بارفاقاً بل على امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما إذا تزوج حرة على
أمة فانه يبقى نكاح الأمة لا به ليس بارفاقاً ابتداء بل بقاؤه عليه وهو لا يحرم كقرقيبي مع الاستم اذ ليس
للبقاء حكم الابتداء وقد نكاح الأمة مع طول الحرة نكاح بملكه العبد فملكه الحر كسائر الانكحة
التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثيراً من الارفاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي أن
يكون أثرها في الاطلاق والانساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرق من أوساف النقصان فينبغي أن
يكون أثره في المنع والتصيق فانساع الحمل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز
له نكاح الأمة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة

ان (راجع الخ) كأنه أشار إلى ان عدم تعرض المصنف لتأثير العيب في قوله وأيضاً ما عرف بالاجماع تأثير
نوعه في نوعه الخ ليس كما ينبغي وقد يقال في الجواب اذا وجد اجتماع تأثيره في عين حكم فذلك مما
لا قياس فيه بل هو حكم خاص في قصة خاصة لا يشجاوزها (قوله من ان الاستحسان لقوة أثره الخ) الظاهر
ان يقال من ان كلام من القياس والاستحسان انما يقدم على الآخر لقوة أثره لان التسليم لقوة الاثر

حرمات منها من غير فرض مهر ودخول مسرا من مسعود رضي الله عنه بذلك سرور الميسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يقال ليطهر من هذا قبول ابن مسعود رواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها لم يسر لموافقها (قوله وردة على رضي
الله عنه الخ) وقال حسنها المبرات وذات خالفته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها لما فلا يستوجب لمقابته
عوضاً كالموطأ قبل المدخول بها وجعل الرأى أرى من رواية منسلة هذا المجهول قال في المذهب وهو مدعينا أيضاً وقيل انما رده
لمذهب نقرديه وهو انه كان يخلع الرأى ولم يرد هذا الرجل حتى يخلعه روى اسما بن الحكم الفزاري الملقب عنده رضي الله عنه

ونضيب الماء بالعزل باذن الحره يجوز فالارقان دونه لان في الاول نضيب الاصل وفي الثاني نضيب الوصف وهو الحر به ونكاح الامه لمن له سرية جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكافي نكاح الامه الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمع ما يصبر كالسكر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامه المسماة وقتنا هو نكاح بملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على مامر وايضا هو دين يصح معه للحر

والشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الاربع ورعا يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الحسيس مع ما فيه من مظنة الارقان وذلك كما جاز نكاح الجوسية للكافر دون المسلم (قوله ونضيب الماء) اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارقان الذي هو اهلاك حكمه دون نضيب الماء بالعزل لانه اطلاق حقيقة اذ في الارقان انما زول صفة الحر به مع انه امر رعاير جيزو له بالعق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارقان أولى فان قبل هذا امتناع من اكتاب سبب الوجود وفي الارقان مباشرة السبب على وجه يفرض الى الاهلاك قلنا في التزوج ايضا امتناع من ايجاد صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامه امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية بخسب يتحقق رقيقا لانه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقان الحر الثاني ان وصف ارقان الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جوار نكاح الامه له وقبه نظر لان الحر لو كان قادرا على أن يشتري أمه لا يحل له نكاح الامه عند الشافعي رحمه الله فكيف اذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكافي نكاح الامه الكتابية) فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعي رحمه الله قياسا على نكاح الجوسية وعلى ما اذا كان تحت حرة أما الاول فلان للرق انما في تحريم النكاح في الجملة كافي نكاح الامه على الحره وكذا للكفر كافي نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر بقوى المنع ككفر الجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني

معه للحر المسلم نكاح الحره التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامه التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثران الرق منصف لا يحرم) كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبهه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فالوجوب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العمد بان يحل للحر أربع وللعتقتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامه مقدمة على الحره لا مؤخره

لا يخص الاستحسان على ما ذكره المصنف فيما سبق (قوله ورعا يجاب بان هذا التضييق الخ) فديدفع هذا الجواب بان رعاية الكرامة على الوجه الذي ذكر مؤد الى العود على موضعه بالنقض وهو أن يكون للعبد اتساع في الحل لا يكون للحر ومظنة الارقان ليس فوق التضييق وقد ذكر المصنف انه جائز بالاتفاق بالعزل باذن الحره (قوله قلنا في التزوج الخ) قبل هذا الجواب طاهر المضعف اذ تزوج الامه مع طول الحره ينبغي في الارقان لا يجوز امتناع من ايجاد صفة الحرية والارقان يكفي فيه أن لا يكون المارقا ثم رق ولا يحتاج فيه الى أن يكون حرا فالاول في الجواب اننا لانعلم ان العزل امتناع عن اكتاب سبب الوجود فقط وانما ذلك يحصل بعدم المباشرة بل نضيب للماء الذي هو سبب وجود انسان آخر (قوله وفيه نظر لان الحر الخ) أجب بان القادر على شراء امه ان استطاع طول الحره فقدم جواز نكاح الامه بناء على استطاعة طول الحره لاعلى القدرة على شراء الامه فما الدليل على عدم جواز نكاح الامه وهو مدفوع بان الدليل افضاؤه الى ارقان الماء مع الغيبة عنه على ان الرواية ثابتة عنه في عدم جوازه كما نقله صاحب الكشف عن التهذيب (قوله سرية) على وزن ذرية بمعنى المرفوقة اما فعليه من السر لانها تسروا طأ هانا لبوا ضم السين من تغييرات الذب كالكرمى بالضم في النسبة الى الكرمس بالكسر وهو الملبس أو فعوله من السرور قلبت راؤه الثانية بالانها يحصل السرور بها (قوله فاذا اجتمع الرق والكفر الخ) الجواب عنه ان الكفر والرق لما اختلف أثرهما من حيث منع الاول النكاح بحسب الاعتقاد والثاني لنقصان الحلال لم يمكن أن يتحداه ليه يتغلب بل بمنزلة اجتماع علتين بلا هيئة اجتماعية كاحداثي عم

قال كنت اذا حدثتني رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم حلقته فاذا حلف صدقته قال البخاري ولم يرو عن أسماء بن الحكم الا هذا

الحديث وحديث آخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضببط اسمه فتارة يقول أسماء بن الحكم وأخرى الحكم بن أسماء (قوله كحديث فاطمة) قيل عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هؤلاء مذهبهم عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة فلا يلابو جب كونهم مما واجهت فاطمة لجواز ان يقولوا به لدليل آخر لا يحل لهم ولا يثبت العسل الا بصريح النقل عنهم ويؤيده

فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كافي الطلاق والقرع) أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعدد ثنتان وللحرار ربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرمة لا يحل لها الأزواج واحد ولا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرمة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليباً للحرمة كافي الطلاق والقرع فيثبت

بهذا ان نكاح يصح

للحرمة فانه يصح للائمة الكتابية اذالم تكن متأخرة عن الحرمة او مقارنة لها فيصح للحرمة المسلم نكاح الائمة الكتابية اذالم تكن على الحرمة وقوله كافي الطلاق فيه نظرفان كون طلاق الائمة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للثلاثين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للثلاثة الواحدة ثم عطف على قوله وكافي نكاح الائمة الكتابية قوله وكافي مسح الرأس ان المسح في التخفيف أقوى اثر من الركن في التثليث والثاني قوة ثبانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير مسح معقول كالتميم ومسح الخف والجيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان

فلما مر من ارفاق الماء مع الاستغناء اذا ضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الائمة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرمة الكتابية وهذا ان القياسان قويان تأييرا أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان أثر الرق انما هو في التنصيف دون التصريح فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى أنها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حلت بمثل النكاح ومثل اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقمها كما يتنصف برقمه وحل الوطء بمثل اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الائمة حالتان حالة الافراد عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً مستكامل الحيات جعل طلاق الائمة اثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً يقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالنكاح بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الائمة اثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكافي مسح الرأس) يعني على تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجب الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كافي اركان الصلاة (قوله والايمن) هو في أكثر نسخ بأسول نحر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض اكونه متعيناً غير متسرع الى فرض وتفضل هو زوج (قوله بمثل النكاح ومثل اليمين الخ) ليس المراد انها تحل بالمساكين في زمان واحد اذ لا يجتمع ملك اليمين ومثل النكاح في زمان واحد بالنسبة الى مالك واحد بل انها قد تحل بمثل النكاح وقد تحل بمثل اليمين بخلاف الحرمة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد ان المسئلة في نكاح الحر الائمة الكتابية للغير لا في تزوج الحرأتمه الكتابية كما يدل عليه كلامه (قوله فالنكاح بالطلاق الخ) حاسله ان التشبيه في العمل بالاحتياط وقد يجاب أيضاً بان الطلاق وضع للحرمة لكنها يقتضي حلاله فبعضه جعل الطلاق اثنتين انما هو تغليب للحرمة على الحل في كونه زائداً على النصف اوله كونه مقتضياً لحلاله فبعضه ليكون ذلك الحل أيضاً زائداً عن مقتضى الحل (قوله كافي اركان الصلاة) قبل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقاً ليقضي بان اركان الصلاة والجواب ان المراد ان الركنية ان سلمتها وثورة في الوضوء فليست بثورة في غيرهما والمسح مؤثر في التخفيف مطلقاً وهو اولي بالاعتبار منها وقول المصنف (لا يوجب التكرار كافي اركان الصلاة) الكلام في التكرار بطريق النسبة كما لا يرد السجدة الثانية (قوله

الصلاة بل الا كمال ونحن نقول به) أي بالاكمال وهو الاستيعاب (وقولنا في سوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع ببيعها فاسدوا الايمان

اختلافهم في ايجاب السلمى دون النفقة وفي نفيها الا ان تكون حاملاً وغير ذلك وفي صحيح مسلم عن عمر رضي الله عنه لا تترك كتاب رينا سنة بغيره يقول امرأة واخرج عيين من مصور عنه ما كنا نفي في ديننا شهادة امرأة وفي صحيح مسلم قول مروان سناخذ

وتحوها) فان رد الوديعة والمعصوم متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الردود الوديعة أو المعصوب أو كذا لا يجب التحيين في رد المبيع
 بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التحيين انه فعله لاجل البر (وكتنافع الغصب فاه بقول ما يضمن
 بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقر به وان كان فيه فضل فهو على المتعدى) أي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مما تلافى
 الحقيقة تلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مما تلافى الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لان الايمان الباقية خير من
 الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى أولى من اهدار حق المظلوم الا لازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار
 الوصف أهمل من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون الممانلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار
 حتى المعصوم منه في المثل بالسكينة في الاصل والوصف فالاول أهمل من هذا (فلما التقيد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها
 والصلاة والصوم ونحوهما ورضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة
 (كاتلاف العادل مال الباغى والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا) فالله تعالى فاعندوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم (و يلزم منه) أي من ايجاب ٥٦ الفضل على المتعدى (نسبه الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد

وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى منه وقع على الاعمال بالفتح جمع عين (قوله ونحوها) كتصدق
 النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاتلاف النية في الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقر به) وذلك ان
 المنفعة مال كعين والتفاوت الحاصل بالعين والعرضية مجبور بكثره الاجزاء في جانب المنفعة نظير
 ان منفعة شهر واحد أكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقي التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة
 التفاوت في الخنطة من حيث الحيات واللون وهذا معنى المثل تقر به (قوله ويلزم منه نسبة الجور
 ابتداء الى صاحب الشرع) لانه الذي يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب
 بقضاء القاضي وهو نائب الشارع (قوله والنائب التجميع بكثره الاصول التي يوجبها جنس الوصف
 أو نوعه) كتأثير وصف المسح في التخفيف يوجب في التيمم ومسح الخب والخبيرة يوجب على تأثير وصف
 الزكوة في التثبث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة في كيدول وم الحكم بذلك
 الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثره الرواة قوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان
 الجملة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهذا قريب من الثاني) أي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون
 يلزم الوصف للحكم بان يوجد في سور كثيرة بل التحقيق ان الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر
 بالنظر الى الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف لا يجب
 كتصدق النصاب على الفقير) كما اذا باع السيف المحلى فاخذ به بعض الثمن في المجلس بقع الحلية لبتعين
 فتم اللبعض بقول المصنف (ولان الوصف راقل فانت أصلا بلا بدل) المراد من الوصف هو الفضل على

بالابتداء ان يكون بلا
 واسطة فعل العبد وفيه
 احتمراز عن ايجاب
 القيمة فيما لا مثل له
 لان الواجب فيه قيمة
 عدل وهو معلوم عند الله
 تعالى والتفاوت انما يقع
 له جزا عن معرفة ذلك
 الواجب فان وقع فيه
 جور فهو ومنسوب الى
 العبد اما في مثلنا
 والتفاوت في نفس ذلك
 الواجب لان المال المتقوم
 لا يماثل المنفعة فيلزم
 ويجب يكون التفاوت
 مضافا الى الشارع وذا
 لا يجوز (اما عدم
 الضمان فمضاف الى

عجزنا عن الدرك) أي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور
 يكون منسوبا اليه لا الى الشارع فهذا أولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أهمل الخ بقوله (ولان الوصف راقل فانت أصلا بلا
 بدل والاصل وان علم فانت الى ضمان في داره الجزاء فكان هذا تأخير والاول ابتداء) وتقر به ان الوصف وهو كون الممانلة تامة
 يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المعصوم منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
 تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى (وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم الممانلة) جواب عن قياس الشافعي
 وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالانلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالتسريح والتخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكتنافع
 الغصب أو ردها التجميع على القياس بكثره اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما لاول فقيا سنار وهو قولنا مسح فلا
 يسن تثليثه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله لم يكن يسن تثليثه لكثره اعتبار الشارع المسح في التخفيف
 وأما الثاني فقيا سنار وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كافي سائر المذاهب راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم
 فرض فيجب تعيينه كاقضاء الكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التحيين وأما الثالث فقيا سنار وهو ان التبيد بالمثل واجب في غصب
 المنافع كافي سائر العداوات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن باعده الخ لكثره
 اعتبار الشارع الممانلة في جميع صور قضاء العداوات ونحوها جميع العداوات (وان شئت كثره الاصول وعرفه من الثاني

الاعتبار

والرابع وهو العكس أي العدم عند العدم أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أي مسح الرأس مسح (فلا يسن
 تكراره مسح الخلف فإنه يعكس) فإن كل ما ليس بمسح فإنه يسن تكراره (بمخلاف قوله ركن لأن المضمة متكررة وليست بركن) أي
 مسح الرأس ركن وعلى ما هو ركن يسن تكراره كسائر الأركان فإنه غير يعكس لأن عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا
 غير صادق لأن المضمة والاشتقاق ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما رغم أنهما غير عكس لهما لأن المضمة متكررة وليست بركن
 عكسا لأن المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية إذا كان الأصل كليا كما يقال
 كل إنسان حيوان ولا يعكس أي لا يصدق كل حيوان إنسان وإذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس
 فـ ما عكس هذا وانما قلنا أنه لازم لأن الأصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن
 لوازم هذا كقولنا كلما وجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فـ هي هذا عكسا (وكقولنا ٥٧ في بيع الطعام بالطعام مبيع
 عين فلا يشترط قبضه)

الاعتبار ولهذا قال الإمام السرخسي ما من نوع من هذه الأنواع إذا قررته في مسألة الاوتبين به امکان
 تقرير النوعين الأخيرين فيه وقال المصنف رحمه الله في الحاشية إذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع
 جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الأصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم كثرة شهادة
 الأصل وإذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فأحدهما لا يستلزم
 الآخر فبينهما عموم من وجه ولهذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) بمعنى الاطراد في
 العلة أنه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس أنه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كافي الحد
 والمدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيه بأنه لازم للعكس المتفاهم بحسب
 المعروف العام حيث يقولون كل إنسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك إنسان فقولنا كلما اتى الوصف
 اتى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لأن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو
 عكس عرفي لقولنا كلما وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطوقا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط
 قبضه الوصف هو عين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط
 القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالئ بالكالئ لأن الأصل في الصرف هو النقود
 وهي لا تتعين في العقود فكان ديننا بالدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً
 فيكون ديناً فإن قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة بآنا من فضة وكالسلم في
 الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم إلا أن معرفة ما يتعين وما لا يتعين
 أمر شتى عند التجار فأدبر الحكم مع ما أقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض
 فيهما على الإطلاق فإن قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس يقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس
 تقدير إيجاب الضمان وانما يقبض لا إلى بدل لأنه لا يبقى للمتلصق حق فيه لافي الدين والافى الآخرة
 لوجوبه بحكم الشرع (قوله وهذا اصطلاح متعارف) منهم من جوز أن يراد بالعكس هنا عكس النقيض
 المنطوق أي يكون كقولنا كلما وجد الحكم لم يوجد الوصف هو المراد بالعكس ويكون هذا أمر بحال عدم الحكم
 إذا تحقق وجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثراً كافي قول الشارع وحينئذ كل ما هو

أي كل مبيع متعين
 لا يشترط قبضه كافي
 سائر المبيعات المتعينة
 (ويعكس بدل الصرف
 والسلم) فإن كل مبيع غير
 متعين يشترط قبضه كافي
 الصرف والسلم (فإنه أولى
 من قوله على منهما مال
 لو قيل يجنبه حرم ربا
 الفضل) أي كل ممن
 الطعام من مال لو قيل
 يجنبه حرم ربا الفضل
 فكل مال لو قيل يجنبه
 حرم ربا الفضل فإنه
 يشترط التقابض فيه
 (فإنه لا يعكس لاشتراط
 قبض رأس مال السلم في غير
 الربوي) وذلك لأن عكس
 القضية المذكورة وهو
 قولنا كل مال لو قيل
 يجنبه لا يحرم ربا الفضل
 فإنه لا يشترط قبضه

(٨ - نلو ينج ثالث)

وهذا غير صحيح لأن رأس مال السلم يشترط قبضه وإن كان لا لو قيل يجنبه لا يحرم ربا
 الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلاً وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلأنه إذا
 وجد وسفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فإن الظن بعليته أغلب من الظن بعليته ما ليس كذلك وأما كونه أضعف
 فلأن المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار لعدم الوصف لأن الحكم يثبت بعلة شتى فإرجاعه إلى تأثير العلة وهو الثلاثة
 الأولى أقوى من العدم عند العدم

بالعصمة التي وجدنا الناس عليها يقولون لا تترك وما كنا نغير شاهد على أنه كان الدين المعروف المشهور ووجوب النفقة والسكنى
 وقول مروان سناخذ الخ في المعنى حكاية أجماع الصحابة إذ الناس إذ ذاك هم الصحابة وردت عنهم رضي الله عنهم بحضورهم من غير
 تكبير منهم فدل ذلك على أن مذهبهم كذهبهم وقد طعن فيه أكارب الصحابة وما كان طاعتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوي امرأة

(وذكر والله أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجم الفاسدة الترجيح بقية الاشتباه كقولهم) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في أراخ المشتري لا يعتق عنده (الاخ يشبهه الولد بوجه وهو الحرمة وابن العم بوجه كعمل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في ألف وصف غيره) وثرونها الترجيح يكون الوصف أعم كالظم فإنه يشمل ٥٩ القليل والكثير ولا اعتبار لهذا الترجيح

بالقوة وهو التأثر بصورته ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزئين ولا اثر لهذا مسئله يرجح بكثرة الدليل عند البعض لقلية الظن بها) أي لا جدل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولان ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو لاكثر) أي اذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لا متناع اجتماع المضدين فاما ان يستترك الجميع أو الاكثر والأقل وترك الدليل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الاكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف

ذاته أو اجزائه والاخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصف الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني يجعل الشارع ولهذا قال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض والافسكان العبادة حال الامساك فكذلك الكثرة (قوله) وذكرنا (له) أي لترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسئله انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه في المغصوب خياطة أو صبغة أو طبخا بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلاما من الوصف الحادث والاصل منقوم ولا سبيل الى ابطال أحد الطرفين ولا الى اثبات الشركة لا اختلاف الجنس فلا بد من عمل أحدهما بالقيمة فرجنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصفة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يباحق حدودها تغيير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك ومن وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صارها لكا معنى ان لفعل الغاصب مدخل في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العسوية لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو لابل ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصحاح بالدلالة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم مباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها هنا ثلاثة الاول الترجيح بقية الاشتباه لافادته زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعدم الوصف لزيادة فادته وثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاثبات على صحته والكل فاد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قسوته وتأثيره لا بصورته بان يستكثر الوصف أو يستكثر حال الوصف أو يقل أجزاءه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الایجاز في الوصف ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله

بنفسه في بعض المواضع لا يكون وجهها ترجيح الترجيح بالذات في جميع المواضع فليست (قوله) ومثله كثير في باب الميراث) أي مثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لأولى من ابن العم لابل وأم والجد وإن عملا أولى من العم وبنت العم وإن سفلت أولى بالثنتين من الخال والخالة فترس على هذا (قوله) لزيادة فادته) اذ يكثر أحكام الشرع بكثرة الفروع (قوله) ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز عن المطب) مع ان التفرد والتعدد صورة انما الترجيح باعتبار المعنى المؤثر وفيه بحث لان الخروج عن عهدة التكليف بالثبوت أمر مرغوب فيه اجماعا في الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك فالأولى أن يحتمل كلام المشايخ ههنا على ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما يقوله باعتبار التأثر الثابت بالنص كافة منا القدر والجنس من اشارة الممانعة المذكورة فان هذا من ذلك (قوله) بل عند الشافعي بعدم الخصاص على العام) يعني فكيف بعكس عام ههنا ويمكن أن يجاب

ان اه النفقة والسكنى (قوله الذي انانيه) والحديث صحيح مشهور تضمنه الصحاح ونقلته لامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل أمي كمثل مطر لا يدري أوله خير أم آخره فانه غير ثابت ولو صح

فيكون ذلك لكون إيمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغي والظلمين لا باعتبار التمكن في العلم والاستقرار على مرام الدين والسيرة العادلة واللاح المبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وتفسيره من الاحاديث والاشيوار الا ترى بدور في مراتب متفاوتة بحسب حال ارادى فاعلام المتواتر الذي يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذي سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية ثم المشهور الذي يفيد علم الظاهر ينفرد ويحتمل احتمال الامر جوهر أن لا يكون حجة ومقابله المستسكرا الذي على عكسه يفيد وهم الخفية ثم خبر

لما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر ووجود الغير وعدمه سواء (أي القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هوزوج أو أخ لام في
التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد) ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل ٦٠ الارث ثابتا والملازم منتهى (خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الأخير)

تعالى بقدم الخاص على العام ولقائل ان يقوم الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأشير أو
الملائمة وحيث لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند
تأثير أحدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاثرا أكثر أو أهم أو أبسط ثم لا يخفى ان في
قوله صلة ذات جزئيا كما اذا لزم كيب من أقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى
واحد الاجزله (قوله لهما ان كل دليل) يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعاً للدليل
لا بما هو متقل بانما تأشير ان تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاً له وأما ما يستقل فلا
يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضاً للدليل الموجب للحكم على خلافه فينساقد
الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه ورجحاً يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن
لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف بتقوى به وهو كونه موافقاً للدليل الاخر وهو موجباً
لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الأخير) وهو ما اذا ترك ابن عم أحدهما أخ له من ام
بان تزوج عمه فولدت له ابناً فعند ابن مسعود المال كله للاخ للام لانهما استويا في قرابة الاب وقد
ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان العلة ترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة
والاخوة لام كذلك لكونها من جنس العمومة باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون
مثل الاخ لام وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية فام البست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند

عنه بان رجحان الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود بالانقاط الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص
قطعية ودلالة العام ظنية قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود به ليس الدلالة بل افادة حكم في
الفرع والاعم أفيد وقد يجاب أيضاً بان اسقاط الدليل خلاف الاصل فالاصل تعديله وذلك في النصين
ترجيح الخاص لانه لا يسقط العمل بالعام بالكلية أما كل من العلتين فيسقط الاخرى فانه قيل فائده
بالاسقاط اخرى وفيه بحث لان عموم العلة مجاز عن اطلاقها في تناوُلها ابتداء الاحتمال والاصل المحقق
عدم الشمول (قوله ولقائل ان يقول الخ) قد يجاب عنه بان مراد المصنف ان الوصفين اذا كان لهما أثر
فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهي قوة الاثر وثباته على الحكم وكثرة الاسول والعكس فان غلبة
الاشتباه وما بعدها ليست من الاثر في شيء وما لا اثر له لا عبرة له اسلاوتن جعلا ان ما لم يعتبر في أصل العلية
لا اثره في لاصحية وبالجملة ليست العبرة الا لكون الوصف مؤثراً أو ملائماً ولا اثر للترجيح بغلبة
لاشبهاء وما بعدها في افادة شيء من زيادة الظن (قوله ورجحاً يقال الخ) قيل هذا مدفوع عن كل دليل
يؤثر في اثبات المدلول كانه ليس معه غيره وليس المدلول متعلق بالجميع حتى يكون له هيئة الاجتماعية
تأثير في القوة وكونه موافقاً للدليل الاخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض بخالفته
لدليل الخصم قال المصنف (على عدم ترجيح ابن عم هوزوج) يعني ما أت امرأة وتركت ابني عم
أسد همار ورجحاً يستحق النصف بالزوجة والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من أربعة ثلاثة للزوج
وسهم الاخر (قوله بان تزوج عمه امه) صورته ان يكون اخوان لاب وام اولاب وكل واحد منهما ابن

أى في ابن عم هو أخ لام فانه
راجع عند ابن مسعود
رضي الله عنه على ابن عم
ليس كذلك أي يستحق
جميع الميراث ويحجب
الاخر (بخلاف الاخ
لاب وام فانه يرجح على
الاخ لاب بالاخوة لام لان
هذه الجهة) أي جهة
الاخوة لام (تابعة للام)
أي للاخوة لاب (والخير
متخذ) أي خيرا القرابة
متخذ لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما
اخوة (فحصل مـ ما)
أي بالاخوة لاب والاخوة
لام (هيئة اجتماعية
بخلاف الاوامين) فيصير
مجموع الاخوة قرابة
واحدة قوية فيرجح على
الاضعف (فلا يرجح بكثرة
الواحد الصحيح الذي يفيد
غالب الرأي وهو غير من
عرف بالضبط والعدالة
أو في حكمه ومقابله المستتر
أي خبر المجهول الذي لم
يقابل برذولاً قبول وان ما
انفرد به الراي مع كونه
عدلاً حافظاً مسوئوفاني
ضبطه واتقانه غير مخالف

في روايته لم هو فوقه بكون حديثه صحيحاً مقبولاً وان كان مخالفاً له هو فوقه
يكون ما انفرد به شاذاً مردوداً وان لم يكن موثقاً به يكون بانفراده مازملاً من حزمه عن خبر الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبته
الحفاظ الضابط المقبول يكون حديثه حسناً من الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفاً ويتعذر الوقوف على
حقيقة الوضع بشئنا الا باسراف الراوي وذلك أيضاً لا يفيد القطع وانما يؤخذ فيه بالظن والامارات الموجبة له (قوله في شرائط الراوي)

الجمهور

الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فإنه يحصل هيئة اجتماعية) هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة إذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية أما إذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكثرة فيلزم بلوغ هذا الحد يحصل كذب كل واحد منهم وأعلم أن أراجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكرجح الصحة على الفساد بالكثرة في سوم غير مبيت ولا ترجح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجح بكثرة الأدلة والما في ذلك فرق دقيق وهو أن الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع وأما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها إلا بالمجموع فاعتبر هذا بالشاهد فإن كل أمر منوط

فإن الاكثر فيه راجح على الأقل وعلى أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً فإن الكثير لا تغلب القليل فيها بل رب واحد قوي تغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الأول لأنها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجحة إلى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لأن كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاختلافان الحكم منوط بكل واحد واحد بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فإن هذا الحكم تعلق بالأكثر من حيث هو الأجزاء فيكون من قبيل الأول وهذا هو الأصل فأحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه أنه إذا كانت العلة في أحدهما

المجموع وسدس المال للاخ لا بالفرضية والباقي بينهما بالعصوية فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للاخ لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وايمت من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تعاطفاً بل يصلح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد بتأكد انضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف ألا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم يبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لا ما إذا كانت مرجحة فالنوازل الطريق الأولى لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمر مما بل لكون المشهوراً وأحد قسمي المتواتر على رأى تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر كانت سالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة فإنه ان القوة حصلت بالكثرة والافلا فكثرة أجزاء العلة توجب القوة كافي حمل الانتقال بخلاف كثرة جزئياته كافي المصارعة اذ المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر) يعني قياً ابواقفه في الحكم دون العلة ليكون من كثرة الأدلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثرة الأصول لا كثرة الأدلة اذ لا يتحقق تعدد القياسين حقيقة الا عند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذي به يصير مرجحة هي العلة لا الأصل (قوله وعلى هذا) يعني كان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الأحكام لا يصلح مرجحاً لحد دليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لا يتفاهل لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليقيده القوة ثم ينفذ في العلة الحسبة فلا حكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاختيار بالكلية وذلك كافي مسألة اختلاف عدد جراحات الجائنين على مجروح واحدات من جميعها فإن الدية عليهم انصفان فان قيل هب ان لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كفاية تعدد الجناة فلنالا ان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكافي مسألة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لا احدهم نصفها وللآخر ثلثها ولثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يرجح

فمات أحدهما وترك امرأة وهي أم ابنه فتزوج آخره امرأته فولدت له ابناً ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك ابنتي عم أحدهما اخوة لام (قوله الابري انه لو اجتمع الاخوة المخ) الاخوة في الموضوعين بضر الهمة والتمام ونشد يد الواو المفتوحة بمعنى المصاراة لا بكسرها وسكون الخاء وفتح الواو على ام اجمع أخ اذ لا معنى له هنا والمقصود تحقيق كون اخوة الام بمنزلة وصف لا سبب مستقل (قوله قد سبق) أي في أول باب المعارضة (قوله فان الدية فيها انصفان) أي اذا كان القتل

مغارة للعلة في الآخر لكنهما أدباً الى حكم واحد كان علة الر با عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كانت العلة فيه ماشية أو واحد الكن المقيس عليه متعدي فانه حينئذ لا يكون قياساً بل بقياس واحد مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بجديت آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة قبول خبر الواحد يثبت على شروط ثمانية أربعة هي نفس الخبر وسبب كرها لمصنف في مباحث الاقطاع الباطني وأربعة في الخبر ومرد هافي سد هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان المصنف ربما يكون ضابطاً لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيماً على مقتضى ديانته من جراحات محظورات دينه ولهذا

لا يصلح من جهاد كذا اذا جرح احد هما جراحة والا آخر عشر فالدية نصفان وكذا الشفعة بان يشخصين متفازين والشاقي رحمة الله لا يرجع صاحب الكثير ايضا) بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر (واكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمره والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير

جانبا صاحب الثلث بحيث يفرد باسحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من اجزاء سهميهما علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا لثلاثة لصاحب السدس وثلثا لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك اى منافعه وغرانه كالثمره للشجرة والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مازية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول يس بطريق التولد بل بإيجاد الله تعالى اياه عقبيه فلا يكون ترتيب استحقاق الشفعة على الملك كترتيب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على اجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصولى عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث باب الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد اى المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه الجهز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعى وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعى قطعى اوفى الظن بحكم غير شرعى وشرط الاجتهاد ان يحوى اى يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب اى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعية اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات ونحوها في الافادة فيفتقر الى اللغة والنصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلالا يعرف في قوله تعالى آو جاء احد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى وبقائه من الخالص والعام والمشارك والمبين والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا نسخ

منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمره فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوعة جهابا هو ثابت بها لامنها فلا ينقسم عليها (باب الاجتهاد بشرطه) ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وبقائه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس

يسأل القاضي عن عدالته فيما شهد على مثله ولكن لا يقبل شهادته على مسلم ولا روايته فيما يتعلق بامور الدين لمكان التهمة (قوله فهرم مع الكلام كما يحق) اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط في قبول الروايات لما صرح من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من اهل اللسان الذين يعرفون معاني الكلام وهم اذكي الاستناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الالهن مما لا ينكره احد الا

نطا واما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليها وانما وضع المسئلة في الخطا لان اعتبار عدد الجنابة ممكن فيه بتقسيم الدية ولما سقط الترجيح مع امكان اعتبار عدد الجراحات فيه فلا يسقط في العدم مع عدم امكان تجزى القصاص اولى (قوله والجواب ان الدار المشفوعة الخ) قيل هذا ليس بموجبه فانه كان تأثير العلة الفاعلية في المفعول بإيجاد الله تعالى اياه كذلك يولد الثمر من الشجرة والولد من الحيوان بإيجاد الله سبحانه لان الشجرة بوجد الثمر والحيوان بوجد الولد وايضا لان السلم ان الولد المشفوع وعه علة فاعلية بل الفاعلية هي الشفيع الذي يأخذ بالشفعة بها فالحق في النوجب ان المستحق بالشفعة انما يكون الانقسام على الشفعة بقدر الملك لو كانت الشفعة متولدة من الملك كالثمر من الشجر والولد من الحيوان حتى يكون كل جزء منها متولدا من كل جزء وليس كذلك بل هي مستندة الى العلة الفاعلية التي هي الشفيع

نرى ان عبادى الله صلى الله عليه وسلم لم يردوا في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح في العدالة وذلك (قوله فشهادة المستور) يعنى شهادة المستور وان كانت مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لتكون خبرا مجهول مقبول لا يهاب شهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق فيهم (قوله فيكفى الاجمال) لكن بحيث لو جذبته جاذب الى تعقل التفاصيل ووجب اعطاؤها حكمه من الاقرار والتصديق (قوله اهو كذا) ويكفى فيه ان الله تعالى موجود واحد متصف بجميع الاسماء الحسنى وصفات الكمال فيقول نعم وان عمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما اشهر به فيقول

نعم وقد طال لجاج بعض المنتسبين بالعلم في هذه البلاد في شهود الطلال بامتناعهم بقرائة ما يسجدونه الفرض العين من الجمل الركيكة التركيب التي لم يرتبها بعلم و بصارة وصحح معرفة وهو ظلم ووزور وجهل بالفقه وأحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والالتقياد له (قوله الآن ثبت) قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي أنه قال إذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت إلا أن أعلم أنه أرسله كذا في المعتمد وأما رسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل

في إحدى الروايتين عنه وأكثر المتكلمين وعند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يقبل أصلاً وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل إلا إذا اقترن بما يقوى به فحينئذ يقبل وذلك بأن يتأيد بأية أو سنة مشهورة أو موافقة قياس أو قول صحابي أو نقلته الأمة بالقبول أو عرف من حال المرسل أنه لا يروى عن غيره صلة من جهالة أو غيرها أو اشترك في رساله عدلان تقنان بشرط أن يكون شيئا منهما مختلفين أو ثبت انفصاله بوجه آخر بان أسنده غير مرسله أو أسنده مرسله مرة أخرى قال وانما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانداً كثيراً ما رواه مرسل انما سمعته عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا ما أحب قبول مراسيله ولا أستطيع أن أقول ان الخجة ثبتت كثيوتها بالمتصل واعترض عليه بان انضمام هذه الامور

وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفة الممانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقفها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثاني السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمجتمها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها من تواتر أو شهرة أو آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل إلا أن البحث عن احوال الرواة في زمانها هذا كالمعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبيهقي والصفاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث رجوع القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها المردود وكل ذلك لا يتمكن من الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا إذ لا بد من معرفته ومعرفة موافقه لا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام بل جواز الاستدلال بالدلة السمعية الجازم بالاسلام تقليداً ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وغرفته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله عنهم ثم هذه الشرائط

فالاقسام على النفع الاحصائها منهم لا في المشروع به اذ ليس حصولها منه وان كان سببه (قوله بمعرفة الاحكام) دون المواظ و احكام الآخرة والآيات التي يتعلق بها الاحكام مقدار جسمانه آية ذكره في الاقوال نقل عن الغزالي (قوله قدر ما يتعلق بالاحكام) بدل من السنة وذكر في القواطع ان في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرفها من تواتر أو آحاد ليكون المتواترات معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الآحاد وروايتها يعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجب كل واحد منها ومعرفة ما انتهى عنه الاحتمال وحفظ الفاظه ما وجد الاحتمال فيه وترجيح ما يعارض من الاخبار (قوله وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا) اجيب عنه بان معرفة الاجماع ليس بشرط كون الفقيه مجتهد بل بشرط كون اجتهاده غير مردود ولا جليل ذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم وفي المصنف جعل العلم بالمسائل الاجماعية شرط الفقاهة كما في تعريف الفقه (قوله للجازم بالاسلام تقليداً) قد يقال المجاوزة عن التقليد ان معرفة الدليل من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقع فرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الصانع جل جلاله وبعثة الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك يحصل للمعرفة الحقيقية بمجاوز اصحابه حد التقليد (قوله ثم هذه الشرائط الخ) قد يقال الصواب ان الاجتهاد غير مقيد لما في حد الفقه هو الذي له ملكة الاستنباط في الشكل وانما المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام من الأدلة والتفريق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغه وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات وكان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل فوع منه من شن أو شكايه أو مدح أو ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغاً يجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة لعدم بل يجب ان يكون له ملكة

أن تقوى الظن ولكنه لا يروى على الظن الحاصل بتعدد الاسناد الى المستور أو المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك (قوله وهو فوق المسند) مذهب عيسى بن ابيان من أصحابنا العراقيين وتابعه نفاً للاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انه ما يستويان والباقيون يرجحون المسند (قوله لان الصحابة أرسلوا) وانفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كتب صحفية ولم

كأن كرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على أن عندنا في كل حادثة حكما معيننا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى إليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق

يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الأربعة أحاديث في قول و بضعة عشر حديثا في قول آخر مع أنه معدود في المسكرين وقد صرح بذلك في حديث الراباني النسيئة ٦٤ قال حدثني به أسامة بن زيد وروى أن رسول الله عليه السلام ما زال يابى حتى

رى جرة العقبه فلم يرجع قال حدثني به أخى الفضل ابن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم أسنده إلى أبي هريرة وروى أبو هريرة ثم أسنده إلى الفضل بن عباس ونعمان بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث واحد مع كثرة روايته والذي سمعه هو أن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح سائر الجسد وإذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهى القلب وما كانوا يتفحصون من جماعهم بواسطة أو بدونها مع شيوع ذلك فيما بينهم فصار ذلك اجاعا عنهم على جواز ذلك ووجوب قوله قبيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن لم يسمعه حاله انه لا يرسل عن ثقة أجيبت عنه بان لو سلم ذلك لقبول مرسل الصحابي لثبوت عدالتهم ومن يرسلون عنه بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخبر به وذلك ثابت في

انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يقتضي في جميع الاحكام وأما المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لا بد من معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لتلايق اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص أو اجماع قلت بعد معرفة جميع ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضى خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام النكاح (قوله وحكمه) أى الاثران ثابت بالاجتهاد وغلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجرى الاجتهاد في القطعيات وفيه ما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهدى المبين على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معيننا اما الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحد وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون حينئذ اما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل إما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الاول أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق بالحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عندهم ولنا في أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلن أصاب أجرا ولن أخطأ أجرا كدواليه ذهب طائفة من النكاهة والمتكلمين الثالث أن الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في أن المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي أن حكم القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد له أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها الغم وضها وخفاها فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ بقدرها 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 شرعي عن دليله ولا ينافي ذلك صدور لا أدري من المجتهد لما عرف (قوله وأما المجتهد في حكم) فلا بد له من الاطلاع على أصول مقلده لان استنباطه على حسبها فلا حكم الجديد اجتهاد في الحكم وللدليل الجديد للحكم المروي نحر بيج (قوله واليه ذهب عامة المعتزلة) قال نغرا الاسلام وانما ذهب المعتزلة على تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لا يجازم الاصلح والحقاقهم الولي بالنبي فان الاصلح للعبادة على الله تعالى تصويب الكل لينا الو الشواب وكذا ما قالوا ان انعام الله تعالى في غير النبي عليه السلام كهو في حقه لكن يبطله شؤم اختياره يقتضى اصابه كل مجتهد لانه ولي كاصابه كل نبي قيل فيه بحث لان مبنى التصويب لو كان ذلك لم يقل به من لا يقول بهم ما ليس كذلك فان كثير من اهل السنة قائلون بالتصويب دونهم ما ليس بشئ اذ لا حرجية بين الاصول لجواز ان يكون أمرا واحدا لازما لا مورا فيكون مبناه عندهم اياهما لا ينافي ان يكون عند غيرهم غيرهما (قوله فلهذا كان المخطئ معذورا

التابعين بعين هذه الجموع عموم الشهادة لهم خصوصا اذا كان الارسال من وجودهم كالحسن وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وأبي العالية والفقهاء السبعة لانه اغا قبلت رواياتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم (قوله والمعتاد الخ) ومن منع جري العادة بما ذكره المصنف فقد كابر وقد قال الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله معناه من سبعين أو أكثر وقال الاعمش قلت لابراهيم اذار وبتلى حديثا عن

ابتداء

كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولو لان تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في رسعهم وهذا كلاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التعرى حتى ان الخطئ يحرج عن هذه الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم تساوى الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحدتها احق لاهم الواسنون لاصيبت بمجرد الاختيار وبسقط الاحتار فيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان

جميع الاجتهادات تتفق على شئ واحد فيكون الحق واحدا او تختلف فيكون حينئذ عبد الله فاستنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقد ذكرنا في مناقب جماعة من العلماء كالنوري من الاحمد وثمة الحسنه في تصانيفهم انهم استمرت هادتهم اذ اصح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقولوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا كان غير ذلك ان يقولوا عن رسول الله عليه الصلاة والسلام فكيف يمكن ان يظن غير ذلك في الراوى العدل الثقة مع ما توارى من قوله عليه السلام من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فقط ما قيل ان الارسال ربما يكون اعدام احاطته بالرواة وكيفية الاتصال فالثقة

ابتداء وانتهاء معاً وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما أنه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف مالا يطاق وهو باطل لما مر. بان الملازمة أن المجتهدين مكلفون بفيل الحق واصابة الصواب اذا فائدة للاجتهاد. وى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصا بته بعينه وظاهر أن ذلك ليس في وسعه لعدم طر بعه وخفاء دابله فيجب أن يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده الثاني أن اجتهادا مجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة ولو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما أدى فرض من أخطأ جهة الكعبة باللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم انصاف فعل واحدا للمنتابين كالوجوب وعدمه وهو محال أجب بانه ان أريد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالزوم ممنوع وان أريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لخواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو وكذا عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما بالحكم فيجوز أن يكون الشئ واجبا على مجتهد وهى من اتزم تقليد غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق أى أكثر ثوبا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشئ هو أكثر ثوبا ممن أدى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدلال الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف مالا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين في الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الاخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لجاز للمجتهد أن يختار أيهما شاء من غير تعبد في بدل المجهود وطلب لتبيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه تلراما أو لا فلان التقدير أنه لا حكم قبل الاجتهاد ونما يحدث عقبيه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الا أن المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غيره حتى لا يجوز له أن يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد وقد مجتهدا آخر وأما ثانيا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى شئ شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار

بل ما - ورا - الاول اشارة الى قول من قال اذا اخطأ لم يؤجر ولو كان رفع عنه الاثم تحقيقا والثاني الى قول عامة انفسقها ان الخطئ ما جور (قوله ابتداء وانتهاء) أى بالنظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليلا بالنظر الى الحكم حتى لا يصح عمله (قوله أو انتهاء فقط) ويثبت كل مخطئ الحق عند الله مصيبا في عمله (قوله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى) قد يجاب عنه بان التفاوت يحتاج الى مثبت ودليل ولا دليل لا هذا وللم يكن مثبتا للتفاوت فلا يحكم به من غير دليل وانت خبر بان عدم وجود الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدمه بالتفاوت الناشئ من ذلك ليس علما بعدمه والثاني هو مدعاهم

(٩ - تلويح ثالث) العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول الله عليه الصلاة والسلام الذى والمراد من الارسال الا اذا كان على ثقة في ذلك المقال (قوله جواب عن دليل الشافعى الخ) قبل عليه أمر العدل المبنى على الظن والاجتهاد فرم بما يظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره يؤدى الى رد تعبد الواحد مطلقا وان الظن الحاصل بطريقة كفى في العمليات (قوله لا يرى أنه اذا قال أخبرني ثقة) يعنى أن شبهة من برد

متعدد لولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله لمصيب أجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان أصبت فن الله تعالى وان أخطأت فني ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا ينعقد الحق انفا فافكيف اذا وردا معني أي كيف يتعدد الحق اذا وردا معني ٦٦ نظيره على النساء فاننا نقول بوجود الزكاة فيها قياسا على المصر وبوالشافعي

أحد الطرفين ادليس كل مسألة اجتهادية مما ينعقد فيه الحق بل قد يجمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحد مجمعا عليه والماصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واهل ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بآدمي دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب أو اجتهاد لتساوي ما ينال غاية الطلب وما ينال بآدمي الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد بديل على ذلك ما ذكر في التقرير انه لو تساوت الحقوق لطلبت مراتب الفقهاء وسواي الباذل على جهده في الطلب المبلى عذره بآدمي طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض (قوله ولنا) انتج أصحابنا على أن الحق واحد والتمت يخطئ بصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير بالحكومة أو الفتوى وجه الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بهما يقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والمساواة لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافة ولداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل ساهما فقد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكرة جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكنه في هذا المقام يدل عليه كالأجتهاد على من له معرفة بخوض التراب كيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا

على ما نقل عنهم في الكتب (قوله بل قد يجمع الآراء) قيل ليس حاصل كلام المصنف ما ذكر بل انه لا نسلم انه لو كان الامر كذلك سقط الاجتهاد اذ له فائدة أخرى وهي العلم بان الحق واحد كبل لا يجوز التجاوز عنه او متعدد يستوي الاختلاف منه (قوله بمجرد اختيار الحكم) قال المحقق الشرع فيه بحث اذا لا يلزم من تساوي الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختيار الحكم بآدمي دليل من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لان المثبت - يثبت وهو الاجتهاد والاجتهاد مشروط ببذل الوسع بحيث يحبس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيكون الاجتهاد منتقيا فلا يثبت الحكم (قوله وتساوي البادل) قال الفاضل الشرع في حق في هذا المقام يقال وتساوي أعلمهم ادناهم لان المبلى عذره بآدمي طلب لا يكون مجتهدا لان احساس العجز عن المزيد عليه شرط في الاجتهاد (قوله ار داود عليه السلام حكم بالغنم) قصته ما روى ان رجلا دخل على داود وعنده الجمعان عليهما السلام وهو ابن عشرين سنة وكان احد الرجلين صاحب حرث والاخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انقلب غنمه فوقع في حرثي فلم يبق منه شياً فقال داود عليه السلام لك اهاب الغنم قد كانت قيمتها مساوية بين فمال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بهما ينطق أهل الحرث بالغنم فينتفع بالباثم او لادهاو يقوم صاحب الغنم على الحرث حتى صار كالبه نقتب فيه يدفعه وغنمه اليه وهو حرثه اليه فقال داود عليه السلام الغنم ما قضيت (قوله وقد يجاب الخ) قد يدفع هذا الجواب بان الآية دللت على كون الفتوى والحكومة في هذه المسئلة واحدة

وجه الله بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصر وطلبته بمعنى القياس ان النص لو ارد في المقيس عليه و ارد في المقيس معني وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النص واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون أحدهما من وغا الاخر ناسخا فاذا كان النص وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحل من حيث المعنى لا يدلان على حقيفة مدلولي كل منهما الاذ دلالاتهما معني لا تزيد على دلالاتهما صريحا ولو وجدت دلالاتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما ماف كذا اذا وجدت دلالاتهما معني بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممنوع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا المرسل هي كون المروري عنه غير معروف بالثقة

لا غير واذا صرح الروي بكونه ثقة زالت تلك الشبهة لان الروايات الثقة اذا قال حدثني ثقة ففيه أمران أحدهما انه سليمان حدث والثاني ان الحديث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يثبت فكذا في قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه منصف بالاولى المعبرة في الرواية وان كان الراوي غير معلوم فان التعديل الميهم مقبول بخلاف الميهم فكذا اذا نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجرم به فقد عرف ان الذي روى عنه ثقة منصف بالاولى المعبرة وان لم يذكره أصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضر في

التلويح كانه بشرا الى ان الشافعي كثيرا ما يقول اخبرني الثقة وحدثني من لا اثمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل ومن لا يثمهم
 يهيى بن حسان وذلك مشهور معلوم يعنى ان الثقة في كلامه الشافعي معروف معهود فيكون معلوما فلا يراد على الشافعي بخلاف قوله ثقة
 قلت قد عرفت ان عدم القبول انما كان لاحتمال كون الراوى غير ثقة لعدم ثبوت انصافه بالاوصاف المعتبرة فقيما صرح الراوى
 بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الانصاف وليس المقصود من ذلك

الاستهاد به بل دفع شبهة
 كون الراوى غير ثقة ويؤيده
 الاختلاف بين لعبارتين
 في النكارة والتعريف
 وذ كر ابو الحسن الاجمري
 سمعت بعض اهل المعرفة
 بالحديث يقول اذا قال
 الشافعي في كتبه اخبرنا
 الثقة عن ابن ابي ذئب
 فيريد به ابن هرون وعن
 الليث بن سعد فان حسان
 وعن الوليد بن ابي كثير
 فابواسامة وعن الاوراعي
 فعمر بن ابي سلمة
 وعن ابن جريح ثم بن
 خالد وعن صالح موسى
 اتوا مرة فابراهيم بن اسمعيل
 وفي ابن نجاشي قوله عند
 بعض اصحابنا وهو الشيخ
 ابو الحسن الدرستي من
 اتنا العراقيين دعاب
 هو ومن تابعه اى قبول
 مرسل كل عدل في كل عصر
 وقال عيسى بن ابان لا
 يقبل الامر اصيل من كان
 من ائمة النقل مشهورا
 باخذ الناس العلم عنه فان
 لم يكن كذلك وكان عدلا
 يقبل مسنده ويوقف
 مرسله اى ان يعرض على

سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى او الحكومة التي هي احق وافضل ويكون اعتراس سليمان
 عليه الصلاة والسلام ببناء على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة لخطأ من غيرهم
 يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتها في فصل الحصرات والعم بامور
 الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا ارفق للفرقة بين كانه قال هذا حق
 لكن غيره احق واما السنة والاثرة الاحاديث والا تار الدالة على توريد الاحتمال بين الصواب والخطأ
 وهي وان كانت من قبيل الاتحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والامر يصلح للاستدلال على الاول
 واما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالمعنى وان لم يكن ثابتا به
 صريحاً قد اجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحداً لا غير وفيه نظر لان القياس عند المصنف مثبت
 لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية كفهوم
 الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق او تعدده جار في الجميع والاجماع على اتحاد الحق الا
 فيما يقع فيه خلاف واما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا او صحيحا وفاسدا او واجبا وغير
 واجب ممنوع لا يستلزمه انصاف الشيء بالقياسين والمنع لا يكون ككثير عيان قبل لان المنع
 ذلك بالنسبة الى شخصين فالمتناقض لا يكون الا عند اتحاد المصلح ايجاب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة
 الى شخصين ايضا ممنوع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق

لان ضمير ههنا ضمير واحدة ولو جازا ان يكون ماد كره داود عليه السلام حكومة لكان الواجب
 ان يقال فجمعا غيرها اواحق منها سليمان وحيث اعلم ان الحكومة واحدة علم ان ما واهاليس يحق
 قال الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معناه على هذا آتينا كما يجوز ان يعمل به لانه آتينا الكل ما هو الحق
 علما وعملا ولا نسلم ان ترك الاولى من الانبياء بمنزلة لخطأ بل ترك ما هو الاولى عنده على انه تخطئه في
 المال وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا ارفق مع انه جبر واحدا لا يقضى جورا والحكمين
 فاعل الارضية - وجبة للتعيين ولا نسلم ما بعده وقد يعترض ايضا بجواز ان يكون ما جعل سليمان عليه
 السلام صلحا وما فعله داود عليه السلام - كما رجوا ان قوله تعالى يحكمان في الحرب ينفي ان يكون
 بطريق لصلح والالزم عموم المشترك او الجمع بين الحقيقة والجواز - تقدم بطلانها (قوله قيل
 وفيه نظر الخ) فديجاب عنه بان ليس في كلام المصنف ما يدل على ان القياس مظهر او مثبت بل فيه ان
 الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ولا خلاف فيه - عند القائلين - واه قيل بان القياس مثبت او مظهر
 وكون ما ثبت بضموم الشرط ونحوه من الاجتهاد ممنوع كيف وثبت عند من يقول به بنفس النظم
 لا باستقراغ الجهد (قوله والمنع لا يكون - كما مر عيا) مع ان المؤدى بالتعميل هو الحكم الشرعي
 المنصوص او المجمع عليه كما مر واضر عليه جدي بانه انما يصح هذا الوكال الاحكام المتناقضة
 الحاسلة بالتعليقات المختلفة معداة من نص واحد وليس كذلك بل من اصول مختلفة فلا ينافي التناقض
 به عند التعديبه عدمه قبلها ثم اجاب بان الدليل صحيح فيما اذا كان اصل التعليلات المختلفة واحدا

اهل العلم وقال ابو بكر الرازى الجصاص لا يقبل ارسال من بعد المقرر من الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة كذا
 ذكره شمس الائمة السرخسي وذ كرى في المعتمد اذا قال لانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا يقبل ان كان ذلك الخبر
 معروفا في حلة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل وان كان الاحاديث قد ضبطت وجعت فلا يعرفه اصحاب الحديث
 منها في وقتنا هذا وهو مذنب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر لم يضب فيه السنن فيه قيل مرسله وهذا القول يقار به قول

والشكك في الاجتهاد بقيد) جواب عن قول المعترضة ان المجتهدين كانوا (لانه ان اخطأ فهو مصيب نظر الى الدليل وله الاجر وامامة
القبلة فان فساد صلاة من خالف الامام حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة الخطى للكعبة فلانها غير مقدسة لكن الشرع جعلها
وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماء زنا في الخطى فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء
وانتهاء أي بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطا

في الحديث وقوله عليه السلام في أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجما منه الا عمر رضي الله تعالى عنه) هذا هو المقول لقوله عليه السلام قدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه ما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ ابتداء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرايطه وأركانه فيكون آتيا بما كان به من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القاطن في

أصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لمخولهم في العمومات على السواء ولا يفتنى أن يثنى هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وأن الحق في الاجتهاد بان الثابتة بالنصوص واحد اجابا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى على لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهدين حقيقيا وشافعييا واقواها أحد هما باباحة لتبديلا والاخر بحر منه ولم يترجح أحد هما عنده ولم يستقر عليه على شئ منهما وأيضاً اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بأنه لو اتخذ الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقرر به اننا لانسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر الى رعاية شرايطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم ان يثبت فان قيل المجتهد مأثور بما أدى اليه اجتهاده وكل مأثور به فهو حق اجيب بانه يفتنى في المأمور به ان يكون حقا بالنظر الى الدليل وبسبب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استقرار الجهد في الطلب فانه مأثور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان يكون العمل بالخطا واجبا والنص بالحرام هو ممنوع (قوله يدل على مذهبنا) وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام حاله لاجل اصابتها جميعا في جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أي المقصود هي الجهة التي رضيها الله تعالى وأمر بها عند حصول المقصود لا باس بقوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أي بالنظر الى الدليل مخطئ ابتداء أي بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع في الاقضية الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط بقدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد اود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام ابتداء عليه والامتنان مع كونه خطأ بل لانه لا يمتنع في تخصيص سليمان عليه السلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حذوا وعما بل جهلا وحما وقد يقال انه لا دلالة في آياته بالحكم والعلم على ان اجتهاده في تلك الاحداث حكم وعلم فيجب اجاب به ولو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلمانا كان كرهما في هذا المقام فائدة اذ لا يشبهه على احد ان النبي عليه السلام قد وثق علماء وحكماء في الجملة (قوله وتنتصيف الاجر) أي تنتصيف أجر الخطى في الاحتماد بقوله عليه السلام ان اسباب ناله اجر وان اخطأ فله اجر

كافي حديث الرباه كذا في غيره دلالات بالفصل وان جبر ان لا امرض مذ كور عما يتوجه ويحتاج في دفعه الى الجواب ان مذ كور اذا كان المراد من قولهم والممنوع لا يكون حكما ثم بما مذ كور وأما اذا كان الحكم الماصل بانقرع بعد التعدية يلزم أن لا يكون حكما ثم عيبا لان الممنوع لا يكون

الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية بمعنى عمل كلهما احكاما واحدا وعلمنا لكن سليمان عليه السلام خص باصابة المطلوب وتنتصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أي عا انه مصيب من وجه دون وجه آخر عيسى واحترام من الاثم السرخسي قول أبي بكر الرازي ونفسر الاسلام قول عيسى بن بيان (قوله كحديث فاعلمه الخ) قيل عليه السلام في خبر العدل وهذا مستكبر يتم روايه بالكذب والغفلة والنسيان لانه في مقابلة عموم الكذب والامسا كان لقوله احفظت ام نسيب صدقت أم كذبت معنى وأجيب عنه بين الرد بسبب التهمة لا ينافي الرد بسبب معارضة الكذب كقوله فان عرضني الله

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكنكم في الآسارى من قبل كان أما القتل أو المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء
 وأيضاً لولا الكتاب السابق بآية الفداء وهو الرخصة لمسكن العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجباً على تقدير عدم
 سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كما واقعاً لا يثبت محققون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والخطأ في الاجتهاد
 لا يعاقب إلا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم

واحد يدل على انه مخطئ انتهى لا ابتداء فان الاجراء انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب
 المصيب كان صوابه أيضاً كذلك توزع الاثر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان أجر المخطئ انما هو
 على كده في الاجتهاد وامتنال الامر (قوله) وأما قوله عليه الصلاة والسلام القائلون ان المجهت المخطئ
 مخطئ ابتداء وانتهاه) تمسكوا بوجهين أحدهما إطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان أخطأ فلا
 حسنة ومن حكم المطلق ان يصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاه وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من
 الله سبق الآية أي لولا ما كتب في التورح ان لا يعذب أهل بدر وان يحمل لهم الغنائم وان لا يعذب
 قوماً الا بعد نأ كيد الجلة وتقديم النهي لمسكن عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو أحد
 الغدبة فلو كان صواباً من وجه لما استحقوا بآية العذاب العظيم لوجود امتثال لاسرى في الجلة ولما كان
 ضعف الوجه الاول بينما اذا الاستدلال بالاسلاق على الكمال مما لا يعنده في مسائل الاصول لم يتعرض
 بلواه وأجاب عن الثاني ان العزيمة في حكم الآسارى كان هو ان أو القتل وقد رخص للنبي عليه السلام
 في الفداء أيضاً والمعنى لولا سبق الحكم بآية الفداء والرخصة فيه لمسكن العذاب في ترك العزيمة
 فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لنحقق سبق الكتاب فلا
 يصدق وجوب العذاب سبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه رقيقه نظر لان لولا انتفاء الشيء لوجود
 غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب بآية الفداء حتى
 لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجباً لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه طامناً من كل وجه وعدم
 وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله) والمخطئ في الاجتهاد
 لا يعاقب) ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذوراً ومأجراً اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد قيل
 فلم يزل الحق لطفاً وليسه الا ان يكون اذ ليس الموصل الى الصواب بنافاً طامناً المجهت ذلك نصير منه وترك
 مسانعة في الاجتهاد وانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهادية كان
 ذلك فتأمل (قوله) فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب) التصفية بالنظر الى قوله عليه السلام ان اصاب
 فله اجران وان اخطأ فله اجر احد ظاهره واما بالنظر الى قوله عليه السلام لعمر بن العاص الحكم على انك
 ان اصبحت فله عشر حسنات وان اخطأت فله حسنة واحدة فباعتبار ان لو كان مصيباً ابتداء وانتهاه
 كان له الاجر بمقتضى الاصابتين مع قطع النظر عن كية المعالي فتأمل (قوله) وهذا ضعيف الخ) قال في
 فصول الدائم هذا القول عن ان الدليل اذ لم يكن دليلاً شرعياً فالأخذ به ان لا يؤدي الى العقاب كما قيل
 دل عليه آية بدر فلا أقل من أن لا يؤدي الى الثواب (قوله) مما لا يعنده في مسائل الاصول) لان هذا
 ظني ودلائل الاصول قطعية قال في فصول البدائع هذا ليس شيئاً من مذهب كوطر بق عوفي يتبع فيما
 مقدوده العمل وهو الاجتهاد بهنارة وسعي في ارضاء الله ان السكال الذي يقتضيه المطلق السكال في
 الحقيقة لا يتعدى المحل عن الدليل والمطلوب ومن سبب فانظر من الاحطاط ما ان المطلوب وان لم يفقه
 يختلف المانع وهو ثواب الحسنة وليس ترتيبها مجرداً من سببها (قوله) حتى لو لم يتحقق ذلك الخ) ويمكن تقريره

عنه قال لا ندع كتاب
 رين الخ وهو كالنصرح
 بان ردها لحديثها المعارضة
 الكتاب والسنة والانتفاع
 الباطن انما يكون فيما
 استقام سنده وانها مفاطمة
 انما هو في هذا الحديث
 لخاصته المعروف في الدين
 وقول عمر لا تدرى الخ
 لا يدل على كونها غير ثقة
 فانه عام في كل حديث يرويه
 الواحد وانما يعمل به
 احذ بالغالب الظن حيث
 لم يعارض لما هو فوقه
 وحديث فاطمة هذا لما
 خالف لما هو فوقه كان
 مسكراً فلم يعمل به وزات
 بم امتزاة الجاهيل والافهسي
 ثقة عدل حافظة فقيهة
 قد حفظت حديث الدجال
 بطوله وضبطته وروى
 عنها الناس وظهر منها من
 الفقهاء ما يشهد لها علماً
 وجلالة قدره في صحيح
 مسلم ان مروان ارسل
 اليها قبصة بن ابي ذؤيب
 يسألها عن الحديث
 فخرته به فقال مروان
 لم نسمع هذا الحديث لا
 من اسرافتنا حديثاً فصحة

التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان يبي ويديتم لقران قال الله تعالى لا تخزجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
 الا ان ياتن بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يتحدث بعد ذلك امراتك هذا من كانت له مراجعة وهي مريضة بعد ذلك فكيف
 تقولون لا فسقة لها ادم سكن حامله لعلام بحسبهم انتهى لذن في لا يفس غير ما طرقت فيه ما يدل على وجوب السكينة والنسفة
 فان عدله الآية في الهوائن بدليل المعطوف من قوله تعالى عقبيه ولا نصار وهن لتضيق واعلمين وان كن اولات اجل فانهن واعلمين

القسم الثاني من الكتاب في الحكيم وبقدر ما في الحكيم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونور الابدان في ثلاثة ابواب في الحكيم اعلم اني اخترت تقسيمها حاصرا على وفق مذهبننا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المنفرقة (وهو ضمان امان لا يكون ككاتبه على شئ آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك اوسببه او نحو ذلك) اعلم ان المراد

الشيء ركبا للشيء أو علة أو شرط فان هذا التعاقب حاصل في جميع الاحكام (أما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف) كولو جوب والحرمة واما لما فانها صفات لفعل المكلف (أو اثره الثاني كالمثل) فان المثل هو اثر لفعل المكلف (وما يتعلق به) ككلمة المنفعة ومثل المنفعة وثبوت الدين في الزمة

مبني على أن طريق التصواب يبر في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاسول والعقائد يعاقب بل بضلال أو بكفر لان الحق فيها واحد اجماعا واطلوب هو ليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجوار فيه الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من نصوب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ المربوب جوب تكبير المخالف كسنة خلق القرآن ومسئلة اثاره ومسئلة خلق الاعمال فمعناه اني الاثم وحقق الخروج عن عهد التكاليف لاحقية كل من القولين (قوله القسم الثاني من الكتاب) في وقع الفرغ من مباحث الالته وهذا شروع في مباحث الاحكام قد سبق تفسير الحكم ومباحثها = ثم فرتب الكلام على ثلاثة ابواب بمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطأ يتعلق به اولاً واربو - طه أنه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر أي ضابط للمتنفرق من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر معني كونه دائرا بين النبي والانبيا تقييداً لتكثير مفهوم واحد أي ما يحتمل من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هو متداخل كالقرص مثلاً بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النبي والانبيا كالنقسام التي ما يكون صفة لفعل المكلف وای ما يكون اثره وانما اني الذي يحصل الباب اجمالاً لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم ما حكمه يتعلق بشئ بشئ اولاً فان لم يكن فالحكم ماسفة لفعل المكلف وأثره فالكان اثره لملك فلا يثبت ههما معناه وان كان صفة فاعتبر فيه اعتباراً اولياً اما المقاصد اذ نيوية أو مقاصد الاخر وبه فالاول يتقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفساد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى باء وغير باء وتارة الى لازم وغير لازم واثاني ما أسى أو غير أسى والاسنى اما ان يكون الفعل اولي من الترتل أو الترتل اولي من الفعل أو لا يكون أحدهما اولي والاول ان كان مع منع الترتل بقطبي فرض أو نظير فواجب والا فان كان الفعل طريقه مسلوكة في الدين فسنة والافضل وتندب والثاني ان كان مع منع الفعل الحرام والافضل وهو الثالث مباح وغير الاسنى رخصه وهي اما حقيقة أو مجاز والحقيقة ما أن تكون اولي وحق بمعنى الرخصة اولاً ومجاز ما أن يكون أقرب الى الحقيقة أو لا يصير أو بعه اقسام وان كان ككاتبه على شئ بشئ فالتعلق ان كان داخل في اشئ ركن والا فان كان مؤثراً فيه فعلة والا فان كان مؤثراً فيه في الجملة فربب والا فان توسل اشئ عليه فشرطوا لافعلامة (قوله وهو) أي الحكيم هو الله تعالى فان قلت الحكيم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحكيم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا أنه لم يحكم الا بالصواب - فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو

أسل الجواب بوجه لا يرد عليه هذا وهو بالانسلم ان استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب على الاجتهاد الخطأ بل على ترك العزيمة كما مر فمعناه انني العذاب بترك العزيمة سبق الكتاب بل رخصه بمباحث الحكم (قوله يتناول القياس) لا يخفى ان لسؤال بالاحكام الاجتهادية مطلقاً فانصر

بيوتهم الآيه يتناول المبسوطة وقد كره حكم خاص متعلق ببعض ما تناوله لا يبطل عموم المصدر (قوله يحتمل عندنا حق على قراءة ابن مسعود الخ) قيل عليه القراءة الشاذة غير متوازنة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يبطل منه ان ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو مجرأى منه وبمعنى قلت قد جاش من هذا القائل في هذا المقام بما صاحبه من التعصب على الطمعية شكر الله عليهم ووقع في جهنم منها أنه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب

أن ما في مصنف ابن مسعود رضي الله عنه مشهور وقد نواز نقله عنه ومنه أزمعه أنه لا يرد الحديث إلا بعارضته للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فإنه يرد بخالفته لما هو فوقه وإن لم يكن قطعيًا ومنها أنه جعل عدمه قول الراوي أن ذلك كلام الله لأنه لم يسمع منه وليس كإذ سمع بل لأنه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا وبقيت الفروقات شرطه المعتبرة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فإن رواية القراءة لم تواتر لم ير الله تعالى أحد منهم ولا سمع منه قط وانما وقع في ذلك

لأن مذهب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من أصحابه لأنه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من أن يكون قرآنا أو غيره ورد بيان المعناه فظن أنه قرآن والحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب أن مذهب الشافعي مثل مذهبنافي هذا الباب وعليه جمهور أصحابه وصرح به البويطي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بالثبوت ثم رقت عائشة الخمس وأخبرت أنه مما نزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآنا يقرأ فأقل حالته أن يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم إيجابه التسابع في سوم الكفارة مع أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه

الخطي الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهر أو هو معدوم في ذلك فإن قلنا إذا فالشارع الصلاة واجبة فالله حكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والله حكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف فليس المراد بالهكوم عليه والمحكوم به طريقي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالهكوم عليه من وقع الخطاب له والمحكوم به ما يتعلق بالخطاب به كإيقال حكم الأمير على ربه بذلك وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالجوب ونحوه وفيما هو حكم تعيني كالسبيية ونحوها فإنه مخاطب المكلف بان فعله سبب لشيء أو شرط أو غير ذلك وأما فيما هو أثر ففعل المكلف كالك الرقبية أو المنفعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فتكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل إذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فإن قلت قد ذكر فيما سبق أن الحكم أمانة تكليفي كالوجوب والحرمه ونحوهما وأما وصفي كالسبيية والشرطية ونحوهما فالأراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي أيضا كذلك على ما صرح به ههنا وإن أراد ما وقع التكليف به فالإباحة ليست كذلك قلت أرا ما وقع التكليف به وعد الإباحة منه تغليبا لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة

للقياس أما بطريق التمثيل أو لأن المراد به الاجتهادى مطلقا ولو عن سبيل المحار (قوله فليس بحكم حقيقة) الأنس أن يقال لما حكم الله تعالى على المجتهدين بعمل على موجب ظنه أمكن أن يستدل ذلك الحكم بالله تعالى ثانياً بالمسائتي مثله وإن لم يكن حكمه تعالى قبل الاجتهاد (قوله ليس بظاهر) وتخصيص البيان بما هو بقرينة أنه لا يبحث ههنا عن الحكم الذي هو أثر فعل المكلف في نفسه بخلاف الظاهر واعتراض عليه بان كونه الملك أثر فعل المكلف في نفسه لا يتنافى كونه فعلا له فالملك أيضا فعل كالبيع والسيكاح غير أنه أثر فعل آخر يقال ابتاعه فلانك أو نكحها فقلت القمع بها فهو محكوم به والمالك محكوم عليه بالمساكية والدين أيضا فعل يضاف إلى الفاعل والمفعول فإن حكمه على الدائن ففعل يضاف إلى الفاعل وإن حكمه على المديون فضاف إلى المديون وأيا ما كان ففعل محكوم به على المكلف ورد بان المراد بفعل المكلف هو الفعل لا اختيارى الذي يتصف بالأحكام الخمسة والمالك ليس كذلك وقد يجاب عنه بان الفعل الذي هو مقدمة الملت اختيارى وهو كونه في كون المالك اختياريا منصفه باحد ذلك الأحكام (قوله وعد الإباحة منه تغليبا) قد يقال أيضا نسبة الحكم إلى التكليف لا يقتضى ثبوت التكليف فيه بل يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف وهذا السبب ليس بما ورد في مفهوم الحكم لوضعي حتى يحل بالمقابلة فإن عدم الاعتبار ليس اعتبار لعدم فالحكم التكليفي ما نسب إلى التكليف ثبوتنا أو سلبا فلا يدرج فيه الوضعي ولا يتخفى ما فيه من التكلف قال القاضي الشارح الشريفي ويمكن أن يقال المراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وروده على فهم الخطاب والمباح لانه ما يكون مأذون الفعل والترك والأذن لا يتعاقب الفعل من يفهم ويكون مكلفا الأرى انه لا يقال أذن الشارع لأصبي بفعل لا ما يبادر كقولنا للمكلف مثل ذلك فعند الإباحة منه تحقيقا لا تغليبا انتهى كلامه وقد يقال أيضا المباح وقع التكليف به بان يعتقد انه مباح حتى أن من حكم بغيره كفر ولو لم يجب مكلف

فصيام ثلاثة أيام متتابعات ولعل ذلك لما عارضه ما فاتته فائسفة زات فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه الدارقطني وقال سنده صحيح ويجوز أن لا يثبت له عنده كيف فانه اخضع على قطع عين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (قوله واستشهدوا الخ) لأن الامر بالاستنهاج محل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير الجمل بيان بطبيع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم أنسط عند الله وأقوم للشهاده وأدنى أن لا تزكوا أنفسكم على ان ادنى ما يثبتني به الرية هو رجس لان الرجل

(والاول امان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية باعتبار اوليا والآخرية) فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفرغ الذممة فالتعريف مفهومها اعتبارا اوليا وانما هو المقصود الدنيوي وهو تفرغ الذممة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى وليكن غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والواجب كون الفعل بحيث لو انى به بناب ولو تركه يعاقب فالتعريف في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه ٧٣ المقصود الدنيوي كتفرغ الذممة ونحوه (أما الاول) أى الذى يعتبر فيه المقاصد

الدنيوية (فالمقصود الدنيوي في العبادات تفرغ الذممة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فتكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى اركانه وشرائطه الاصل اليه لا أوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام آخرتها الاعتقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا يصح ثم النفاذ وهو ترتيب الاثر عليه كالمثل فيبيع الفضولى منعقد لا نافذ ثم للزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أى ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية (فاما ان يكون حكما أصليا) أى غير مبني على اعداء العباد (أولا يكون أما الاول) وهو الحكم الاصلى (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أى مع منع الترك (فان كان هذا)

في لا - صلاح فان قلت المراد الحكم اما الخطأ واما الاثر الثالثه على ما ذكر في صدر الكتاب وأيا ما كان ليس المثل ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطأ بل انما كان ثبوت المثل بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطأه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم امان لا يكون - كما تعلق شئ شئ أو يكون مشعر بان مراده الحكم اسنادا أمر أو آخر مصدر قولك حكمت هكذا لا الخطأ ولا اثر الخطأ فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسم الحكم بمعنى اسناد الشارع أمر أو إلى آخر فيجعله تعالى بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كأنه من أولاد كالاجماع والقباس في جعل الوجوب والمثل ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى نسامح ظاهر على أن التعريف ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ وانما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطاق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله ولاول) أى ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أى في مفهومه وتعتبر فيه المقاصد الدنيوية أو الحاصلة في الدنيا كتفرغ الذممة المعتبرة في مفهوم صحة عبادة أو الاخرى أى الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاخبار الاول لانه قد يعتبر في نحو لصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفرغ الذممة لكر لا أولا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي أو الاخرى وإنما انما الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة اذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة اخروية ثم لا يخفى أن التقسيم الى ما يعتبر فيه مصدر دنيوي أو اخروي اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائما وبين النبي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة التوافق تفرغ الذممة قلنا لزمنا بالشرع فحصل بادائها تفرغ الذممة وأما عبادة النبي في حكم المستثنى لما سيجى ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أى للاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كمثل الرقبة في البيع ومثل المتعة في النكاح ومثل المنفعة في لاجارة

بفعله على اعتقاده واجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاده حرام والمباح وان خبره امكنه مكلف باعتقاده اباحته لا يتخلو عن التكليفه وأنت خبير بان عدم تحقق مثل هذا التكليف في الاحكام الوضعية محل نظر فليست أملا قال المصنف (فان التعلق بالحكم الخ) به بحث لار التعلق بالحكم وان كان موجودا في جميع الاحكام في نفس الامر الا ان الحكم فيه ليس بتعلق شئ بان يكون التعلق بحكمه وما به حيث لا حاجة الى ما ذكره بالنظر الى وجود التعلق بالحكم فليتهم (قوله يشعر بان مراده) انما قال يشعر لاحتمال أن لا تكون الباطنة للحكم بل تكون للملابسة (قوله نسامح ظاهر) اذ ليس الوجوب وكذا المثل نفس الاسناد لكن لا يتخلو عنه وجعلها ما قيل ما جهد الاعتبار وقد يقال المراد بالحكم خطاب الله تعالى ومعنى ملائمة الرقبة خطاب الله تعالى بثبوت ملك الرقبة للمكلف بالشرع ونحوه وكذا الوجوب خطاب الله تعالى بثبوت ملك الرقبة للمكلف بالشرع ونحوه (قوله والمقصود ههنا الخ) فورد القسمه ما يطاق عليه لفظ الحكم لا الاسناد (قوله فلنازم بالشرع) لا يخفى ان هذا الجواب لا يتم في

والبينونة

وامر اتان اورد عليه صاحب الكشف منع الاجمال والحسد فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض

الامور الى الاجتهاد اولى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه بعنايه قرب من اتمامه الى بية على ما هو المذكور في تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال براديه القصر استعمالا لا كفى بشب ابن آدم وبشبه فيه خصلتان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المدون وقول بان (قوله بدعة وأول من الخ) قيل عليه ليس المراد منه اذ ذلك أمر الله بدعه معاوية في الدين بناء على خطئه

كالمبني في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قدر رده الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية
 له دم الحاجة اليه وانما المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد وعين صاحب الحق
 وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون شهادة الشاهد الواحد وعين المدعي وعن علي رضي الله
 عنه أنه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية قلنا الحديث وان كان في كتاب مسلم عن ابن
 عباس ان النبي عليه السلام قضى بشاهد وعين لكنه مما اتفق عليه قال الترمذي في علله الكبير سألت محمدا

عن هذا الحديث فقال ان
 عمر وبن دينار لم يسمعه
 من ابن عباس وقال في
 الكشف الكبير هذا
 الحديث طعن فيه يحيى بن
 معين وابراهيم النخعي
 والزهرى حتى قال الزهرى
 والنخعي اول من افرد
 الاقامة معاوية واول من
 قضى بشاهد وعين معاوية
 انتهى وقال الزهرى ايضا
 القودي القسام من
 امور الجاهلية واول من
 قضوه في الاسلام
 معاوية واخرج عبد
 الرزاق اخبرنا معمر عن
 الزهرى قال كان دية
 اليهودى والصرافى زمن
 النبي صلى الله عليه وسلم
 مثل دية المسلم وكذا في
 زمن ابي بكر وعمر وعثمان
 فلما كان زمن معاوية
 اعطى اهل القبيل النصف
 والى النصف في بيت المال
 ثم قضى عمر بن عبد
 العزيز واتم في النصف والنخعي
 ما كمال جعل معاوية ولم
 ازل اذا كرر عمر فاذكره

والمبنيون في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحلق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
 القضاء عليها فخرج ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقتضود بنوي ان وقع بحيث يوصل اليه
 فصحيح والافان كان عدم اتصاله اليه من جهة خال في اركانته وشرايطه في باطل والافساد فالمتصف
 بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطاق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها
 تبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والتفادو للزوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك
 راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به
 وبعضهم على انها 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 وتعلق البطلان
 او الفساد بذلك وبعضهم على انها احكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
 وبين شرايطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمقتضى
 الحكم بكون الشخص مصليا او غير موصول فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
 حاصلها ان الصحة حجب ما يكون مشروعا عليه ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا عليه ولا بوصفه

نفس النية اذ ليس في الزامه شئ ولا يخفى انها تنصف بالصحة والفساد فالاولى ان يفسر بموافقة امر
 الشارع (قوله وكذا معنى صحة القضاء) اي قضاء القاضى (قوله في اركانته وشرايطه) انما هو ان لفظ
 الواو بمعنى او اذ يجوز ان يكون الخلل في الباطل من جهة الاركان دون الشرايط وبالعكس اما الاول
 فكان الشكاح بلفظي المستقبل ثم تحقق الشروط واما العكس فكان الشكاح بلاشهود ومع تحقق الاركان
 (قوله والافساد) اي وان لم يكن عدم اتصاله من جهة خال في اركانته وشرايطه بل من جهة او ساقه
 اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان الخلل ان كان باعتبار امر مجاز فذكره وهو من الاحكام الخمسة وانما
 لم يتعرض له اعتقاد على شهرته في موضع بشرائه بقوله فيما سيأتي باللازمة ما ليس بمشروع (قوله وكذا
 الكلام في الانعقادات) فان المتصف بهذه الثلاثة فعل المكلف لا الحكم لكن يطاق الحكم على هذه
 الثلاثة بمعنى انها تبت بخطاب الشارع (قوله وكثير من المحققين الخ) قيل عليه كلاس به شعر باستحسان
 ما نسب اليهم وليس كذلك لان اباحة الانتفاع وحرمة اغماهي من احكام العفة والبطلان لان الاباحة
 معنى العفة والحرمة معنى البطلان بل الصحة موافقة امر الشارع والبطلان عدمه (قوله وهو تعلقه
 بالمحكوم عليه وبه) لم يذ كر الحاكم وكاه بناء على انه ليس في الاحكام التكليفية حكم يتعلق بشئ
 بالحاكم وان ثبت هذا التعلق في نفس الامر (قوله وذلك لان الشارع حكم الخ) فان قلت يلزم ان تكون
 الاحكام الخمسة ايضا من خطاب الوضع لان الشارع حكم بتعلق الوجوب مثلا بفعل المكلف ولم يقل به

(١٠ - تلويح ثالث)

ان الدية كانت تامة لاهل الذمة وروى ابو داود في مراسله بسند صحيح مثل
 ذلك عن ربيعة وزاد قوله قال معاوية قال كلفوا اصحابه فقدا يسيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما في الصحيحين والسنن الاربعة من
 الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادخرت اموال
 قوم ودماءهم لكن البينة الى المدعي واليمين على المدعي عليه وفي رواية على من انكر وفي رواية اليه عن ابن عمر بلفظ المدعي عليه
 اولى باليمين الا ان يقوم عليه بالبينة لادانته على حصر الجنس على ان القسمة تنافي الشرك وكذا روى النسائي في سننه عن عمر وبن
 شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد واحد وعين المدعي لم اقص على اثره عمل عمر رضي الله عنه

أى كون الفعل اوله من الترتك مع منع السماء (بديل مطبوع فالفعل فرض وظني واحب بلا منعه فان كان الفعل طر يقه مسلو كقنى
 الدين فسنه والافتعل ومنه رب وان كان على العكس) أى ان كان الترتك اولى من الفعل (مع منع الفعل لحرام وبلا منعه فمكروه وان
 انه اذا علمه فانابه وأراد الرد أن هو ذلك وختله وفى الثالث هل يكون رصا لمع الرد وقد أثبت طاهره الحيار بعيب التصريه واختلف
 أصحاب الشافعى فى أنه يكون الفور أو يعتد الى ثلاثة أيام للحديث ويرد ٧٥ اللبن اذا كان باقيا فى قول للشافعية وزاد

المالكية بخوز وارده
 برضا البائع ومنهم من
 جوز رد سائر الاقوات
 بدل التمرونى ووجه
 للشافعية بتقدير الرد بقدر
 اللبن قبله وكثرة اللفظ
 خال عن هذه القيود وقد
 عرفت انه خلاف النص
 فى قوله تعالى ومن اعتدى
 عليكم فاعتدو عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم (قوله
 لتقدم الكتاب) لكونه
 قطعا متواز النظم لاشبهه
 فى منته ولاسندة وفى
 دلالة على المراد للماسر

ولا يظهر فرق بين الصحيح والتامد (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى ان المنتصف بالحرمه والوجوب
 ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما الذى
 هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل اوله بالذات ويفهم
 منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف القرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية
 والوجوب والحرمه ونحوها ومعنى اولوية الفعل أو الترتك اولوية عند الشارع بالنص عليه أو على
 دليله وفى اطلاق الاولوية على ما هو لازم يمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تامح والمراد
 باستواء الفعل والترتك فى المباح استواءهما فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صرحا أو دلالة بتعريفه ان
 الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والحيوانات والجمادات ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك
 من أقسام ما به تعريفه المقاصد الاخرى وبليس فى هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون
 التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم فى الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب
 فان قلت قد يكون الوجوب والحرمه ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لاصفة كالباحه
 الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمه الوطء الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته أيضا اذا انتفاع ولو طء
 فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى أعنى
 الذى يبنى على اعدا والعباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كالحرمه الواجبة أو المندوبه أو المباحه

يجعل بوجه دون وجه وصوم يوم العياد انذر ليس فإدبل صحيح لانه سقط القضاء وان كان الاول
 الاقوات والقضاء ولكن قد يسمى فإدبا اعتبارا لعارض عن ضيافة الله تعالى وتحميقه ان سقوط
 القضاء يسمى فإدبا ما كان أو صلاة ليس بجملة فإدبا لانه لا ينعقد سببه فهو بالنسبة الى ذلك السبب
 ليس فإدبا وان كان بالنسبة الى صحيح السبب كذلك فمن حيث هو منقطع صحيح انتهى (قوله فلا
 يظهر فرق بين الصحيح والفاسد والنافذ) فيه بحث لان كونه موصلا الى المقصود غير ترتب الاثر
 فالعقد الفاضل صحيح لكونه موصلا الى المقصود والديوى وهو المالك الموقوف لكن لا ترتب عليه
 الاثر وهو اطلاق التصرف والانتفاع لانه بالملك الثابت وهو مراد المستنف بقوله كالمالك (قوله نوع
 تسامح) لان الاولوية انما تطلق عرفا على رجحان أحد الطرفين لا الى حد الوجوب باطلاقة على
 مطلق الرجحان تسامح (قوله والمراد بالاستواء الخ) هذا تحقيق معنى الاستواء عندهم بالاخراج تابع
 له لانه صير الى القيد لاخراج لافعال المذكورة لان الكلام فى فعل المكلف فيخرج بهذا التقييد
 (قوله فى الاولوية والاستواء اشارة الخ) الاشارة فى الاستواء الى ما ذكر باعتبار الترتيب أى لا يعاقب
 عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخرى (قوله كالحرمه الواجبة) الجواز ثبت على خلاف
 الدليل بعدد فرضه سواء وجب كالمالك المصطبر والقصر عندنا أو ندب كالاقطار عند الشافعى

مشايخنا والقاضى الامام أبى زيد وشمس الأئمة وغير الاسلام وغيرهم لما أهدت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالتصوص
 والخصوصيات لا يجوز تخصيصها بعارضتها فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ أبى منصور ومن تابعه من مشايخ
 سمرقند فالوجه ان لا يجوز عندهم أيضا لان الاحتمال فى خبر الواحد وفى الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها
 من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز من الظاهر ولاشبهة فى ثبوت متنها أى نظمها وعبارتها والشبهة
 فى خبر الواحد فى ثبوت مشته ومناه جميعا لانه ان كل من الظواهر فظاهر وان كل نص فى معناه فكذلك لان المعنى مودع فى اللفظ وتابع له فى
 الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المتمكنة فى اللفظ فى ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر منكر لفظه لا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر

اسنو بالفياح فالفرض لازم علما وفلاحتي يكفر جاحده والواجب لازم هملا لاعلماء فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار
 الا حاد الغير المؤلفه واما مؤلفا ولا يعاقب تاركهما أي تارك الفرض والواجب (الان بعفو الله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب
 والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) في الكتاب نقل بطريق الثوري وخبر الواحد لم ينقل كذلك (بوجوب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون
 الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ٧٦ تابا يقيما والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد تابا بغلبة الظن (وقد

يطلق الواجب عندنا على
 المعنى لاعم أيضا) أي
 الاعم من الفرض والواجب
 بالتفسير المذكور وهو
 ان يكون الفعل أولى
 من الترتامع منع الترتامع
 من أن يكون هذا المعنى
 بالمعنى القطعي أو الظني
 (فيصح ان يقال صلاة
 الفجر واجبة والسنة
 فوعان سنة الهدى وتر كها
 بوجوب اسائة وكرهية
 الجماعة والأذان
 والاقامة ونحوها سنة
 الزوائد وتر كها لا بوجوب
 ذلك كسنة النبي عليه
 السلام في لباسه وقيامه
 وقعوده

فلامعنى للتخصيص بالحكم الاصلى (قوله بالفرض لازم علما) أي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل به وجبه
 لثبوت دليل قطعي حتى لو أنكره قولا أو اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوت دليل
 ظني ومبني الاقتناع على اليقين لكن يلزم العمل بوجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن لجاحده
 لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤللا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظان من سيرة السلف والا فان كان
 مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعه وان لم يكن مؤللا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن
 اطاعة تارك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله يعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث
 الدالة على وعيد العصاة الا ان يعفو الله تعالى بفصله وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على
 العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفوا ولا غفران بدون التوبة وهي
 مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب) لان نزاع
 للشافعي في تفاوت مفهوم الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي محكم الكتاب وما
 ثبت بدليل ظني محكم خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤللا
 فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناه اللغوي الى معنى
 واحد هو ما يمدح فاعله وبذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلامعنى
 للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد بوجوب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة
 التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعاً انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
 الظن فلا يكون المظنون مقدر او لا المعلوم القطعي ساقطاً علينا على ان نخضع ان يقول لوسر ملاحظة

في قول أو ابيح كالاتي في السفر عند من لم يصل منهم (قوله ولا معنى للتخصيص) يمكن أن يقال
 الحكم الغير الاصلى فان انصف ببعض هذه الاحكام لا ينصف ببعضها كالحرمة والمقصود التقسيم
 الى الاقسام الخمسة فلذا خص وقيل بوجه التخصيص ان الحكم الاصلى لكونه مقصود الشارع أو الامر
 المنصف بهذه الاحكام أو لا يبدات وانصاف الحكم الغير الاصلى ما اغما وتناوب بالعرض وهذا القدر
 يكفي للتخصيص في الجملة (قوله لجاحده لا يكفر) بكون الكافر من أ كفره أي ادعاه كافر قال
 الكمييت عا ط ب به أهل البيت وكاشيعيا وطائفة فدا كفروا في التكيم وطائفة قالوا مسمى ومذنب
 وما كفرة بتشديد الفاء فقال في المغرب لم أجده الا في الاساس وعليه قول شار وهو من الحوارج عا ط ب
 واصل بن عطاء من المعتزلة عتق الزرافه مبالى ربنا لكم * بكفرون رجالا كفروا رجلا
 يعنى الحوارج اذا كفروا عا ط ب رضى الله عنه (قوله يفسق) وقيل لا يفسق الا المستخف أعنى الذي لا يرى
 العمل به واجبا والخلاف اعمايشا من نفسيرا عا ط ب من قال القاسق هو الخارج من طاعة الله تعالى
 بان كتاب كسيرة لا يفسق غير المستخف لان الكبيرة ما تب كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك
 ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بان كتاب معصية كبيرة أم لا يفسقه (قوله ولا معنى للاحتجاج
 بان التفاوت رد على المصنف وقوه اوبان القرص الخ رد على صاحب التحقيق وقرىحباب عنه بان بيان

والعام من الكتاب انه
 يكفر واذا كان كذلك
 لا يجوز ترجيح خبر الواحد
 على طاهر الكتاب ولا
 تخصيص عموم به لان
 فيه ترك العمل بالدليل
 الاقوى بما هو أضعف
 منه ود لا يجوز ان قيل
 الصحابة رضى الله عنهم
 خصوا قوله تعالى بوصيكم
 الله في اولادكم بقوله عليه
 السلام لا ميراث تقابل

المفهوم

وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك اولادكم بقوله ولو لم يكن في الآيات الا قوله لكان حكم الله قديرا لا يتبدل

وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك اولادكم بقوله ولو لم يكن في الآيات الا قوله لكان حكم الله قديرا لا يتبدل
 أهل ملتين شتى وقوله تعالى وأحل لكم ما وراءكم من الغنم ما شاء الله ولا جناح عليكم في الخيل والبغال والحمير ما
 لو احدثت من قبلنا هذه احاديث مشهورة يجوز ان يبادر بها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل
 يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جواز والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضى الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت

والسنة المطلقة نطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وغدا نأتم على غيرها أيضا فان السلف كانوا يقولون
 قيس رضي الله عنه ولم يخصوا به قوله تعالى استكونون على ما امرتكم الله والصواب انهم خصوا بما سمعوا من في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعي لم ينطبق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كافي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لارض ولا فرث وماز كنا
 صدقة نخص به عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضي الله عنه سمع ذلك

من النبي عليه السلام ثم
 حكم به وتابعه غيره (قوله
 ولا يفسخ ذلك) هذا
 استدلال عليه نفي الاسلام
 وغيره بما روى من قوله
 عليه الصلاة والسلام
 يكثر لكم الاحاديث من
 بعدى فاذا روى لكم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب
 الله فما وافق فاقبلوه وما
 خالف فردوه واعترض
 عليه باه خبر واحد وقد
 خص منه البعض اعنى
 المتواتر والمشهور فلا يكون
 قطعا فكيف يثبت به
 مسألة الاسول واجاب
 عنه السيد الشربف بأنه
 لاشان المراد الاحاديث
 التي لا يعلم ثبوتها فلا
 يشمل المشهور والمتواتر
 لانها معلوما الثبوت
 فكيف خصا من هذا
 الحديث وقال صاحب
 الكشف اهل الحديث
 طعنوا فيه وقالوا روى
 هذا الحديث يزيد بن ربيعة
 عن ابي الاشعث عن
 ثوبان وي زيد بن ربيعة
 مجهول لا يعرف له جماع
 من ابي الاشعث وانما

المفهوم اللغوي ولا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدر اعلىنا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل
 قطعي الا يرى الى قولهم افرض أى المقروض والمقدر في المسح هو الراجع وبأبنا الحق ان الوجوب في اللغة
 هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطر بفتحها هو الوجوب والواجب ثم استعمال الفرض
 فيما ثبت بدليل ظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم لو فرض فرض وتعديل الاركان
 فرض ونحو ذلك وبسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبه والركعة واجبه ونحو ذلك وانى هذا أشار
 بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا لفظ الواجب يقع على ما هو فرض علماء وعاملا
 كصلاة الفجر وعلى ظني هو قوة الفرض في العمل كما هو عند ابي حنيفة حتى يمنع ذكره بحجة الفجر
 كتمذ كراعيه وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتميز الفاتحة حتى لا تقصد الصلاة
 بتركها لكن يجب - جدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قل الراوى من السنة كذا يجعل عند
 الشافعي وكثير من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من
 المتأخرين وهو اختيار نفي الاسلام بطلقها على غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون

التفاوت وبيان معنيهما اللغوي تبيينه على ان الاصل في النقل رعاية المناسبة بين اللغوي والاصطلاحى
 فلا يحمل مهما أمكن فالصبر الى الاصل أولى وانت خبير بان الاحتجاج بحديث التفات على ما ذكره
 المصنف احتجاج مستقل وبيان المعنيين اللغويين للفرض والواجب ليس بمقدمة في هذا الاستدلال
 ولا يخفى ان الواجب المذكور لا يدفع ما أورد على احتجاج المصنف ولا تقرب له بالنسبة اليه
 وأما بالنسبة الى احتجاج صاحب التحقيق فله تقرب في الجملة الا ان ماله على تقدير غامه هو ان الاولى
 ان يصطاح على اطلاق الفرض على ما ثبت بظني والواجب ما ثبت بظني وبس هذا احتجاجا معتد به
 على الخصم نعم برد على الشافعي رحمه الله ان الرجوع عما ذهب اليه علماء نازحى الله عنهم من جعل
 لفرض بمعنى يناسب لغة والواجب بمعنى يناسب لغة والحكم على كل بما يناسبه من كفر جاحده وفسق
 تارك العمل غير متأول ولا مستخف ونحو ذلك والاصطلاح على انها عبارة عن معنى واحد خاليا من
 الفائدة (قوله فلا نسلم امتناع الخ) اجيب عنه بانهم لا يدعون الامتناع وان اشعر به ظاهر عبارتهم
 بل عدم وجوب التقدير في الواجب وعدم وجوب السقوط في الفرض فلا يرد النقص بالمسح وانت
 خبير بان قوله الا ترى سند منع امتناع التعذر بالدليل الظني وحاصل الاعتراض انه اذا لم يمتنع لم يكن
 اطلاق لفظ الفرض على الواجب اعنى ما ثبت بدليل ظني خاليا عن مناسبة المعنى اللغوي بل يتحقق
 التعذر في كل واجب في العبارة في مسامحة حيث فنصر على منع الامتناع ومقصود دعوى
 الثبوت أيضا بقريته السوفوعى هذا يدفع الجواب المذكور فتأمل قول المصنف (سنة الهدى) المراد
 بالهدى الدين واطافة السنة اليه باعتبارها مكملة له (قوله وتركها واجب بوجوب اسائه وكراهية)
 الاساءة دون الكراهية قال الحلواني الكراهية أخش من الاساءة وهذا أولى من قول الحضري في
 المعنى تركها اتصال الا ان يريد الاصرار على تركها والام يمكن فرق بين ترك السنة والواجب ثم لو ترك

بروى أبو الاشعث عن ابي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان مقطعا أيضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال
 حديث وضعته الزادفة وهو علم هذه الامة في علم الحديث تركه الزاوية على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول
 فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل
 البخارى ار ردها الحديث في كتابه وهو الظرد المتبع في هذا الفن وامام اهل الصنعة فكفى بإراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى

طعن غيره بعد ولا سلم مخالفا للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسمع منه أو بالنوازل ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذ اذرى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة الكتاب بوجه على ان المراد ٧٨ من الاية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم

قربنة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقبلة وهذا يخرج الطواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قربنة صارفة عن التخصص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول الغوى ولا خفا في ان المخرج عن القران ينصرف في شرع السنة النبي عليه السلام للعرف الطارى كاطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعوا احداهما فرض والاخر سنة أى واجب بالسنة (قوله والنفل ثواب واعله) أى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم انفسه لوبعضهم يعرفه واو دعيه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلامهم ما يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول ان المراد الترتيب لطفافه من الثاني بان الزيادة قبل محققها كانت نفلا واشتبهت فرضا بعد التحقيق لخطوطها تحت قوله تعالى فافر وامانيسر كانا فله بعد الشروع نصبر فرضا

عنه أى عن اخذها فانتموا وعن ابن عباس والحسن وماتم اكمنه هو الغلول وقد تايده هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير ابن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فاني لا أقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب انتهى كلامه واخذ صاحب التلويح منه ما يساعد حواه في الطعن على مذهب الحنفية وزك جوابه وزاد قوله ويراد البخارى اياه في صحيفه لا ينافي الانقطاع وكون أحدر وانه غير معروف بالرواية أقول هذا عجيب جدا من صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الاسول والفروع كيف صدر عنه مثل هذا القول السقيم أما اوله فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى ولا يمكن ان يورد فيه حديثا تنفق

قوم سنن طدى هو نيو وارون تركها أهل بلدة وأصر واقولوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استغناء بالدين وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند تركه الواجبات دون السنن (قوله سنة العمرين) ان ار يد بالعمرين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما كما في قولهم لعثمان رضي الله عنه نسأف سيرة العمرين فنيه تغليب وان ار يد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز كقيل اعنق العمران ومن بينهما من الخلفاء أمهات لا وادله تغليب (قوله ولا يخفى ان الكلام الخ) أجب عنه في فصول البدائع بان الاسل في الاطلاق حقيقة فلا يرد انها مقيدة والنزاع في المطلق وأما الاعتراض عليه بان السنة فيه بالمعنى المعنى فمدعى جوابه من قولنا لا نقول التمس الخ وفيه بحث لانهم قالوا الاصل انما يصح المدعى لانه كمرور ركن القياس في بحث تغليب النصوص (قوله صارفة عن التخصص) قال في فصول البدائع التعميم ليس قربنة صارفة اذ هو فرع الاختصاص انتهى لا يقال السنة في هذا الحديث بالمعنى المعنى ولما قال في القسم الثاني من سن سنة بيته والكلام في السنة الشرعية لانما قول التمس في حق تناول السنة الحسنة لسنة خير الرسول عليه السلام وتخصيصها بسنة الرسول عليه السلام شرعا لا له من دليل وما يثبت الاختصاص بالدليل لا وجه للقول بمخالفته (قوله والنفل) هو الاسل بمعنى الزيادة ومنه النفل للقيمة والنافذة لولد الولد لزيادة على مقصود الجهاد واشكاح (قوله أى يستحق الثواب) لانه ثواب السنة لانه خلاف المذهب ذل وجوب على الله تعالى (قوله ولا يذم تاركه) يستحق في مدان فعل مع انه فرض (قوله بان المراد من الترتيب المذموم) مؤخر مطلقا (قوله وعن الثاني بان الزيادة الخ) فيه بحث لان من لوازم الفرض ان يعاقب على تركه وبعد التحقيق لا يصبوا تركه الا ان كان المراد انه يفرض بتحقيق الترتيب ولو كان المفروض مما لا يتصور ولا يستحق التناول العقاب وبه بعد لا يخفى على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة يحمل

الطغاط وأهل الشأن على ضعفه وتكراره بل على رضعه وأما ثانيا فلا نعلم لوضوح عن ابن معين الطعن في الحديث بخبره وتضعيفه وان لم يترجح على تعديل البخارى بتصحيحه فهو لا يتضال عنه قطعا فانه العكس والطرد في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاد البخارى وشيخه ومقتداه وأما القول بان اراده في صحيفه اياه لا ينافي الخ فهو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث وانما أسنده البخارى ومسلم في كتابيهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فدفق على

وهو دون سنين الزوائد وهو الضمير يرجع الى النقل (الابلزوم بالشرع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيه لم يفعله بعد فله
 ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم) أي للنقل بالشرع (قوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما اداه ما لله تعالى فوجب صيانته ولا
 سبيل اليها) أي الى صيانته ما اداه (الابلزوم والباقي فانترجح بالمؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها اولاً او بوجوب صيانة
 ما صار لله تعالى تسمية وهو التذرية اصار فعلاً أولى) أي صيانة ما صار لله تعالى فعلاً أولى بالوجوب وقوله فعلاً
 ٧٩ لله تعالى فعلاً أولى بالوجوب وقوله فعلاً

نصب على التمييز وكذا
 قوله تسمية ويجوز ان
 ينصب تسمية وفعلاً على
 الحال تقديره حال كونه
 مسمى وحال كونه مفعولاً
 صحته بلا اشكال ولا
 زردو أما الذي حذف من
 مبتدا اسناده واحداً أو
 أكثر فما كان منه بلفظ
 فيه خبره وحكم به على من
 علقه عنه مثل قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 كذا وكذا أو قال ابن عباس
 كذا أو قال مجاهد كذا أو
 قال عفان كذا أو قال
 انفسى كذا أو روى
 أو هريرة كذا وما أشبه
 ذلك من العبارات من
 تعالى نفسه في تراجم كتاب
 أبوابه فقد حكموا بصحته
 وقيام الاحتجاج به وما
 سوى ذلك مثل روى عن
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أو في الباب عنه أو عن
 فلان كذا وما أشبهه من
 اللفاظ مما لا يدل على
 الحكم بصحته فمن
 ذكره ففيه خلاف فمنهم
 من صححه ومنهم من
 أبى ذلك لان مثل هذه

حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركه اذ كره أبو اليسر والنقل دون سنين الزوائد لانها صارت
 طريفة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النقل (قوله وهو) أي النقل لا يلزم بالشرع
 عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يعرض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النقل
 التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقاً للمعنى التفضيلية اذ النقل لا يتقلب فرضاً وانما
 لا يكون اسقاطاً واجب بل أداء للنقل ولهذا يباح الاطعام بعد ذر الضيافة واذا كان مخيراً فيما لم يأت
 فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحينئذ لم يلزم بطلان المؤدى ضمناً وتبعاً لا قصداً فلا يكون ابطالاً للخلوة
 عن قصد كمن سقى زرعاً ففسد زرع الغير بالستر فانه لا يجعل اتلافاً وجوابه منع التخيير في النقل بعد
 الشرع فانه عين النزع وعندنا النقل يلزم بالشرع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه
 لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا ونما
 هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النقل قلنا لا معنى لابطال ههنا الا فعل يحصل به البطلان
 كسقى زرعاً مملوكاً له فيه ما لا يغيره ولا يشك ان بطلان ما أتى به من النقل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ
 لا يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رعايته الارض لاني فعله الذي هو سقى أرضه
 الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقاً فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
 حرام ولا طريق الى صيانته المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
 بقامها يتحقق اتصافاً والثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
 المتقدمة وكونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الالوانة قول هودور معية بمنزلة المنضايين كاللوة
 والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدمة فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على
 صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يعقد عبادة لكونه فعلاً قصد به
 التقرب الى الله تعالى لكن تمام هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني
 عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء
 صحة المؤدى وكونه عبادة لا يسيروا به عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو سيرورة الاجزاء الباقية
 عبادة فسلادور فان قيل بعد الشرع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً عن وصف الصحة
 والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالقيام والاحتياط ونحو ذلك فان
 قيل فمن مات في أثناء العبادة ينبغي ان لا يثبت لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبارة قلنا الموت منهي

كلام (قوله كشور في الخ) وكتطع حبل مملوك له لم يؤبه بتدبير غيره (قوله بخلاف فساد زرع الغير)
 جواب اشكال ورد على الجواب المذكور وهو ان الامر لو كان كذا كرت ينبغي ان يضمن ما فسد من
 الزرع (قوله صار عبادة لله تعالى الخ) ليس المراد انه صار عبادة بالفعل حتى يرد عليه ان الموحود
 لا يصير عبادة الا بانضمام الباقي اليه كما دل عليه قوله اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
 بل المراد كان له عرضية ان يصير عبادة بانضمام الباقي (قوله لا على وصف كونه عبادة) قال الفاضل

العبارات بسـتعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك فأراد له في أثناء الصحيح شعر بصحة أصله شعار ابونس بهوركن اليه
 خصوصاً مع تصريحه ما أدخلت في كتاب الجامع الا ما صح قال ابن الصلاح وما يتقاعده من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في كتاب
 الجعاري في مواضع من تراجم الأبواب دون مقاصد الكتاب ووضوعه الذي يشعر به اسمه الذي ما به وهو الجامع المستند الصحيح
 من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح غالباً إنما هو باعتبار فوات الاتصال الذي غابته

(والحرام بما يقب على فعله وهو ما حرم لعينه أي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشراب الخمر وأكل الميتة ونحوهما وما حرم لغيره كما على مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الأول أي في الحرام لعينه (قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك) أي في الحرام لعينه (أصلاً والفعل تبعاً فينسب الحرمة إلى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لأنه الحرام لغيره ففي الحرام لغيره إذا قيل هذا الخبر حرام يكون

بمجازاً باطلاق اسم المحل على الحال أي أكله حرام وإذا قيل الميتة حرام فعناه أنها منشأ الحرمة لأنها ذكر المحل وقصده الحال فالجائز في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام إذا أريد به منشأ الحرمة (والمكروه ونوعان مكروه كراهة تنزيه

الارسال وهو وان كان قد حاق بالصحة عند أكثر المحدثين لكن الجمهور انه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ أي نصر الواوئي السجزي أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم ان رجالاً لو حلفوا بالطلاق ان جميع ما في كتاب البخاري مما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صرح عنه وأنه قال لا شئ فيه أنه لا يحنث والمرأة بما لها في جبالته وأبي عبد الله الجدي في كتابه الجمع بين الصحيحين لم نجد من الأئمة الماضين من أفصح لنا في جميع ما جعه بالصحة الأهدن الإمامين ناظر إلى ذلك ويحتمل أن يكون مرادهما

لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فإن قيل هب ان صيانة المؤدى يقتصر لزوم الباقي لكن كون الباقي نقلاً عن غيره يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضوا فالجواب ان الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانة المؤدى أولى من ابطالها احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان وأيضاً المؤدى قائم كما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجم على ما هو من عدم حقيقة وحكاؤه غير المؤدى الثالث ان المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو ابقاء الفعل أصيانته أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسميته فلان يجب أهمل الأمرين وهو ابقاء الفعل أصيانته أقوى الشئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى (قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرمة أي الاعيان كحرمة الميتة والخمر والأهوات ونحو ذلك وكثير من المحققين على أنه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال أو هو منبني على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المذوف لان المحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللعوم أكلها ومن الاثمة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى انه حقيقة لوجهين أحدهما ان معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فبني حرمة الفعل كونه ممنوعاً يعني ان المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبادة تصرفاً فيها كحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن شئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلاً وهو أو كدورتاها ان معنى حرمة العين خروجها عن ان يكون محلاً للفعل شرعاً كما ان معنى حرمة الفعل خروجها عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار متفق فيهما فلا يكون مجازاً وخروج العين عن ان يكون محلاً للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدورتاها بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصله في الفعل فيه وان كان تبعاً أقوى من نفيه اذا كان مقصوداً ولا ح على هذا الكلام أثر الضم بناء على ان الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي الى كون الفعل ممنوعاً عنه شرعاً أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستتسنة جيداً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز لغير سلك المصنف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو ان الفعل الحرام نوعان الاول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حرماً لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوعاً لكن المحل قابل للدخول في الجملة بان يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففي الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً ونحوه جازعاً عن الاعتبار فنسب الحرمة وإضافتها الى المحل لدلالة الشريفة الاولى أي يذكر كلفظ ابقاء أي وافق الكلام السابق وهو قوله والموقوف على صحة المؤدى هو

مقاصد الكتاب ومنون الابواب دور التراجم (دوة كحديث يبيع الرطب) مذهب أبي يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد انه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس استدلالاً بالجماع وي مالان في موطنه عن عبد الله بن يزيد مولى الاسود بن سفيان عن زيد بن عياش عن عدي بن أبي وقاص انه سئل عن بيع البيضا بالسلت فقال بعد أي ما أفضل قبس البيضا فيها عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء القرب بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن يفتن الرطب إذا

وهو الحال اقرب ومكروه كراهة محرم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل هذا) الاشارة ترجع الى المكروه كراهة محرم (حرام

جف قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه أصحاب السنن الاربع وقال الترمذي حديث حسن صحيح وفرد أبو حنيفة رحمه الله في القول بالجواز ولما دخل بغداد سئل عما هو اول مسئلة سئل عنها أبو حنيفة رحمه الله بيغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلون يكون لربط القرحنا واحدا أو حسنه فان كان احنا واحدا كانا

التمر بالتمر مثلا يعقل وان كانا جنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوطان فيبيعوا كيف شئتم فأورد عليه حديث سعد قال هذا الحديث دار على زيد أبي عياش ولا أعرفه وفي لفظ من لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال أبو حنيفة لا يعرف الحديث وهو قويا زيد أبو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي هذا الدليل الذي ذكره أبو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولياب النظر لولا الحديث اذ كور الا ان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الأصول سقط في نفسه وقال القاضي أبو زيد الدؤوبي في الامرار وشمس الأئمة السرخسي في المبسوط ما ذكره أبو حنيفة

على أنه غير صالح لفعول شرع حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل المحال فيه بان يراد بالميتة أكلها ما في ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فإنه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرم فعناه أو الميتة منشا الحرمة أكلها اذا قلنا بجزا الغير حرام فعناه أو أكله حرام اما مجاز أو على حذف المضاف كقوله تعالى واستحل القرية فيحمل تارة على حذف المضاف أي أهر القرية وتارة على أن القرية مجاز عن الاهل اطلاقا فاجعل على الحال وهما مستقاران وذ كر في الامرار أن المحل والحرمة صفتا محل لاصفا محل الفعل لكن متى ثبت المحل أو الحرمة بمعنى في العين أضيف اليها لانهما سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريقه يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانهما حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغيران الحرمة هناك لا حرمت المالك (قوله وهو الى المحل اقرب) بمعنى أنه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالترك كما في حرام الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالترك وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة الضمير ان الحرام اقرب بل هو حرام ثبت حرمة دليل فاعلم ما لم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسمي حراما الا يسمي مكروها كراهة الضمير كأن سلم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل

صيرورة الاجزاء الباقية زيادة ذلك أن نحوه على حذف المضاف المذكور اقله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب قد سبق منا الاعتراض عليه في اول الكتاب بان المصنف بل الشارح أيضا جعل ترك الحرام والمكروه كراهة الضمير مما لا يثبت عليه وجعل ترك المكروه كراهة التنزيه مما يثبت عليه دون تركه مما لا يعقل (قوله دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة) اعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل بجميع الناس فان الشكر على النعمة نعمة أيضا يستحق الشكر وهو جبروا والطاقة البشرية لان الشكر فلولوا الشفاعة لاستحقاق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر نهي واجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جاتها الاقدار على الشكر لان في الطاقة البشرية كما اعترف به المعترض هي ان الشفاعة تدفع العقوبة بالنار لاستحقاقها فلا رجة لما ذكره وأما الاعتراض بان مرتكب الحرام بل الكبيرة لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحق مرتكب المكروه فقد دمر منافع تحقيق نعيم الفقه سوابه ولا يحتاج الى أن يقال معنى الحديث الشريف من ترك سنتي لبغض له في مرض له في قلبه لم ينل شفاعتي لانه حينئذ كافر والكافر لا ينال شفاعته عليه السلام (قوله قوله عليه السلام) قيل عليه الكلا في الذي ارتكب مكروها في تارك السنة فلا يجوز الا سند الدليل بالحديث وأجيب بان الكلام في الذي ارتكب ما دون الحرام أعني المكروه كراهة محرم وتارك السنة داخل فيه نعم مرد أن يقال المفهوم من الحديث الشريف ان الذي ارتكب

(١١ - تلويح ثالث)

رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لحواز قسم ثالث كقبي الحنطة المقلبة لحواز أن يكون الربط قسما ثالثا لا يكون غراما طاقا لغرات وصف البوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا بقاء أجزاءه عند سيرورته قرا كالحنطة اغنية ليست غير الحنطة على لا يلائق لغوات وصف كونها امنينة عنها بالقرن وايدت غيرها أيضا لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق وأجيب بان منهم الحصر غير موجه فان التردد دائر بين النبي والابنات اذا الحاصل انه امن

لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما أصليا اي يكون مبنيا على اعداد العباد (فيسمى
 رخصة وما وقع من القسم الاول) اي الذي هو حكم أصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة (يسمى عزيمته وهي ما فرض) الضمير يرجع
 الى العزيمة (او واجب او سنة او نفل لا غير) والرخصة أربعة أنواع فوعان من الحقيقة احد هما حق يكونه رخصة من الآخر ونوعان من
 المجاز احد هما تم في المجازة من الآخر) ٨٢ اي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم احد هما حق يكونه رخصة

قطعي يسمى فرضا والاسمي واجبا (قوله وأما الثاني) من قسمي ما به تعريفه أولا المقاصد الاخر وية
 فيسمى رخصة ويقالها العزيمة في مخرجها كذا الكفر على اللسان عزيمته لانه حكم أصلي واما حتمها
 للمكروه رخصة لانه غير أصلي بل مبنى على اعداد العباد فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة والندب
 والوجوب وهي من أقسام الحكم الاصل فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا مجال لتعابر الاعتبار لان
 الرخصة ليست حكما أصليا بشئ من الاعتبارات أوجب بان تخصيص الوجوب والحرمه ونحوهما بما
 يكون حكما أصليا فما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما انفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو
 يخاف اطلاق القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الخاص وأما كون الرخصة مبنيا على ما يتعلق به مقصود
 آخرى بمعنى انه يعتبر بذل في مفهومه اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في
 أصول الشافعية أن الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
 وحاصله دليل الحرمة اداني معه ولا يه وكان الخلف عنه لما منع طارئ في حق المكلف لولا ثبت الحرمة
 في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء أو نسخا لتحريم أو تخصيصا من نص محرم وذلك كتحريم الا سلام
 ان العزيمة اسم لما هو أصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة مبنيا على اعداد العباد وهو
 ما يستباح مع قيام المحرم وذلك كإباحة السفر في الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
 وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب في الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر
 الاصل الى تخفيفه بغير ترتيبه في رخصة على استحباب الاعذار وقيل العزيمة ملازم للعباد بما يجب الله تعالى
 والرخصة ما وسع للمكلف فعله بمذموم مع قيام المحرم (قوله وهو ما فرض) حصر العزيمة في الفرض
 والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تدون العزيمة حراما كصوم المريض
 اذا خاف الهلاك فان تركه واجب في هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا لحرمانها لا مكروها
 أما الاول فلانها لو كانت مباحا كانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون احد هما حكما أصليا والآخر
 مبنيا على اعداد العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصل لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف

من الآخر ونوعان يطلق
 عليهما الرخصة مجازا
 لكن احدهما تم في المجازة
 اي بعد من حقيقة
 الرخصة من الآخر

جنس واحد أولا والنقص
 بالخطئة المقليبة غير
 وارد فان الخطئة المقليبة
 ليست في معنى الرطب
 من كل وجه لان الرطوبة
 في الرطب مقصودة وفي
 الخطئة عيب وان تفاوت
 فيه باصل الخطئة وفيها
 يصنع العباد والاول معتبر
 في الثاني دور الاول ولزائد
 في الوجه الاول فيمنه لاني
 الثاني ثم لو سلم صحة الحديث
 فالمراد منه النهي عنه
 نسبه فقد أنكر أبو داود
 في سننه عن يحيى بن أبي
 كثير عن عبد الله بن
 يزيد ان أبا عبيد الله أخبره
 انه سمع سعد بن أبي وقاص
 يقول سمعت نبي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 عن بيع الرطب بالقرنية
 وبهذا اللفظ رواه
 الطائفة وسكت عنه
 ورواه العاصمي في شرح
 الآثار والدارقطني

المكروه يحرم الله تعالى على انه لا يستحق العقوبة بالسر فلا بد من بيان انه ليس عليه (قوله
 فيسمى رخصة) ومقابلتها العزيمة الرخصة في اللغة عبارة عن ليس والسهولة يقال رخص السفر اذا
 تيسرت الاصابة لكثرة وجود الاشكال وقلة الرغبة فيها يسمى الحكم المتي على اعداد العباد لما فيه
 من اليسر والسهولة وأما العزيمة فهي من العزم وهو في اللغة القصد المتأكد قال الله تعالى ولم نجد
 له عزما أي قصدا متأكدا كذا في العصبان ويخرج الحكم الاصل من الالاف من حيث كونه أصلا مشروعا
 نهاية الوكادة والقوة حقا لله تعالى على عباده الحكم انه الهاوئ من عبده وله الامر بفعله ما يشاء ويحكم ما يريد
 وعلينا الاستسلام بالانقياد (قوله والحق انه مما انفرد به المصنف قد سبق الاعتذار عنه قوله وذلك
 أبو اليسر الخ) لا يخفى ان تعريفه ليس بمانع اذ قد ترك المؤاخذة على الفعل مثلا مع قيام المحرم وحرمة
 الفعل في العزيمة انفصاله سبحانه (قوله لو كانت مباحا) لم يقل مباحة لان المباح جعل من أعداد

المقابل
 وزيادة الثقة يجب قبولها على المذهب المختار عند المحدثين
 وان كان الاكثر لم يروها الا في زيادة تفرد بها بعض الحضار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها ولعل الفائدة في قوله ان ينقص
 الرطب اذا جف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف من ذنوبه للقيام باعتبار القصد ان عند الخلفاء ثم اعلم ان الخلفاء في روا
 على أبي حنيفة رحمه الله طعن في أبي عبيد الله قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام أبو حنيفة زيد أبو عبيد الله في قوله كان ولم يعرفه

(أما الأول) أي الذي هو رخصة حفيفة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والحرمه كإجرا كلمة الكفر
مكرها) أي بالقتل أو التقطع (فإن حرمة الكفرة نعمة أبد الأبد المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائم فيكون حرمة

قد عرفه أئمة النقل فانه زيد بن عياش بن عياش الزبيدي في رواية يقال المحرم ويقال مومي بن زهره المدني ليس بهما من روى عنه مالك في
الموطأ وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذري كيف يكون مجهولا وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن

زيد مولى الاسود بن سفيان
وعمران بن أبي أنس
وهما ممن احتج بهما مسلم
في صحيحه وقد عرفه أئمة
هذا الشأن وقد أخرج
حديثه مالك في الموطأ مع
شدة تحريه في الرجال
وأنا أقول والله توفيق
قد وافق أباحه في رجه
الله الحافظ ابن حزم وغيره
وقال ابن العربي أما حديث
البيضاء بالسنة فإن كثيرا
من العلماء اجتنبه لان
زيد أبا عياش عندهم
مجهول هذا كلامه
وقال ابن الأنباري أبو عياش
زيد بن عياش المحزومي
ويقال الزرقى المسديني
وقال أيضا عم أبي عياش
زيد بن صامت الزرقى
الانصاري وقد جاء في سنن
أبي داود في ادعيه الصباح
والساء عن أبي عياش
ولم ينسبه بالزرقى ثم فارق
استاد الحديث عن سهيل
ابن أبي صالح عن ابن أبي
عياش وقال في أخرى عن
ابن عياش فجعل الحديث
لاختلاف روايته ثلاثة
أسماء أدها أبو عياش

المقابل في أصله وجوبا أو نديا وهو لا يصلح إلا ابتداء على اعتذار العباد إذا المناسبات له وهو الترفية والتوسعة
لا التصديق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم لأصل الذي هو الحرام والكراهة عزيمته لأنها انما تكون
في مقابلة الرخصة فالصالح ان الطارق الذي تعلق به العزيمة لا بد وان يكون راجعا على الطرف الآخر
الذي تعاقب به الرخصة لا مساو به ليكون مباحا ولا محرما ولا يكون حراما ومكروها والراجح اما فرض
أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر اما أولا فلان لا بد ان العزيمة لو
كانت اباحة فكانت الرخصة أيضا كذلك بل لو أجاز يكون وجوبا إذا العذر قد يناسبه الإيجاب كما سئل ماله
عند خوف نكاح نفسه واما ثانيا فلان لا بد ان العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة فكانت الرخصة أيضا
وجوبا أو نديا بل لو أجاز يكون اباحة كافي اجراء كلمة الكفر على اللسان فإنه حرام ويباح عند الإكراه
وكثير من الرخص هذه المثابة ولو سلم فلان لا بد ان الوجوب أو الندي لا يناسب إلا ابتداء على الاعتذار
كوجوب أكمل الميتة عند الاضطراب أو نديا فطر المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع
ذلك بل جمع إلى الوجوب كوجوب ترك إجرا كلمة الكفر ووجوب ترك أكمل الميتة ونحو ذلك فان افترض
قد يكون هو النفل كالصوم وقد يكون هو الترتك ترك إجرا كلمة الكفر وأكمل الميتة لا يقال هذا
تأويل لانه رذاليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الترتك في حكم إجرا كلمة الكفر وأكمل الميتة ولا شأن
أه الحرمه لا لو جوب واستلزامه لو جوب لترك لا يبق كونه الحرمه والا لا ترفع الحرمه من بين الاحكام
والحق أن العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما دل صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام إلى الفرض والواجب
والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم الحكم الأصلي في الشرع على الاقسام
التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل وهوها (قوله أما الأول فما استبيح مع قيام المحرم
والحرمه) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة
في الحرمه لانها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجوزها فعمل أعم من أن يكون

الاجماع جاعده (قوله ما أولا) أجيب عنه بان أكمل ماله عند حوى نكاح نفسه عزيمته لا رخصة ورد به
مبني على اعتذار العزيمة لا تكون كذلك على انه كلام (قوله وغيرها) به نأمل (قوله فما استبيح مع
قيام المحرم والحرمه) نقائل أن يقول اذا كان المحرم فالتحريم له أيضا فانما فاعلم بالبدليل المرخص
عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز والطواب منع عدم الجواز بل هو لا شبهة بالرخصة لما في
العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح من اليسر والسهولة (قوله كلامه في هذا التقسيم الخ) قيل هذا ليس
بموجه لان كلامه ههنا لا يدل الا على ان أحد الاقسام الاربعه من الرخصة هذا هو الذي استبيح مع
قيام المحرم واللازم منه ان يكون مقابل هذا التقسيم من العزيمة الحرام لا الاحصار وأنت خبير بان
مراد الشارح انهم انحصار الرخصة الحقيقية في الاباحة لا انحصار مطلق الرخصة ومنها الاشارة ذكر
لفظ استبيح في قسمي الرخصة الحقيقية معا (قوله لانهما قابلها) فيسه نأمل حيث لا يلزم من انحصار
حقيقة الرخصة في الاباحة وان أريد بها ما يكون بطريق التساوي انحصار العزيمة في الحرمه اذ لا ينحصر

والثاني ابن أبي عياش واثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا محالة ان التلاوة فيه على هذا الوجه بوجوب جهالة له وصفاته وأبو حنيفة رحمه
الله لا يدعي جهالة عينه وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى الجهول العين والذات بانتهاء الخبرة عما فيه من المشخصات والمعينات
بجيت لا يعرف شخصه بصفاته وأحواله ومشخصاته وهذا الجهول لا يقبل روايته ولا خبره أصلا قال الخطيب البغدادي وأقل ما يرفع
به الجهالة أن يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العبد القبر وابتهاجته والثانية مجهول

العداظة هراو باطنار ووايته غير مقبولة عند الجماهير ون شذقيه بعضهم والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وور بما قبل روايته من لم يقبل رواية القسم الثاني فلن ارتفعت الجاهلية عن زيد أي عياش برواية عدلين منه لكن لا يثبت بهذا القدر عدالته

بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة أو التصريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفهم على أدنى جانب الترتيب فيشمل النقص والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض ولو واجب في قوله وهو فرض وواجب وسنة ونفل كان أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ويشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم توجهه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا يثبت في ما سبق من أنها قد تكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبه فإن فرضت حالة لم يبق ثلث الصلاة معها مندوبه بحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكمها يبا على اعداء العباد ويمكن أن يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق الزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فإن قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الصدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد أوجب بان معنى الاستباحة في القسم الأول ان يعامل معاملة الاباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعني عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلة الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيصومه بخلاف أدلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا تقوم الحرمة بقيامها وتقوم بدوامها (قوله لكن مقابل الاباحة في الحرمة فيجوز ان تكور العزيمة وجوب الفعل فينقلب بالرخصة اباحة بمعنى تساري الفعل والترك ويمكر أن يقال الرخصة في مثله ليست في نفس الفعل حقيقته لانه عزيمة بل يرجع الى الترك والعزيمة فيه الحرمة اما لازما أو باجها فصاح ما ذكره فليست أملا (قوله يشمل الحرام) فيه نظريات صرح فيما سبق بمخرج الحرام عند المصنف (قوله ولا يكون بين الكلامين منافاة) أحد الكلامين من حصر الرخصة الحقيقية في النوعين المذكورين كل منهما احرام وانما حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل (قوله في الفرض والواجب والحرام) اذ ليس في السنة والنفل محرم لاني جانب الفعل ولا في جانب الترك (قوله أو الرجحان) والمنع بطريق الرجحان محقق في السنة والنفل فيه بحث لان تفسير الحرمة بما يتناول سورتك السنة حالة الخوف لا يستقيم ههنا لان حكم هذا القسم هو أولوية الاخذ بالعزيمة وبدل النفس حسيه لا يتناولها والحق ان المراد بالحرمة حرمة ترك العزيمة وذلك بالوجوب وهدا يظهر ان المراد بالاستباحة مطلق الاذن لا تساوي الطرفين والايابي حكم هذين وهو أولوية الاخذ بالعزيمة (قوله أوجب بان معنى الاستباحة الخ) قال في فصول البدائع الاولى أن يقال المراد قيام الحرمة بمعنى وعدم المؤاخذة لهاها بصورة تيسراتهم وتخفيفه انه للمنهى عنه الذي هو الحرام المعاقب على فعله والمثاب على تركه صورة هو فله المعاقب عليه ومعنى حوزك المثاب عنه لان معنى الشيء هو المقصود منه ولا ريب ان المقصود من الحرام تركه اذا تحقق هذا فقوله لما كان اثبات بالرخص في هذا التسم جوار الاقدام على فعله أي انه لا يعاقب على فعله ذهب صورة الحرام والمباقي الذواب على تركه لم يذهب معنى الحرام وهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبة بصورة وبهذا يتحقق

ما فيه منه كتاب الموطأ على العموم فانما أطلقه على المسألة والافضيه الحسن والضعيف وغير ذلك وور بما يتوهم ان قول أبي حنيفة فرجه الله هذا الحديث دار الخ لا يلزم معرفته بالحديث قلت هذا القول من أبي حنيفة وجه الله على البدنية مع تضمنه أمور الاطلاع عليها الا تبهر البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها أهل الشأن وأئمة الفن بان القول قول العارف فان الداهل من الطرق يقطنان وشتان بين المؤمن والطعن والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بجديين صحابين هذا قوله زوت قوله جيد ما ورد فيها سواء صحب أي ان الشارع أسقط التفاوت في البلوذة والرداء واعتبر بين التمسك والتسببه حيث شرط

اليد باليد فصار هذا أصلا بان كل تفاوت يثبت على صنع عبادة كاستنراط الاجل مقسده معدوم وليس من صنع العبد كما جوده واردة كارتطبات القمرا لا يكون مقسدا فلا يرد ما قيل يجوز أن يكون المعبر باختلاف بعض الاوصاف لتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الابن بالقمرا بعد امتنالا لطلب الرطب كالزبيب والذهب وقد عرفت ان الرطب في القمرا لا يخرج من طريق التمسك وقد ورد فيهما الحديثان الصبيان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف أيضا ظاهر الرواية (قوله حقه

حقه) أي حق العبد بقوت صوره ومعنى وحق لله تعالى لا يقوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجهرى على لسانه وان أخذ بالعزيمة
وبذل نفسه حبة في دينه وأولى وكذا الأمر بالمعروف وأكل من الغبير والأفطار وصومه من العبادات) أي إذا أكره على أكل مال
الغبير أو على الإفطار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها في هذا الصورة أن يعمل بالرخصة حقيقته لكن ان أخذ بالعزيمة
وبذل نفسه فأولى (والثاني) أي الذي هو رخصة حقيقته لكن الأول أحق ٨٥ منه بكونه رخصة (ما استنبج مع قيام

المحرم دون الحرمه كالأفطار
المأفوق) فان المحرم الإفطار
وهو شهود الشهر قائم
لكن حرمه الإفطار غير
فائمه (رخص بناء على سبب
ترخي حكمه) فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب
السوم وقد تراخي لقوله
تعالى فعسده من أيام آخر
(والعزيمة أولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة
فوق بسر لموافقة المسلمين)
هذا دليل آخر على ان
العزيمة أولى وتقريره ان
العمل بالرخصة وترك
العزيمة انما شرع لليسر
واليسر حاصل في العزيمة
أيضا فالأخذ بالعزيمة
موصول الى ثواب يختص
بالعزيمة ومتضمن ليسر
يختص بالرخصة فالأخذ بها
أولى (الان يضعفه فليس
له بذل نفسه لانه يسير
قائل نفسه

حقه) أي حق العبد بقوت صوره بضراب البنية وهي يزهرق الروح أي خروجه من البدن (قوله حبة) أي طلب الثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كل الأخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صوره ومعنى بقوت حق نفسه صوره ومعنى والماروي ان مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لا أحد منهما يقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنت أيضا غلام وقال لا حرمة تقول في محمد فقال رسول الله قال فما تقول في قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله فبلغ لثرت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الأول فقد أخذ رخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيأه (قوله وكذا الأمر بالمعروف) نبيه هذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن ترحم الحرمه الى الفعل كالحرام كالمعروف أو الترتك كافي الأمر بالمعروف فانه فرض باللائل الدالة عليه فكيف تركه حراما ويستباح له الترتك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يقوت صوره لا معنى لبقائه اعتقادا فرضية وفي أكل مال الغبير المحرم وهو هنا الغيرة ثم والماله مسه باقية لكن حق الغبير لا يقوت الا صوره لا نجباره بالضممان فيستباح عند الاكرام وفي التمثيل به إشارة الى أن التصريح الدالة على أولوية الأخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما ذلك من اظهار تنصلي في الدين ببذل نفسه في الاحتساب عن الحرمات ولا أقل محمد رحمه الله تعالى به كل ما يجوز ان شاء الله تعالى وكذا في الإفطار الحرمه بإذنه لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير ضرر ومضرتوجه الخطاب أمالو كان رخصا أو مسافرا أكره على الإفطار فامتنع حتى قتل كل آنما لانه أكره على مباح كالمضطر اذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) إشارة الى ما ذكره نغرا الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أول عند الشافعي رحمه الله تعالى وقيد صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولوا واحدا عند عدم التصريح حتى يقع في مباح الاسول ان الإفطار مباح بمعنى أنه مسار للصوم فاعترضوا عليه بأنه لا يقدر

التوبيخ بين الاستباحة الصوريه والحرمه المعنويه (قوله بزهرق) الروح الى الموت زهقت نفسه بالفتح والكسر زهوا فخرجت روحه وأزهقها الله تعالى اما ان زهقت نفسه وانزهاق الروح فليس من كلامهم (قوله وكذا الأمر بالمعروف) اعلم ان قيام الحرمه في الامثلة التي ذكرت في هذا المقدم طاهرة امي للفقهاء ما ذكره من ان حرمته لا تزول أبدا وما في غيره فلان حرمته وان احتمل الزوال يسكنها لم تزول لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير الى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة ترتفع زوالها صوره أي بان لا يؤخذ بسبب حرامه معنى لا لعدم دليل سقوط الحرمه المعنويه أعني لثواب على تركه (قوله اما واكل من بصلاح) في شرح التاويل ان المريض والمسافر اذا أجبر على الإفطار فامتنع حتى قتلا ينبغي أن لا يذموا أعين بل شهيدان لاقامتهما حتى الله تعالى لعدم سقوطه بدليل وجوب البذل (قوله إشارة الى ما ذكره نغرا الاسلام) فيه بحث اذا المفهوم من كلام المصنف ان العمل بالعزيمة ليس أولى عند الخصم ولا ينهم منه ان يكون العمل بالرخصة هو الأولى عند طوازي التساوي ذلك أن تقول

واما كونه شاذاً) مذهب
الشيخ أبي الحسن الكرخي
رحمه الله من المتقدمين
من أصحابنا وتبعه القاضي
أبو زيد البومبي وشمس
الائمة السرخسي ونحو

الاسلام وطاهرنا من ان جبر لواحد الوار شاد فيه بمس احاجيه اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لاشاع لتوفر
الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كقواتر نقل القرآن واشتم رأ حبار البيوع والسكاح واللاق وغيرها ولذا لم يقبل شهادة الرا حدر روية
الخلال من أصل المصنف لم يكره بالسماء عدله ودعوى الرخصة والبكرية النص في امامة علي وأبي بكر ومذهب طامة الاصوليين
وأصحاب الحديث قبوله اذا صح سندوه وهو مختار الشافعي رحمه الله (قوله كحديث الجهر بالتسمية الخ) فيسئل حديث الجهر بالتسمية

بمخلاف الفصل الاول) أي الا ان تضعف الصوم المصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وإنما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة
 من الثاني لار في الثاني وجد اليب الصوم لكن حكمه تراخ فصار رمضان في حقه كشبه ان فيكون في الاطراف شبهة كونه حكما أصليا
 في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمه وانما الحكم الاصل في حقه الحرمه وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا
 أصليا فيكون الاول أحق بكونه رخصة (الثالث) أي الذي هو رخصة مجاز او عزم في الجواز وابعده عن الحقيقة

من الاخر (ما وضع عنا
 من الاصر والاعلال
 يسمى رخصة مجاز لان
 الاصل لم يبق مشروعا
 أصلا والرابع أي الذي
 هو رخصة مجاز لكنه
 أقرب من حقيقة الرخصة
 من الثالث (ما سقط مع
 كونه مشروعا في الجملة
 فن حيث انه سقط كان
 مجازا ومن حيث انه
 مشروعا في الجملة كان
 شيا بمحقيقة الرخصة
 بمخلاف الفصل الثالث

برواية تدل على تساوي ما بل الاطراف أفضل ان نصرر والا فالصوم من غير اختلاف واية (قوله
 بمخلاف الفصل الاول) أي لا كراه على الاطراف ان المكروه اذ لم يطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان
 القتل صدر من المكروه الظالم والمكروه المظالم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على اطاعة فيؤجر
 (قوله من الاصر) هو انقل الذي ياصر صاحبه أي يجلسه من اطراف جعل مثلثا نقل تكليفهم
 وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة نوبتهم وكذا الاغترل مثل ما كان في شرائعهم من الاشياء
 الشاقة كجزم الحكم بانفصاح عدا كان لقتل او خطر وقلع لاجزاء الخاطئة او قس موضع التجارة
 وهو ذلك مما كان في شرائع الساقفة في حيثها كانت واجبة على غيرناوم يجب عليه ان يوسع
 وتخفيفا شابت الرخصة بسببها لكن لما كان السبب معدوما حقا والحكم غير مشروع أصلا لم
 تكن حقيقة بل مجازا فقولنا لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا ليل على صحة تبيينه رخصة وعلى كونه
 مجازا كاملا لا حقيقة أما الاول فلانه كل مشروعا فاقم نيق واما الثاني فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى احد
 بمخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبمخلاف ما ذاهم الصوم على المريض
 الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروعا في حقه لا غير (قوله فن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت في

المدعى بحق اشارة بذلك ولا يفرح بها الاحتمال المذكور (وهو استثناء من قوله والعزيمة
 أولى) قيل قائل ان يقول كان الواجب أن تكون العزيمة الصوم أولى مطبقا ان النفس عدوانه بدليل
 عا. نفسا فانها انتصبت لمعاداة. وقرع الله تعالى راجب ولهذا شرع الجهاد فيكون الصوم أولى
 وان ادى الى الهلاك ويمن ان يجاب بان شرعية الصوم لا يربط النفس بطاعة الله تعالى ولا يجوز
 اتيانه على وجه يؤدي الى انتفائه والحديث على تقرير توبته بدل على معاداة بمنعها عما تشبهه لا يقتلها
 فرقا بين النفس اؤمة والكافرة (قوله من الاصر) قال الشيخ اكن الدين في شرح مشارق الانوار اولي
 ان الاصر في بي امراييل كان في شرمه شيئا من التوبيات محرمه عليه بالتوب وكان الواجب عليهم
 تحيين صلاة في اليوم والليل وكان في ربيع اسما ولم يمس بطهور من جنبه والحالت غير الماء ولم
 يكن سلاتهم جائزه في غير المسجد وكان يحرم عليهم الاكل في الصوم بعد ايام ويحرم عليهم الجماع بعد
 الغيمه واليوم كاد كل وبن سلامه قبول قربانهم حرقه بشار بارل من السماء وحسائهم كانت بوحدة
 ومن اذبح منهم دنيا بالليل كان يسبح ويومكتوب في باب. انه انتهى كلامه وانت خبير بان قطع
 الاضواء الخاضعة ومرس موضع السجدة واسرى الغدوم وتحريم لسرقة في اللحم وتحريم السبب
 روائد لي ماد كز (قوله كجزم الحكم بانفصاح) حتى يجوز لعقوبى شرعهم ان شرعية اليهود
 صرح به صاحب الدسائى راجح ان لم يفي في ذلك. ان شرعية اخذت منه نفس الله من انقائل لانه
 يجوز ابعده واصرفه ان لغوه مندوب عندهم يساقوه يعان من تصدق به فهو كما رة له به. دونه وكنتمنا
 عليهم فيها. د به على انه على في سيره دونه يعان لسببها في لايوح ن كل من موعظ. ونقصه لايحل شئ

هو من قبيل المشهور
 عندهم حتى ان أهل
 المدينة احتجوا به على
 مثل معاوية وردوه على
 ترك الجهر بانسجبه وهو
 مروى عن ابي هريرة بن
 أنس أيضا الا انه اضطرب
 روايته فيه بسبب ان
 هليا رضى الله عنه كان
 يباليغ في الجهر وحاول
 معاوية وبنو أمية نحو
 آثاره فبايعوه على الترك
 فقال أنس وروى الجهر
 عن عمرو بن ابي عباس
 وابن الزبير وعبرهم ثم

لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر ابيات درجما لا يسهلها الزاوي لا سيما مثل
 أنس وقد كان يفتأ بعد من هؤلاء وقد لا يباي جماعة انها تحمى على عمرو بن أنس ان النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضى الله
 عنهم ما كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأبصاروى ان أناسا سئل عن الجهر والامر ان قال لا أدري هذه المسئلة والسبب
 ما ذكرناه انتمى ما أورد من فضول الكلام وطوال حديث الثامن من العصبية والتعالى الخبيث من غير نقل يستداليه ولادليل
 يعتمد عليه وانما هو ظلمات بعضها فوق بعض جعله عليه فرط التعصب وهو الغرض الا ترى انه لما كان المر لوز في ذهنه هو

بالفهم

كقول الراوي ورضخ في السلم فان الاسل في البيع ان يلاقى فينا وهذا حكم مشر وع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشر وع وكذا اكل الميتة ومشر الخ ضرورة فان حرمتها ساقطة هنا) أي في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني ما عدا ما هو المحرم غير قائم حال
الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ٨٧ فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة (ولان

الحرمة لسبب عاقلة ولا
سياسة عند قوت لنفس
وكذا سلة المسافر رخصة
اسقاط لقوله عليه السلام
ان هذه صدقة الحديث)
الاتصاف لما ذهب اليه
الشافعية والتعامل على
المنفعة ادرج في صدر
كلامه قوله عندهم أي
عند الشافعية وليس في
موقعه فان الكلام
لم يكن في ذلك وما سبق
ما يدعو الى ذكره وكيف
مكن أن يقال ان انسانك
ما هو الواجب عليه من
التبليغ وروى الاخفاء
مخافة معاوية وكانوا
لا يخافون الكفار وهم
أشداء عليهم من عارية
وقد ثبت في مسوط مالان
وتغيره استثناء معاوية
على رضى الله عنه بواسطة
أبي موسى الأشعري فيما
جهه من أمر دينه في أيام
مخاربه وسورة مخالفته
فكيف يمنع بعد وفاة
على رضى الله عنه وانقضاء
أيامه عن أمر ثبت عن
النبي صلى الله عليه
وسلم بل الثابت عن النبي

القسام الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لال تراخي بعذر فالوجه قائم والحكم متراح
وهنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشر وع في الجملة بخلاف الفصل
الثالث أي النوع الثالث من الاقواع لاربعة فان الحكم لم يبق مشر وع والاصل كان كالاتي في المجازية
بعيد عن الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهي النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فن حيث ان العينة غير مشر وع في السلم حتى يفد السلم في العين كانت الرخصة مجازا
ومن حيث ان العينة مشر وع في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله فان الاسل في
البيع ان يلاقى عينا) لتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهي عن بيع ما ليس عند الانسان
وعن بيع الكالئ بالكالئ في هذا بيان لكون السلم حكما غير أصلي ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق
التعيين في السلم مشر وع لانه انما يكون للمعجز من التعيين والاباءه من اومة من غير وكس في الثمن
(قوله وكذا اكل الميتة ومشر الخ) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة
لانهم رخص فيه مع ترك المؤاخذه بقاء للهجة كما اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب
اليه البعض ما في اكل الميتة لان النص المحرم لية اول حال الاضطرار لكونه استثناء فثبت مباحة
الحكم الاصل ومثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي
يكون النص دال على عدم حرمة عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم الاستثناء
واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المسقضى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الاشياء

نحذها بقوة وأمر قومنا بأنخذوا باحسنها ان السلم هو الاتصاف والاحسن هو العفو (قوله فالوجه
قائم والحكم متراح) أراد بالوجه سبب الوجوب وهو في حق الصوم شهرة الشهر والحكم وجوب
الصوم صرح به المصنف حيث قال فالسبب شهرة الشهر والحكم وجوب الصوم وفيه بحث لان القول
بتراخي الحكم على هذا يخالف لما صرح به في الفرق بين نفس الوجوب وجوب الاداء من ان الاول
مصدق في حق المسافر ولهذا يجب عليه القضاء دون الثاني والحق ان مرادهم بالسبب هو سبب
وجوب الاداء وهو الخطاب الذي في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم السيام الآية وبالحكم
المتراح وجوب الاداء نعم لا يستقيم على هذا ما ذكره من قبل من عدم الخطاب في حقه وان قلت هذا
الخطاب بضر المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فالتظاهر تساويا
وانما خير للرضخ لا لتبعض وانما عتراض القاعا في بانه ان لم يحصل على التخصيص يكون من النوع
الاول لقيام حرمة الاضطرار اذ يتبعه عموم الآية وان جعل عليه يكون من نوع مجاز الرخصة لان ثلثي
نوع الحقيقة لان التخصيص تدين ان مخصوص غير مراد من العام كما عرفت بخوابه بالاختار الاول وانما
يكون من النوع الاول لو لم تكن الآية للرضخ بالآخر الى العدة فان شأن الرخص بالتأخير ان يتأخر
ما ثبت بالخطاب أعني وجوب الاداء (قوله بان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة) وروى عن أبي
يوسف رحمه الله ان الحرمة لا يرتفع لغير رخص العقل في حالة الاضطرار بقاء للهجة كما في الاكرام على

صلى الله عليه وسلم وجاهر الخلف وشاهير الخلف رأ كارهم هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين أبو الفداء محمد بن محمد بن كثير
الدمشقي الشافعي رحمه الله في تفسيره وهذا هو الثابت عن الخلفاء الاربعة وعبد الله بن مغفل وطوائف من سلف التابعين والخلف
وهو ذهب أبي حنيفة والثوري وأحمد بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث مريح في الجمهور الا في اسناده مقال عند أهل
الحديث ولذا اعرض أرباب المسانيد الاربعة وأجدتهم يخرجونهم اشباع استعمال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية وروينا

روي عن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم
 عن الدارقطني انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث عنه أيضا انه صنف بعصر كنا في الجهر بالجملة فانهم بعض
 المالكية ليعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في الجهر حديث وقال الحازمي أحاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير
 ان أكثرهم لم يسم من شوائب وقال ٨٨
 الطبراني حدثنا عبد الله بن وهب حدثنا محمد بن أبي السري حدثنا

التي حرمت أكلها الا ما مضى طررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مذكورا على ان ما في ما ضطرت
 مصدرية وضمير اليه عائذ الى ما حرم اي فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطراركم
 اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو حرم ليكون الاستثناء اخرجنا عن حكم التفصيل لانه حكم
 التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر
 أيضا مباحا لقوله تعالى الامن أكرهه وقد سه طمئنن باليمان لا نقول هو استثناء من الزام الغضب لانه
 التحريم بغايته ان يفيد نفي الغضب على المكروه لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطر
 غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المني هو الاثم والموخذة قلت
 يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به بقاء المهجة أو بعسر
 على المضطر رعاية قدر الاباحة وأما في شرب الخمر فلا حرمة لصيانة العقل أي التوبة المميزة بين الاشياء
 الحسنة والقيحة ولا يبيح ذلك عند فوات النفس أي البنية الانسانية لفوات القوى القاطنة بهم عند
 فواتها او اختلال تركيبها وان كانت النفس للناطق التي هي الروح باقية وذلك كترغيب الاسلام ان حرمة
 الميتة لصيانة النفس عن تغدي خبث الميتة كقوله تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا خاف بالامتناع
 فوات النفس لم يستقم صيانة بعض بقوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأني اراد بالنفس
 اول البدن وثانيا مجموع المركب من البدن والروح وبه وانما مفاصلة الروح واختلال تركيب
 البدن (قوله روي عن عمر رضي الله تعالى عنه) لراوي هو علي بن ربيعة الوالي قال سألت عمر رضي الله
 تعالى عنه ما بالنا قصر الصلاة ولا تخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان حقتم قال شكلي على ما شكلي لم يثن
 فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله

معه عمر بن سليمان بن
 أيه عن الحسن بن
 أس أن رسول الله صلى
 الله عليه وسلم كان يسر
 بيسم الله الرحمن الرحيم وأبا
 بكر وعمر وعثمان وعليها
 وقال ابن عبد البر وابن
 المنذر هو قول ابن مسعود
 وابن الزبير وعمار بن ياسر
 وعبد الله بن مغفل والحكم
 والحسن بن أبي الحسن
 والشعبي والقعقي والأوزاعي
 وعبد الله بن المبارك
 وقنادة وعمر بن عبد العزيز
 والاعمش والزهرى
 ومجاهد وداود أبي عبيد
 وأحمد وأحمد بن حنبل
 أبو حنيفة عن طريق ابن
 شهاب أبي سفيان السدي
 عن يزيد بن عبد الله بن
 مغفل عن أبيه انه صلى
 خلف امام جهر بيسم الله
 الرحمن الرحيم فتداه
 يا عبيد الله اني صليت
 خلف رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأبي بكر وعمر
 وعثمان فلم أسمع أحدا
 منهم يجهر بها وقد روى
 الطحاوى وابن عبيد
 البر عن ابن عباس رضي

اجراء كلمة الكفر اليه ذهب الشافعي في أحد أقواله وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا
 صرح في قول لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا وذلك في الاستنباط انه اغتلب ما اثم اذا علم بالاباحة لان
 في الكشاف الحرمة خفاء في عذر الجاهل وبما اذ حلف لا يأكل حراما أو لا يشرب حراما بحث باكل
 الميتة وشرب الخمر عند الاضطراب عندهم ولا يثبت عندنا (قوله قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة الخ)
 هذا اغتباطه اذ قيل معنى الآية غير باغ على الوالي ولا عاد بقطع الطريق وهذا المعنى اغتباطه
 مذهب الشافعي حيث لا يباح أكل الحرام عندهم بالاصح باسفر وأما اذ قيل غير باغ بالاستئثار على
 مضطر آخر ولا عاد لمد الرمي كما هو الملائم لمذهب الحنفية فلا هو ظاهر على المتأمل وفي التفسير فان الله
 غفور رحيم أي غفور لمن تاب من تحريم ما أسهل الله تعالى واستعمل ما حرم الله تعالى رحيم بشرح
 التوبة وقيل غفور للذنوب الكبائر وقد قيل يؤخذ بتنازل الميتة عند الاضطراب حريمه اذ فيها
 يتعدى غفور عن أكل من غيره من زرع حريم رفع الاثم عند الضرورة (قوله أو بعسر على
 المضطر) فيه بحث لان ما ليس رعاية قدر الاباحة لا يبيح ان يكون مباحا فعلا حرج المدفوع في
 المشرع لقوله تعالى وما جعل عليكم من حرج فلا فائدة في صرف المغفرة الى ذلك وهو المصنف (قال الله

الله عن ما الجهر قراءة الاعراب ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالجملة حتى مات فقد
 تعارض ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية جهر وقال الحازمي صحيح بلا علة
 وصححه الدارقطني وفي صحيح ابن شزيمة وابن حبان والنسائي عن نعيم الجمر سليمان بن عمرو بن زرارة قرأ بيسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ
 بأمر القرآن حتى بلغ لا الصابير فقال آهين ثم يقوم اذا سلم والذى نفسى بيده انى لا تشبهكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن

فأقبلوا صدقته وانما سال عمر رضي الله تعالى عنه لان المقصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه ايضا لانه لو كان الاهل عدم الحكم لمسأل عمر رضي الله عنه ولكان ظاهرا هذا لانه من اهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان

خزيمه لا يرتاب في صحته عند أهل المعرفة وهذا الحديثان أمثل حديث

في المهر وحديث أبي هريرة

استلزم للجهر الجواز سمع
تعييم مع اخفائه فانه مما
بصدق اذ لم يبلغ في الاخفاء
مع قرب المقصد ثم هو
وحديث ابن عباس ان
تم يحول على وقوعه أحيانا
لتعليمهم انها تقر أقيها
أوجب هذا الجمل صريح
رواية مسلم عن أنس
رضي الله عنه صليت خلف
النبي صلى الله عليه وسلم
وأبي بكر وعمر وعثمان فلم
أسمع أحدا منهم يقرأ بيسم
الله الرحمن الرحيم ولم يرد
في القراءة بل السماع
للاخفاء بدليل ما صرح به
عنه فكانوا لا يجهرون
ببسم الله الرحمن الرحيم
رواه أحمد والنسائي
باسناد على شرط الصحيح
وعنه صليت خلف النبي
صلى الله عليه وسلم وأبي
بكر وعمر فكلهم يجنون
ببسم الله الرحمن الرحيم
رواه ابن ماجه وفي لفظ
ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كما يسر بيسم
الله الرحمن الرحيم وأبا
بكر وعمر وعنه ابن مسعود
رضي الله عنه اربع

هذه اشارة الى الصلاة المقصورة اولى قصر الصلاة والتأنيب بما تباركونه صدقة وقوله فأقبلوا معناه
احملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وكذا الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن أمية انه قال
قلت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيما اقصر الناس الصلاة اليوم وانما قال تعالى ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال هبت مما هبت منه فذكر ذلك لرسول الله عليه
السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقة ثم ان سؤال عمر رضي الله تعالى عنه ونجيه
واشكال الامر عليه مما استدله على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه
انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز أن يكون بناء على اعتقاده
استصحاب وجوب الاتمام لا على أنه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بان كان
مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضي الله تعالى
عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه
ولم ير أنه وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به بيان

تعالى واذا ضربتم في الارض الآية) استدلل الشافعي على ان القصر رخصة حقيقية والعزيمة هي الاربع
بذو الجناح في الآية الكريمة لانه لا باحة والجواب ان لفظ الجناح وان كان ظاهره نفسه ماد كره
ولكنه لما كانوا اتقوا الاتمام كان مظنة ان يهبط بيابهم ان عليهم نعمنا في القصر فتنى منهم المناح
لتطيب أنفسهم بالقصر ويطهروا اليه والجل على هذا واجب مما لا بدليل بقدر الامكان وهذا نظير
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعقر فلا جناح عليه ان يطوف بها فانه وان
كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك لاخذ الطواف بينهما كتابا بما لاح طهارة من الدليل
وغیره (قوله معناه احملوا بها واعتقدوها) انما قال هذا لان الصدقة بما لا يهتمل التملين من كل وجه
اسقاط محض لا يتوقف على قبول العبد (قوله فيما اقصر الناس) هكذا وقع في الرواية والاسدوب أن
يقال فيهم لما تقر في العموم انه يجب حذف ألف ما لا يستقامية اذا جرت وانتفاء الغضة دليلا عليها
فيروا الام وسلام ورجعنا بعد الغضة الالف في الحذف وهو مخصوص بحوماء الاسوديم جعل في ٣-موم
طارقت وذ كر قوله وأما قول حسان

قصر وردة والهيب من صاحب النكشاف اذ جوز كونها استقامية في قوله تعالى بما غفر ليرد بي مع رده
على من قال في مما أخروني ان المعنى لاى شئ أخروني بان اثبات الالف قليل شاذ (قوله حتى جعل - وقال
عمر رضي الله عنه دليلا الخ) لا يخفى ان الحديث الشريف أيضا دليل على هذا لان الامر بالقبول في حالة
الامن دليل على ان عدم الخوف لا يقتضي عدم القصر (قوله لجواز ان يكون السؤال الخ) فيه صحت
اذ لو كان سؤاله مبنيا على هذا المصاح الجواب بانها صدقة فأقبلوا لان المستدل بشئ لا يوجب منع مدلوله
من غير تعرض له بل الجواب حينئذ ان التقييد بالخوف اغلبة لاقتضاء عدمه عدم القصر اما لو
جعل ساكتا من حالة الامن فسأل بمعرفة حكمها صح الجواب بالامر بقبوله مطلقا على ان عدم القول

(١٢ تلويح ثالث)

يختمين الامام انعودوا التسمية والتأمين والتصديق واه ابن أبي شيبة عن
ابراهيم الضمير وروى عن أبي وائل عن عبد الله انه كان يختم ببسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة ووربنا لك الحمد وروى البخاري
باسناده عن أنس بن مالك رضي الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف أبي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون
بالحمد لله رب العالمين وأخرجه مسلم في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية أخرى ولم أسمع أحدا

(والتصدق بما لا يحتمل التعليل اسقاط لا يحتمل الردوان كان) أي التصديق (من لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا أولى) أي في صورة
 يكون التصديق من يلزم طاعته وهو الله اول ان يكون اسقاط لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رقفا كافي
 الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام (والرقق هنا متعين في القصر)
 فلا ثبت الخيار فتكون الرخصة ٩٠ رخصة اسقاط (أما صوم المسافر وافتقاره فكل منهما يتضمن رقفا

ومشقة فان الصوم على
 سبيل موافقة المساجين
 أهـل وفي غير رمضان
 أشق فالتعبير يفيد فان
 قيل اكمال الصلاة وان كان
 أشق فتوابعه أكل فيفيد
 التعبير قلنا الثواب الذي
 يكون باءا الفرض مساو
 فيما وأما القسم الثاني من
 الحكيم) وهو الحكيم الذي
 يكون حكا يشعق شئ
 بشئ آخر (فالشئ المتعلق
 ان كان داخلا في الآخر
 فهو ركن والافان كان
 مؤثرا فيه

القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من ان القول بفهم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له
 فائدة أخرى مثل الخروج من الخراج الغالب كافي هذه الآية فان الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان
 الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمت فيهم خيرا فان الغالب أن الانسان انما يكتب العبد اذا اهل فيه
 خيرا وذهب لغرض الاسلام الى ان اتفقا، الحكيم عند اتفقا، الشرط لازم ألتبته وان لم يكن مدلول اللفظ والا
 لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المتعلقة بالشرط هو ان يكتب الكتابة وهو منتف عند
 عدم الحبر في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالإيجاز في القراءة والتصنيف في الركوع
 والسجود والاكتفاء بالاعمال ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجموعين على أن الآية في قصر اجزاء الصلاة
 (قوله) والتصديق بما لا يحتمل التعليل اسقاط لا يحتمل الرد) احتراز بقوله بما لا يحتمل التعليل عن
 التصديق بالعين المتهمة بالتعليل وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التعليل من
 عليه الدين (قوله) ولان الخيار انما ثبت للعبد اذا تضمن رقفا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة
 والظهور لان في كل منهما رقفا من وجه اما في الجمعة فباعتبار قصر الركعتين واما في الظهور فباعتبار عدم
 المطبوعة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخات الارض على صوم سنة قد دخل فهو مخير بين صوم السنة
 وقيام بالندوة بين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة بخالية
 عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصم الخبير طلبا

بفهوم الشرط بخروج الغالب من تجوز فهمهم مرضى الله عنه مفهومه متناهيان أو اعتراف
 بانه ليس من أهل اللسان والثاني ظاهره بالانقضاء من عدم القول به (قوله اذا لم يظهر له فائدة أخرى)
 فيه بحث لان عدم القول بفهم الشرط مع انه أصل عندهم بخير وجه مخرج الغالب كلام لا طعم له فان
 تعليق رفع الخناح من القصر بار غالب لا سيما الخوف يؤيد عدم رفعه عندهم لان النادر كما عدم
 ولان الضرورة المؤثرة في رفعه عما تكون ناشئة من الغلبة لا من نفس السفر (قوله لان في كل منهما
 رقفا من وجه) على انما لا سلم التخيير بل الواجب على العبد - ضرورة الجمعة عينا كافي الخرج حتى لو صحف بعد
 الاذن بركه له كافي الحد كذا في المعنى (قوله فهو مخير بين صوم السنة) هذا عند محمد ومروى في النوادر
 ان الامام يرجع اليه قبل مونه بأيام وفي ظاهره الوفاء بالمدور لا بحالة وفي الضرر المختار بحث
 من وجوه لاؤل ان النادر أو واجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا الواجب لا يسقط بغير هذا الثاني
 ان التخيير ينافي الوجوب والاجز تركه فلا يكون واجبا الثالث ان اليمين وان لم يكن حاصلات في هذه
 الصيغة لم يرض بخير بزا اعتباره وترك الوفاء بالندوة وان كان حاصل فلا شأن الصيغة بحاز فيه وحقيقة
 في التذرواد لا يصح الجمع بين الحقيقة والجاز يجب ان يصار الى الحقيقة أهني التذرواد لا يصار الى الجاز
 عند امكانها والجراب من الاقل منع ان الواجب لا يسقط اذ يجوز أن يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا
 وقد جعل الكفارة ههنا مسقطا وهو الثاني ان المنافي للوجوب التخيير بين الفعل والترك لا بين الفعل
 وفعل آخر فانه يجوز أن يكون الواجب أحدهما لا بعينه وهو الثاني ان مجموع كلامه يبين لانه تعليق

منهم قال بسم الله الرحمن
 الرحيم وفي رواية رابعة
 ولم يجهر احد منهم بسم الله
 الرحمن الرحيم (قوله
 فتكون معارضة) فان
 قيل فعلى هذا لا يكون قسما
 آخر بل يكون الانقطاع
 بواسطة معارضة الكتاب
 أو الخبر المشهور وأجيب
 بان جعله قسما آخر
 باعتبار أنه يحتمل كلا
 من معارضة الكتاب أو
 الخبر المشهور أو غير ذلك
 على ما سبق (قوله لو وجد
 لا شهر الخ) ورد بانها ليست

بقطعية في افادة المراد نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أسل قلعه الحديث و بان الشهير غير التبليغ
 ووجوبه لا يقتضي وجوب الشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة اعموم الموتان في حرب أو وبا أو غير ذلك أو لاعتماد على غيره كما فعل ان
 محمد بن اسمعيل لما جمع الصحيح - معه منه قرابة مائة ألف ثم لم يشتهر الا امر محمد بن يوسف بن مطر القرطبي وطائفة من رواته قليل
 ما هم وأجيب بأن مقتضى أحكام الصلاة ونحوها هو الاشتهار في حاله بشرع على الاصرار (قوله الطلاق بالرجال الخ) ذهب الشافعي

للارفتي

على ما ذكرنا في القياس فلهذا لا يقال كان موصلا إليه في الجهة فثبت والافان توقف عليه وجوده فشرط والافلا أقل من أن يدل على وجوده فعلامة وأما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على أصحابنا بما قالوا الاقرار ركن زائد والنصد بقى ركن أسلي فإنه ان كان) أى لاقرار (ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفى العشرة بانتفاء الواحد ونقل الركن الزائد متى اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه هفوا ٩١ واعتبر المركب موجودا كما وقولهم للاكثر

حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان والرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه ولكن ينتقص

ومالك وأحمد الى ان عدد انطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهى حره حرمت عليه بطقتين وان كان هو حرا وهى أمة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضى الله عنهم استدلالا بما روى عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبارا للمساواة بينهما بحسب العدد وذهب أصحابنا وسفيان الثوري الى أنه معتبر بالنساء وهو قول على ابن أبي طالب وعبد الله ابن مسعود رضى الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الامه ثمان وعدتها حيضتان رواء أبو داود والترمذى وابن ماجه والدارقطنى عن عائشة مرفوعا قال الترمذى

لا يرد في ولا يرد التغيير بين الركنين والاربع قبل العصر وبعد المشاء لان الثنتين انتفهما والاربع اكثرهما بخلاف القصر والانعام فانها ما تساويان في الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق فلا فائدة في التغيير وانما يتبدل الثواب باء يكون باء الفرض بلوازان يكون الانعام اكثرهما باعتبار كثرة القراءة فالاذكار كما اذا اطول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في أداء الفرض (قوله على ما ذكرنا في باب القياس) اشارة الى ان المراد بتأثير الشيء ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيء الاخر لا الابداد كما في العال العقلية ثم لا يفتى أن العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمدكو في بيان الامور انما هو مجرد الضبط والا فالمنع واردة على قوله والافلا أقل من أن يدل عليه بلوازان التعلو في جوه انتمثل المانع كتعلق الجعاسة بجهة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشيء بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيه بوجهه بما يقوم به الشيء لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجوه والعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس ركن لان معنى الركن ما يدخل في الشيء ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي اننا لانعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشيء بحيث لا ينتفى الشيء بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشيء فمعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالافراى الايمان او باعتبار الكمية كالافلا في المركب منه ومن الاكثر

والتعلق بالشرط عين كالحرف وجزؤه أهني الجزء نذر ثم ان قصد المتكلم منع النفس عن ايجاد الشرط لا ايجاب المنذور فاذا اجتمع في كلامه جهتان يعمل أيهما شاء (قوله ولا يرد التغيير بين الركنين الخ) وكذا لا يرد تغيير مومى عليه الصلاة والسلام بين أن يرعى غنائى حجج أو عشر الا ان الفضل كان برامنه بدليل من ههنا (قوله والافلا يمنع ظاهر وادخل الخ) فيه بحث لان منع المحصر بما ذكر وادوان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى لتعليق ورد والمنع على عدم كون التقسيم استقرائيا (قوله لانه تفسير بالاخفى) أجيب عنه بان ما في قوله ما يقوم به الشيء عبارة عن الداخل الذي يقوم به الشيء فليس تفسيره بالاخفى وفائدة ذكره أن يكون نوطه لذكرا ما شنع على أصحابنا ليعاب منه فلا يصدق على المحل الذي يقوم به الحال على انه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام وأما اذا كان يقوم بالتشديد من التقويم فلا يصدق عليه أصلا وأنت خبير بان اعتبار القيام قيد زائد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا يصدق في التقسيم بالاخفى بمجرد جعل ما عبارة عن الداخل على انه اذا جعل عبارة عنه يلزم استدراك قيد القيام وأما كون يقوم من التقويم ان الظاهر حينئذ يقوم الشيء على صبغة المعلوم بدون لفظ به أو يدخل في قوامه اذ لا يفتى ركا كه المعنى على صبغة المجهول نعم لو قيل لفظ يقوم على صبغة المعلوم من التقويم بخلاف أحد حرفى المصارفة لم يرد التقص بالمحل الذي يقوم المحل لكن هذا

حديث غريب وانما عمل عليه عند اهل العلم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطنى قال قام بن محمد وسالم بن عبد الله عمل به المسلمون وقال مالك الشهرة الحديث المدبنة تعنى عن حجة سنه ورواه الشافعى رحمه الله لم يثبت حديثنا فط قال الحافظ أبو الفرج بن الجوزى موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وأخرج مالك في الموطا في هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعى لا يرى تقليد الصحابي وحكى ان عيسى بن أبان قال الشافعى أيها الفقيه اذا ملكت الحر على امره الامه

وأما العلة فطامها ما هو معنى وحكما أي بضائي الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما (وهي مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يترسخ الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالبيع المطبق للعلة والنكاح للحل والقول للقصاص

تثنا كيم يطرفها لسنة قال يوقع عليه واحد فادامت ومهرت أوقع لها آخر فلما أراد أن يقول فادامت وطهرت قاله سبلة قد انقضت عدتها فلما تخبر ٩٢ رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة ولكن كون هذه

المسئلة مثلا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باسناده ظاهره ان على ترك الصحابة الاحتجاج به ولم يثبت ذلك والاحسن في المثال حديث بسرة بنت صفوان أخرجه مالك في موطنه عن محمد بن عمرو بن -زم قال سمعت عروة بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء فقال مروان من الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان أنت خيرتي بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في -نهم والنسائي وزاد قال عروة فم أزل أماري مروان حتى دعا رجلا من خدمه فإرسل الى بسرة وسأها عما حدثت من ذلك فأرسلت اليه بسرة بمثل الذي

حيث يقال لا كثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلية في الايمان كما قل من الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يصحها داخلية في الايمان على وجه الكمال لاني حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلية في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تخيله في ذلك بالانسان وعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون البسخر آمنه لاشن لانه ينتفي بانتفاء البدن فبأنه ان ذلك الشخص لا يعرف ولا يسلب عنه اهم الانسانية وهو غير مضر اذا تعقب ان شيئا من الاعضاء ليس يميز من حقيقة الانسان قلت المقصود بانتمثيل ان الرأس -شلاجز ينتفي بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب وهو ذلك والبدر كمن ليس كذلك ابقاء الحياة وما يتبعها عند فوات البدن مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منهما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزءه فيه مسمى ركنها جزاءا فالحاصل ان لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والاول ارفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) ندسب ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره نحر الاسلام حاولوا في هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسام كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامرانهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هي اضافة الحكم اليها وتأييرها فيه وحصرها معه في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وما بالناسي العلة معنى وبالنات العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يخرج من قولنا قد له بالرمي وعقوب بالشراوهة بالجرح وهو ظاهر وتغير العلة اجماعا يكون وضوؤه في الشرع لاجل الحكم ومشرهة لانها يصح في العلة الشرعية لاني مثل الرمي والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييد الاضافة بكونها بالواسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بالواسطة لا تنافي ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هل بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الوسائط في اعتبار حصول الامور الثلاثة اعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فتلاثة لانها اما الامم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فان الثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم ويوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطة فثلاثة والا فان تركب من اثنين فتلاثة أيضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد أعمل نحر الاسلام التصریح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلة

حدثني عن مروان وقد تكلم في هذا الحديث أمة اشان وطعنوا فيه تارة في بسرة بالجهالة وعمرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم والشرطي والكلام فيه واسع من جهة الامام أبي جعفر الطحطاري رحمه الله وقال ابن الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبتت عن علي وعما بن باعمر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة ابن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص انهم لا يرون النقص منه وان روى عن عمرو بنه وأبي أيوب الانصاري

فعدنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما (أي بين الشرعية والعقلية) فقالوا المعلول يقارن المعلول
العقلية وبتأخير عن الشرعية (وأما سما فقط كالمعلق الشرط على ما يأتي أو ما هو معنى كالبسيع الموقوف والبيع بالخيار)
فمن حيث أن المثل يضاهي البسيع على ما هو من حيث أنه مؤثر في المثل على معنى لكن المثل يترسخ عنه فلا يكون علة حكما

وأبى هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر بن عبد الله رضي الله عنهم ٩٣ خلافة وفي شرح الآثار الطحاوي

لا تعلم أحد من الصحابة
أنسى بالوضوء من مس
الذكر إلا ابن عمر رضي
الله عنهما وقد خالفه في
ذلك أكثرهم وفي سنن
الدارقطني حدثنا محمد بن
الحسن النقاش أخبرنا
عبد الله بن يحيى القاضي
السرخسي أخبرنا جابر بن
سرجاء الحافظ قال اجتمعنا
في مسجد الخيف مع أحمد
ابن حنبل وعلي بن المدني
ويحيى بن معين فتناظرنا
في مس الذكر فقال يحيى
ابن معين يتوضأ منه
وقال علي بن المدني يقول
الكوفيون يتفاد قوطهم
فاحتج يحيى بن معين
بحدِيث بسرة بنت صفوان
واحتج علي بن المدني
بحدِيث فيس بن طلق
وقال يحيى بن معين
بحدِيث بسرة ومروان
ارسل مروان في رد جوابها
اليه فقال يحيى بن
أكثر الناس في فيس فلا
يحتج بحدِيثه فقال أحمد
ابن حنبل كذا الأمرين
على ما قلنا فقال يحيى
حدثنا مالك عن نافع عن

والعلة هي وحكما الاسم والعلة ما وحكما المعنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخل في الأقسام
الأخرى لمقابلة لها أسماؤها المصنفة رجة الله عن درجة الاعتبار وأورد في الأقسام العلة حكما فقط
ونبه في آخر كلامه على أن المراد بالوضوء الذي يشبه المعلول هو العلة بمعنى فقط لأنه جزء العلة ليعقوب
التأثير مع عدم إضافة الحكم اليه ولا ترتيبه عليه واقام بتعرضه لغير الإسلام ههنا العلة حكما فقط
لأن ذكرها في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه المعلول (قوله فعندنا هي مقارنة) لا نزاع في
تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه إليها ويحتمل التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة
العقلية للمعلول بالزمان كيلا يلزم الخلف وأما العلة الشرعية فالجهد على أنه يجب المقارنة بالزمان
أذ لو جاز الخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ويثبت في بطلان فرض الشارع من
وضع العلة كالحكام وقد يتمسك في ذلك بان الأصل أنما في الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض
المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجز في الشرعية بعبارة أخرى الحكم عنها وظاهر
عبارة الامين أي أبي اليسر ونحو الإسلام يدل على أنه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة أن يعقب الحكم
العلة ويتصل به فقد ذكر أبو اليسر أنه قال عرض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها لا فصل وذ كر نحر
الإسلام أن من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يفرقها
بمخالف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر أن العلة لا توجب الحكم إلا بعد
وجودها فبالتصور وبه يكون ثبوت الحكم حقيقيا فيلزم تقدم العلة بزمان وإذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف
الاستطاعة فظاهر لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو ضلوا له من
المعلول ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية لأم في نفسها بمنزلة الأعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمته
متطاولة كفسخ البيع والجارة مثلا والجواب أنه إن أراد بقوله العلة لا توجب الحكم إلا بعد وجودها
بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وإن أراد بعبارة ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا
زمانيا على ما هو المدعى ولو لم يفيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وإن
جاز بزمان غم ولو لم يفسخه ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلة العقلية إذا كانت أعيانا
لا أراضا وأما بقوله العلة الشرعية حقيقة كما عقود مثلا فلا يخفى بطلانها في تلك الحالات لا يتصور حدوث
حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ إنما يرد على الحكم دون العقول ولو سلم فالحكم ببقائه حاضر وري
ثبت دفعا للحاجة إلى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتي) في أقسام
الشرط من أن وقوعه لا يوجب حدوث المعلول بالذات بل بالتطبيق السابق وضاد اليه فيكون علة له أسما
الحكم من المدعوم في الثبوت ومن الخصوص في العموم بحيث وتكررت لتكرار الحكم (قوله ولا
يخفى ضعفه) إذ كثيرا ما يخالف الأصل فلا يفيد الوجوب المدعى على أنه قد سبق في بحث تعليل النصوص
ابن الأصبهاني يصلح لدفع الامتياز (قوله أن من مشايخنا من فرق) أي بين العلة الشرعية والعقلية أو بين
العلة الشرعية والاستطاعة (قوله فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع) يعني العلة الشرعية وإن كانت

ابن عمر أنه نزل من مس الذكر فقال ابن المسيبي كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وإنما هو بضعه من جسدك فقال يحيى عن قال
عن سفيان عن أبي فيس عن هذيل عن عبد الله وإذا اجتمع ابن مسعود وابن عمرو اختلفا فابن مسعود أولى أن يتبع فقال ابن حنبل نعم
ولكن أبو فيس لا يحتج بحدِيثه فقال حدثني أبو نعيم أخبرنا مسعود بن عمرو بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما بالي مسنة أو أني فقال
ابن حنبل هم ما رواه ابن عمر أنهما شآءا أخذهم ذأوا من شأءا أخذهم ذأوا قال الخطابي في المعجم كان أحمد بن حنبل يرى الوضوء من مس

(على ما ذكرنا أن الخيار يدل على الحكم فقط) أي في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لاسباب أن المانع اذا زال فوجب الحكم به من حين الايجاب وكالاته حتى صح تجليل الاجرة) فترجع على قوله أنه علة بمعنى حتى لو لم يكن كذلك لم يصح التعجيل كالسنة من قبل الحقت عندنا (ولست علة حكما لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو علة المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما (لكنها) أي الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من

الاشارة الى وقت مستقبل) كما اذا قال في رجب أسرت الدار من غرة

رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف المبيع الموقوف فإنه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في زمان التوقف له مشترى فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد أن يتوسط بينه وبين الحكم لعله فالعلة التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوعه تحت الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

لكنه ليس مؤثرا في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة بمعنى وحكما (قوله على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق التعليل بالخطرا لان الشارع جوزه للضرورة وهي تندفع بدخوله الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا وان قبل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها لما منع فلنا الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لاني العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية أي العلة اسما ومعنى وحكما وليس مستقيم لانه لا يتصور التراخي فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يترسخ عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او المبيع بالخيار علة لاسبب وذلك انه اذا زال المانع بان يادن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار أو تخيير من له الخيار في بيع لخيار يثبت الملك مستندا الى وقت العقد أي يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المنصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى هذه الاجرة قلت من ضرورة عدم ملكة المنفعة في الحال عدم ملكة بدطار هو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالتمن والمتمن (قوله لكنها أي لاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدلال من كونها علة والمصنف رحمه الله يبي مشابهة العلة للسبب على ان يتصل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب أسرت الدار من غرة رمضان فإنه لا يثبت الاجارة من حين لتكلمه من غرة رمضان بخلاف المبيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده وسكانه ليس هناك تحلل زمان وأما غررا لاسلام فقد يبي ذلك على انه اذا وجد ركن لعلة وترسخ عنه وصفه وترسخ الحكم الى وجود الوصف فن حيث وجود الوصف لا يكون الموقوف علة يوصف ليها الحكم اذا الوصف تابع ولا يتعدم الاصل بعده ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واطقة هي الوصف فيكون للعلة تشبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره غررا لاسلام في الرمي من ان الحكم لما ترسخ عنه أشبه الاسباب يدل على ان مبنى تشبه الاسباب على ترسخ الحكم لاننا نقول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما ترسخ الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا مراده ان

امارات في انفسها لا موجه بدواتها الا اها موجهات لمعلولاتها يجعل الشرع وعلى ذلك اضافة الجزاء من الثواب والعقاب الى العمل بالنصوص ويجوز ان يشترط اشرار الاتصال (قوله فلنا الخلاف الخ) فيه بحث اذ لعلة المذكورة ههنا ايضا بمعنى مؤثرا لا يرى ان قول المصنف في التأثير فان كان مؤثرا كما ذكرنا فعليه ولا نسلم ان العقود والفسوخ احكام بل علة للاحكام فالخوف الجواب ارد ذلك ممن لا يقول بتخصيص العلة مؤثرا بان لا يكون علة متممة للتخصيص الاداء لرفع المانع (قوله اذا وجد ركن العلة وترسخ وصفه) وذلك مثل نصاب الزكاة في اول الحول هو علة اسما ومعنى لانه جعل علة لصفه التمام

الذ كروا كما يحجب بر معين يرى خلاف ذلك فان قيل هذا أيضا لا يصلح للمثال بل هو متروك لمخالفته لما هو أقوى وهو حديث طلق بن علي وهو ما أخرجه ابن حبان في صحيحه وأبو داود والترمذي والنسائي

عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن أبيه النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الاضعة من ذلك قال الترمذي هذا الحديث أحسن ثم يروي في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب في اسناده ومنته قوت تكلمه وفيه أيضا وان كان ثبت من حديث بصره فارجع وقد عرفت ان الرد لا يبرهن في الرد لوجه آخر (قوله لاجماع الصحابة) أي اتفاقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فإنه اتفق عليه على وابن مسعود

حكم

رضي الله عنهم الا الاجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به وقد عرفت ان هذا الحديث ثبت مرفوعا لاروى احتجاج زيد وغيره به (قوله الا في الصدر الاول) فسر في شرح الوفاية الصدر الاول بالصحابة وهو الموافق لشرح الهداية ولكن مقتضى المقام ان يفسر بمعنى اعم منه ولهذا فسره الشيخ علاء الدين رحمه في الكشف ٩٥ بالقرن الثلاثة فان رواية المستور منهم

مقبولة لسكون العدالة
أسلافهم وفي التحقيق
أراد بالصدر الاول قرن
الصحابة ومن في معناه
من القرنين الاخيرين
نخبر المستور في القرنين
الثلاثة مقبول بشرط
معروفة فيه لان العدالة
أصل في ذلك الزمان بشهادة
الذي صلى الله عليه وسلم
بالخيرية وليس تعديل
أقوى من تعديل الشارع
هذا في باب الحديث وأما
في باب القضاء فيجوز
بشهادة المستور وعند
أى حنيفة نظرا الى
العدالة الظاهرة وأما في
الاخبار بنجاسة الماء
ففي رواية الحسن عنه
كالعدل وهو المروي عن
عمر رضي الله عنه وقد
محدث في كتاب الايمان
انه كالفاسق (قوله وصاحب
الهي) أي المبتدع
الخارج عن جادة الشريعة
وطريقة السلف
الصالحين أتباعه وانته
والتصليب في خطئه
ومذهب أبي حنيفة
والشافعي وجهه

حكم الرمي لتاريخي الى الوسائط المقضية الى الملاك من المضي في الهواء والوصول الى المجرى والنفوذ
فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصارت الحاصل ان ما يقضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة
فهو علة محضة والا فان كانت الوسطة علة حقيقية مستقلة فهو سد محض والافه وعله تشبه الاسباب
وذلك بان تكون الوسطة أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة
بالقول كالغنى في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة
لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب أحرنت الدار من غرة رمضان
وان الحكم في الحال مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال أحرنت الدار من هذه الساعة يثبت
الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل. ولزم ان لا يشبه الاسباب والمذهب ذهب اليه المحققون
هوان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة. وصرح بذلك أولا بتحقيقه ان الاجارة وان
صح في الحال بأقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها
تعد قد حال وجود المنفعة ليقترن الانه قادر بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتعدد
انها. فادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل
انت طالق غدا فانه علة سما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكمه لتاريخي الحكم منه ان الغد
فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كافي الاجارة فوجب شبه السببية فلا اضافة الحقيقية أولى
فلهذا يقتصر وقوع لطلاق على معنى الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله وكذا النصاب) أي
النصاب علة لحوادث الزكاة اسما ومعنى لتصدق الاضافة والتأثير لا حكمه لعدم المقارنة فان الحكم
يتاريخي الى وجود النماء الذي اقيم حول الحول مقامه مثل اقامة السقر مقام المنفعة لقوله عليه
السلام لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقاومها
الحكم من غير تاريخ حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أي الحكم متراخيا
اليه أي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشاحة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك
موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد

المتأخر لقوله عليه السلام لازكاة في مال حتى يحول عليه الحول (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) انما قال
ظاهر لان هذه الدلالة تأباه (قوله وليست علة حكم) لانه المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة
متراخيا عن العقد فقوله لكنها أي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من معنى الاضافة الى وقت مستقبل
هين الكلام الذي نقله من المحققين غاية ما في الباب انه أكد استناؤها عن الاضافة الى وقت مستقبل
لجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لو قال في رجب بعثت منك
هذا الدار في رمضان (قوله يثبت من غرة رمضان) وهل يكون العقد لازما في الاجارة المضافة حتى
لا يكون له وجرأ فسخ قبل اوف المضاف اليه فيه خلاف في الذخيرة انه غير لازم والصحيح لزوم
صرح به قاضي خوار (قوله فانه علة اسما ومعنى) ولذا لو حلت لا يطلق فاضاني الطلاق الى وقت معين بحيث

اصحابه ما قبل شهادة أهل الأهواء ورواياتهم الا الخطابية وهو مختار الاكثرين وقيدوا غير الاسلام وغيره بعدم الدعوة الى ما هو عليه فانها
تدعو الى التقول ويحمله على تحريم الر وايات ونسبها على ما يقتضيه مذهبه فلا يؤمن عن روايته والخطابية اتباع أبي الخطاب
محمد بن أبي وهب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن أبي طالب الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاسغر فبجحه الله صابيه علي بن عيسى
العباسي الامير في كداسة الكوفة ذلك قال ابن المطامر رحمه الله وتقبل شهادة أهل الأهواء كلهم على مثلهم وعلى أهل السنة إلا

الخطابية لا لخصوص بل لدعوتهم وهو أنهم بل لثمة الكذب لما نقل عنهم أنهم يشهدون لمن حلف لهم أنه حقي أو يرون وجوب الشهادة لمن كان على رأيهم وذهب مالك وأبو حامد الأسفرائيني من الشافعية إلى أنه يجب رد شهادتهم لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من أعظم الفسوق والجواب إن الآية تخصت منها الفسوق الاعتقادي لأن الاتفاق على قبول روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع ٩٦ اعتمادا انقلو في الصحة ولان رد شهادة فاسق لثمة الكذب

وهي منتفية عنهم لتدنيهم بالاسلام وتحرير الكذب حتى أنهم ربما يكفرون بالكذب كالخوارج وعن محمد رجه الله رد شهادة الخوارج اذا قاتلوا لافهارهم الفسوق بالفعل وقال ابن الصلاح الشائع عن أئمة الحديث قبوله فان كتبهم طائفة بالرؤية عنهم وفي السحابين كثير من أماديتهم في الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة أهل الاهواء ودوايتهم على الاطلاق فان منهم من يؤدى اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن أبي حنيفة والشافعي وغيرهم من أئمة الدين واعلام العلم ورؤس المجتهدين من عدم تكفير أهل القبلة على الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام وتقررون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه ولهذا جازوا قول أبي حنيفة رجه الله

وصف النماء فانه قائم المال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما عوالة حقيقة لكان سببا حقيقيا وليس أيضا علة العلة بمنزلة شراء القرب لان غنا يكون كذا لو كان النماء حاصل بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل واليمن في الاسامة وزيادة المال في العبارة والكمى هو حوالان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بوزن الساعة وحمل الفجار وتغير الاسعار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس به علة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبهه بالعلة من جهة ترتيب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى بوجوب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انه لما كان وسفا فاقبال المال تابعه لم يجعل جزءه بل جعل شبيهه علة ترتيبها للاصل على الوصف حتى جاز تهييل الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فتقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما ان دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان المال لقب حقيقى لا يشبهه العلية أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان قوط حقيقة العلة المستقلة بوجوب حقيقة السببية فتوسط شبه العلية بوجوب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيئا مستقلا واغنا قال شيئا مستقلا أى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملة لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما عوالة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا غنا ما صح اذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل ان النماء اتقى عن النماء حقيقة العلية اتقى عن النصاب كونه علة العلة كما اتقى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب الخ وهذا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابته بالاسباب بل بوجوبها على ما سبق فلا معنى لنتي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان

في الحال (قوله مواساة الفقير) في المغرب يقال آيته بجاني مواساة أى جعلته اسوة اقتدى به ويقتدى هو بجي واسيته لغة ضعيفة (قوله وبهذا يندفع) أى بان المراد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها ووجه الاندفاع ان المتنى عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقية فقط ولا يلزم من انتفاء كونه حقيقة مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة يكفي فيه كون النماء علة حقيقية في الجملة (قوله لا ينافي مشابته بالاسباب) فويقال المدعى مركب من أمرين أحدهما ان النصاب علة لنفس وجوب الزكاة والثاني انه مشابهة بالاسباب وكونه علة العلة وان لم ينافي الامر الثاني لكن الاولى ضرورية انه حينئذ ليس علة لنفس وجوب الزكاة على ما هو المدعى بل لعلة وهو مردود بان المراد بالعلة ههنا ما يعم البعيدة واثباتها ما يعم التأثير بواسطة كما بشر اليه (قوله والاحتراز عنه بالشرطية الثانية) أوجب بان ليس يباب ذلك للاحتراز بل ببيان الواقع ولا يخفى انه بعيد عن السوق كل البعد وقد يجاب

لهم بن صفوان الترمذي قم عنى يا كافر على السب تجوزا وتشبيهاه لا على الحقيقة كيف وانفاقهم على النصاب قبول روايتهم اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر مليل على اجماع الفقهاء على عدم تكفيرهم حيث قال لا أعلم أحدا وافق البعض من أهل الحديث على تكفيرهم وفي المحيط بعض الفقهاء لا يكفروا أحد من أهل البدع وبعضهم يكفرون بعض أهل البدع وهو من خالف بيده ولا يلائمها وقال ابن الهمام والنقل الاول أثبت ابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام أهل المذاهب

حتى يوجب صحة الاداء فيبين بعد الحول انه كان زكاة) لانه في اول الحول علة اسم الاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما تراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم مترسخ الي وجود النماء ولو لم يكن مترسخا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان مترسخا الي ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس به علة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ٩٧ أن يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال السامى ولو كان

النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفي ذلك لانه على تقدير كون علة العلة يمكن ما يترسخ عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا يحكم على ما هو المقصود لا نأقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخي بل واز أن يكون في الوسائط امتداد كافي الرمي والمهلاك وعسارة نخر الاسلام في هذا المقام انما تراخي حكم النصاب أشبه الاسباب الأبرى انه انما تراخي الى ما ليس بمحدث بعد الى ما هو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين أحدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصله به وهذا يوجب تأكد الاتصال بينهما وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب في النصاب شبهة السببية على من غير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ما ترى فلنأمنه ان التراخي الى ما ليس بمحدث به يوجب شبهة الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد ان التراخي الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو ان مجرد زول المسامح الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس به علة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي للملزوم وهو يوجب نفي الملازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين لا لازم تساوي على ما لا يخفى فنتى منهما يوجب نفي الا^٦ (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعنى لكون النصاب هو العلة من غير أن يكون للنماء دخل في العلية مع الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يبين كون المؤدى زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاسل قبل تمام الوصف يقع موقوفا بعد تمام

أبضا يانه لو كان في استلزام علية العلة مشابهتها بالاسباب نوع خفاء احتراز عن كور النصاب علة العلة بالشرطية الثانية بعد الا^٦ ترازع عن كونه سببا بالشرطية الأولى ايضا طالع مقصود (قوله بوجهين أحدهما الخ) فيه بحث لان حمل كلام نخر الاسلام على أن يكون بياناً لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد تراخي الحكم الى ما ليس حاصله به لا يفيد شبهة السبب كيف ولو كان ذلك علة لاوجب نفس السببية لاشبهها فلا بد أن يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال تراخي حكم النصاب الى ما ليس بمحدث له وهو النماء فلا بد أن يكون علة العلة والنماء ليس به علة مستقلة حتى يكون النصاب سببا بل هو شبيه بالعلة فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا يحكم بالاسباب (قوله أى مجرد ازالة المسامح) الى الوصف يعنى والمراد بما ليس بمحدث به الوصف وان كان ظاهره عاما واهتمت عليه بان ازالة المسامح ايضا وصف والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام تلك العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المسامح (قوله نفي للملزوم) لانه رفع للمقدم الذى هو ملزوم للتالى في الشرطية (قوله مع الاداء قبل تمام الحول) خلافا لما لك رحمه الله (قوله الا بعد تمام الحول) خلافا للشافعي فانه عنده يكون المؤدى زكاة في الحال (قوله والنصاب كامل) قيد به لانه لو لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان قائما بيد الاما له أن يسترد بخلاف ما اذا دفع الى الفقير لانها غنمته بقر به وان لم تتم زكاة (قوله لاستناد الوصف الى اول الحول) ظاهره ان المؤدى يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقصرا عليه فيشترط أهلية المصروف

تكفير كثير ولكن ليس من كلام الفقهاء المهتدين وذكر محمد بن الحسن رحمه الله من حديث كثير الحضرمي قال دخلت مسجدا الكوفة من قبل باب كندة فاذا انفرجته يشتمون عليا رضى الله عنه وفيهم رجل عليه برنس يقول أعاهد الله لاقتلن عليا قتلت به وتفرقت أصحابه فأتيت به عليا رضى الله عنه فقلت انى سمعت هذا يعاهد الله يقتلن فقال ادن ويحك من أنت قال سوار لمقرى فقال

(١٣ - نوح ثالث) على رضى الله عنه حل عنه فقلت اخبني عنه وقد كان عامدا لله يقتلن فقال أوافقك ولم يقتلني قلت فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت أردعه وقال أيضا بلغنا عن علي رضى الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال على رضى الله عنه كلمة حتى ار يدبها بطل لن تمنعكم ساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن تمنعكم انى مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقا تلونا ثم اخذنى خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه

فانه شتمك قال فاشتمه ان شئت أردعه وقال أيضا بلغنا عن علي رضى الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من ناحية المسجد فقال على رضى الله عنه كلمة حتى ار يدبها بطل لن تمنعكم ساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن تمنعكم انى مادامت ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقا تلونا ثم اخذنى خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول عليه

واما معنى وحكا كالجزء الاخير من العلة كالتفريغ والملك للفقير فلذاتنا المثلث ثبت الحكم به) أى العتق بالملك طاه الجزء الاخير له
 كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من سدزو جهوا شهدت على قومها بالشرك فلحقته بالحرورية فتروجت ثم انها رجعت الى اهلها
 تائبة قال فكتب اليه اما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ممن شهد بدرا كثير فاجتمع رأيهم على
 ان لا يقيموا الا حدا في فرج استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد
 ٩٩ قصصا في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد

ما استحلوه بتاويل القرآن
 الان يوجد شئ بعينه
 فيرد على صاحبه وانى
 لارى ان ترد على زوجها
 وان يحد من اقترى عليها
 هذا ومن اراد الزيادة
 فعليه الرجوع الى الحكمة
 البائغة الجنية في شرح
 العقائد النسبية والعذب
 القرآت في حواشى شرح
 العضدية وما فى التلويح
 نأص فان قصرت عليه
 تكن من القاصر من
 (قوله اما العبادات الخ)
 اى فروع الاعمال لان
 مسائل الاعتقاد لا تثبت
 باخبار الاحاد بل لابد لها
 من قاطع والظن فيها غير
 سائغ لا بتناها على اليقين
 عند الحنفية وغيرهم
 من اهل الحق قال صاحب
 الكشف خبر الواحد للملزم
 بقدا يقين لا يكون حجة
 فيما يرجع الى الاعتقاد
 لانه مبني على اليقين وغما
 كان حجة فيما قصد فيه
 اعلم فقس الشيخ ذلك
 على ما ذكر فى الكتاب
 مثل طامة شرائع العبادات
 اى مثل الشرائع التى

على قوله واما اسما معنى وهذا هو العلة لوجود التاثير لجزء العلة لا اسم العلة الاضافة اليه ولا حكا
 لعدم الترتيب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين الغير المترتين كالتقدير والجنس وهو عند
 الامام السرخسى رحمه الله سبب محض لان أحد الجزأين طريق يقضى الى المقصود ولا تاثير له مالم يضم
 اليه الجزء الاخر وذهب نفر لا سلام رحمه الله الى انه وسببه شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض
 غير مؤثر وهذا يخالف ما تقر عندهم من أنه لا تاثير لجزء العلة فى أجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى
 تمام المعلول فعلى ما ذكرهنا سابقا كان علة الرهاى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
 العلية فثبت به بالانسيبة لانه شبهة الفضل لما فى التقدم من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة فى شعر وهذا
 بخلاف ربا الفصل طاه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أى
 القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا احتاف النواحل فبيعوا كيف شتم
 يد ابيد (قوله واما معنى وحكا) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتين فى الوجود المتأخر
 وجود العلة معنى وحكا لوجود التاثير والاتصال لا اسم العلة الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف
 الى المجموع وذلك كالتفريغ ثم الملك فان اسكل منهنه نوع تاثير فى العتق لان لكل منهنه اثر اى ايجاب
 الصلاة ولهذا يجب سلة القرايات ونسفة العبيد الا أن للاخير اثر جها ابو جود الحكم عنده فيجعل وسفاه
 شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكا وبسبب الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فيجعل وسفاه
 شبهة العلية وفى كون الملك علة معنى وحكا لا اسم انظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع
 فى عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما ذهب المحققون الى
 أن الجزء الاول بصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم وبصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمثل الاخير فى
 انتقال السفينة وانفرد الاخير فى السكروذ كفى التقويم أن لا اول انما يبرم وجبا بالاخير ثم الحكم يجب

للعلة لان العتق المد كورة قد يضاف اليها ايضا فان طاهر ان المصنف اشار الى ان شرارة القريب وان
 كان علة العلة من قبيل العلة اسما ومعنى وحكا وليس قسما آخر برأسه (قوله رذبه نفر الاسلام الخ)
 والحق معه اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (قوله وهذا يخالف
 ما تقر عندهم) لا محالة اذ لا يلزم من عدم تاثير جزء العلة فى جزء المعلول عدم تاثيره فى كل تاثير اما كيف
 ولولم يكن لكل جزء اثر فى تمام المعلول لم يحتج اليه فى العلية (قوله ولهذا يجب سلة القرايات الخ)
 انما لم يستدل على ان لكل من الاسمين اثر اى ايجاب الصلاة لقوة عليه الصلاة والسلام من الملتذارم
 محرم منه عتق عليه لان المفهوم الظاهر منه تاثير المجموع لا تاثير كل (قوله لان اضافة الحكم الخ)
 اجيب عنه بان الواقع فى عبارة القوم الاضافة الى ملك اقرب الى اى مطلق الملك الذى هو جزء العلة فان
 ملك القريب جامع للعرأين واللام فى الملك الثانى الواقع فى عبارة المصنف للمهور والمعهود ملك اقرب
 لا مطلقه حتى يكون صريحاً اضافة الحكم الى المسكر المدعى جزئيه وانت خبير بان جعل الملك الاول
 فى عبارة المصنف على مطلق الملك والثانى على ملك اقرب يخرج الكلام عن الانتظام وبأياه التعليل

هى من فروع الدين لا من أهله وما نساكها من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء أو معنى العبادة فيها تابع كالعشر أو ليس بخالص
 فيها كصدقة الفطر والكفارات فان خبر الواحد حجة فيها لان العبادة تجب مع الشبهات (قوله واما اخبار الصبي الخ) ذهب قوم الى
 قبوله واية الصبي فى باب الهيات وان لم تقبل شهادته لان أهل قباة اناهم عبد الله بن عمرو أخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا
 فى الصلاة فاستدروا كعبتهم وكان ابن عمرو مؤثرا على ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بلور يوم أحد على

قيمت الحكم به (حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة في غير عند الاضيق فيعتبر النية عند الشراء (ويضمن اذا كان شريفاً عندهما أي عند أبي يوسف ومحمد ورحمهما الله ولا يضمن عند أبي حنيفة رحمه الله والخلاف في ما اذا اشترى به معاً ما اذا اشترى الاجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان في الاول رضی الاجنبي بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفي الثاني

بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بما يجب فيما هو علة - ما أن يكون موضوعاً للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والمالك لم يوضع في الشرع للعق واما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو المالك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريق قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترسخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة فلا عتاق اذا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول (قوله ويضمن) أي لو اشترى رجلان قريبا محرماً لا حد هما فان اشترى الاجنبي شق قصاصاً ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالانفاق مومراً كان القريب أو مومراً لأنه أقصد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترى به معاً فعند أبي يوسف ومحمد أيضاً يضمن لما مر سواء علم الاجنبي أو لم يعلم وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان الاجنبي رضی بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكاً له في الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه أو امانة لارضائه بالفساد فان قيل لان سلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بما أوجب بان الرضا أمر باطن فادبر الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاضيق ومباشرة الشراء وبضالم يعتبر جهله وجعله في حكم العدم سار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله إشارة الى هذا (قوله فان اشترى القرابة) يعني اذا ورثنا عبداً

اختلاف الروايات وهو بن أربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر شهرين فقد انعقد واخبره فيما لا يجوز العمل به الا يعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب عنه شمس الائمة السرخسي ان الذي أتاهم أنس بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فأنه عمل على انهما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبر بذلك فأنما تحولوا معتمدين على روايه البالغ وهو أنس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ باعاً كاتماده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف نيته لانه كان صبياً فان ابن أربع عشرة سنة يجوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقاني رحمه الله من وجوه أحدها ان ابن عمر وان كان راوياً بالذات كافي صحيح البخاري

بقوله فان الجزء الاخير للعلة فتأمل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحيث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضي أن يطلق عليه جميع ما يطلق على علة العلة (قوله نصيب الاجنبي الخ) أي ان شاء الاجنبي نصيبه والافله أن ينسب العبدان شاء عند أبي حنيفة وعندهما يتعين الضمان (قوله سواء علم أولم يعلم) قبل هذا يخالف قول المصنف ولو كان القرابة معلومة لم يضمن لانه يدل ان عدم الضمان في صورة علم الاجنبي بالقرابة على الاتفاق وهو ظاهر (قوله أما عند أبي حنيفة فلان الجهل غير مانع من نفي الضمان) فاعلم بانطبق الاول والآخر هما لانه كما كان يضمن لانه أقصد على الاجنبي نصيبه بغير علمه ورضاه وههنا علم وانت خبير بان ما ذكره المصنف في سورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان فيه هو ان المالك بالارث ليس بصفة ولا محالة لا اختلاف في سورة المستلتم (قوله ولا عبرة لجهله) يعني لو كان به عبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق حيث الرضا به هذا التوجيه بنذوع ما قيل ان في هذا التعليل فساد اذ ليس جهله ما في الصحاح بل علمه لكن في الظاهر حق سوق الكلام على هذا التوجيه أن يقال بدل قوله فان قيل لان سلم وجود الرضا الخ وبهذا يدفع ما يقال لان سلم وجود الرضا في صورة الجهل لان الجهل مالم يعتبر صار كان العلم حاصل على ان الرضا أمر باطن فادبر الحكم مع السبب الظاهر فتأمل (قوله سواء علم القرابة أو لم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضاً عن أبي حنيفة انه فصل بين علم الشرى بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله أوجب بان الرضا الخ) قيل التحقيق في الواجب ان الاجنبي لما رضى تركه بلوازمها لان الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه والعقنى

وقيره لكن لم يكن المتغير بالقبول وثانها ان ابن عمر انما روي يوم أحد في شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اذ ذاك ان أربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو ان خمس عشرة فاجازه كذا ذكره البخاري في صحيحه وثانها كان تحويل القبلة بعد الهجرة ستة عشر شهراً او سبعة عشر وان أنسا كل ابن عشر سنين ما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفي عليه السلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرف في محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثني عشر سنة وهو أصغر من ابن عمر رضي الله عنهم بسنة لا بالعكس

اشترى

حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورث بعد اثم ادعى أحد هما انه قريبه بخلاف الشهادة) أي اذا شهد واحد ثم راحل لا يضاف الحكم الى الشهادة الا بغيره بل اي المجموع ١٠١ فاجم ما يرجع بضمن النصف (فان

الحكم ينبت بالمجموع لانها انما تحصل بالتقضاء وهو وقعهما واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فاهما اقيما مقام المشتقة (والنوم) اقيم مقام استرخاء المفاسد (والمس والسكاح مقام الوطء) أي المس والسكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه لظهور (أو باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان أحببتي فانت كذا والظاهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث المسك مقام اشغفل في الاستبراء والداعي الى ذلك) أي السبب المقضي لا فاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول أحد الامور الثلاثة المذكورة في المتن (اما دواع الضرورة كما في أحببتي وكافي الاستبراء واما الاحتياط

مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه بضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان المثلث بالارث ايسر من صنعه ويمكن أن يصور تأخر القرابة في الشراء أيضا بان اشترى بعد افا دعى أحد هما انه ابنه ولا يخفى حكمه (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعني اذا اشترى اثنان بعد مجهول النسب ثم ادعى أحدهما انه ابنه عزم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة اعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لان المثلث يحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رحمه الله ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي او الاضمن القريب حصته لعدم الرضا واما اذا ورث بعد مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه بضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان المثلث بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعي هو الذي يقضى الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخر في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعاقب الطلاق بما لا يطام عليه الاخبارها بمنزلة تخبيرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والظاهر مقام الحاجة) يعني ان الطلاق أمر محظور لما به من قطع السكاح المسنون الا انه شرع مروراه فله يحتاج اليه عند التجزؤ من اقامة حقوق السكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فاقم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعنى الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة يتيسر او قد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحداث المسك) يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء هو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامه عند حدوث المسك فيها الى انقضاء حيضه أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما القبر احتراز عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير لانه امر حتى فاقم دليله وهو استحداث المسك الواطئ بمثل العيين مقامه وان الاستحداث يدل على مسك من استحدث منه وتعلق من جهته وملكيه يمكن من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل التي هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذا الشغل انما هو بالوطء واما المسك يمكن منه مؤداه ودواع فيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والمالك يمكن من وراء المشتري والظاهر ما في التوقيف من ان علة الاستبراء سببانه الماء عن الاختلاط به وقد وجدوا استحداث المسك لوطء بمثل العيين سبب مؤداه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهوره برزخه عن مائه ولو أجبنا الوطء للمثاني بنفس المسك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس المسك سبباً مؤداه اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب اعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر للدليل على العلة (قوله

على شريكه من لوازمها فرض به أيضا علم بالقرابة ولو لم يعرفه وهدم معنى قوله ولا يتبر بهله (قوله كالاخبار عن المحبة) ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع فيما بينه وبين الله تعار أيضا لان حقيقة المحبة لا يتوقف عليها من جهة غيرهما ولا من جهتها لان القلب مقلوب لا يستقر على شيء غير يتوقف عليه يتعلق بالحكم بدليله كالسفر والمشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد في الحكم كذا فقد صاحب السكتف عن صاحب المبسوط لغير الاسلام (قوله وبه نظر لان الشغل الخ) أوجب عنه بان جعله من قبيل اقامة السبب انما جعله من قبيل البائع سبباً مؤداه لانه جعل ملك المشتري سبباً لوطء

هذا كلامه وحديث الاخبار بالتصويل في صحيح

البخاري عن ابي بن عازب رضي الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم العصر فرى على أهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصيرون نحو بيت المقدس الحديث وفي سنن الترمذي فصلى رجل معه العصر ثم صرعى قوم من الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي صحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس بقباء في صلاة الصبح اذ جاءهم آت فقال ان

كأنه تحريم الدواهي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسحر والظهور والتعاقب الخلفين) والعرفق بن: دفع الحرج ودفع الضرورة
 ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالحجبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن الحجبة بمقام
 الحجبة اما المشقة في السفر والاقبال في التفتا: الثاني فان الوقوف عليهم مما يمكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لهما (و بالتقسيم
 العقلي بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسماء يكون الجزء الاول علة معنى
 لا اسماء وحكما) فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه (والعلة اسماء وحكما ان كانت مركبة
 فالجزء الاخير علة حكما فقط) كالداهي ١٠٢ مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير علة حكما لا اسماء ومعنى

أيضا ولما أرادوا بالعلة حكما ما يشار به الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الكتاب قرآن وقد أمر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث وأئمة الحديث انما اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد ابن نبيذ بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا فوضع عنه النبي صلى الله عليه وسلم الغز وهو الذي صلى معه الظهر ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ذكره الحافظ ابن عبد البر وغيره وهو عباد بن بشر بن بطنى الاشتهر بانه نبيذ بن بشر وغيره ورجمه العفلى وقيل هو عباد بن وهب وأما ابن عمر وأنس وليس طما أنرفي ذلك عندهم وبالجملة ان الصلاة في رواية ابراهيم بن عبد الله بن عمر بن حارثة والنخعي وعبد الوهي حديث بن عمر صلاة الصبح في مسجد قبا وهو بنى عمرو بن عوف والنخعي يقول ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلي ولو كان صحيفه وظائف ان يكون عباد بنى حارثة في داخل المدينة في وقت العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من القدي الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح مسلم عن أنس ان رجلا من بني سلمة مر وهو ركوع في صلاة العجر فعرف ان مسجدا يقبطن متعددي داخل المدينة ونارجهما (قوله وعند أبي يوسف الخ) قال في الكشاف هو مذهب جمهور العلماء واختيار أبي بكر الرازي اجصاص وأكثر أصحابنا يذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري وشمس الأئمة السرخسي ونحوه الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اتيانها (قوله نعمن

كافي تحريم الدواهي) أي دواهي الجماع من المس والتغيبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمه على الاطلاق اذا كانت مع الابنية وأقيمت مقام الوطء في الحرمه حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجه أو الامه (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العرفي يقتضيها والاحكام بقول على ثبوتها أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يرتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لو جرد التأثير لا اسماء ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة تماثله شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداهي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما ولو بالمقارنة لا اسماء لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير الا ان تأثير السبب الداهي في كسيف الجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتصل به الى الشيء واسطلاحا يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد برت العادة بان يذكري هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا أو يعتبرى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان تحدث الاقسام بحسب المرات ولذا ذاب نحر الاسلام وجهه انه ان أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها سبب مجازي كالبعين

البايع لكن ليس كل ما يمكن من شيء أو دافع له - وذا حقيقة اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول أنسب (قوله وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم) فيه بحث قال العلة الحكيمه تستدعي الترتيب الشرعي ولا يكفي الوجود الاتفاقي معناه والشرط التبعي لا يرتب الحكم عليه بل على التعليق ولذا كان الضمان على شهوده دون شهود الشرط اذ ارجع الشكل وكذا اذ ارجع شهود الشرط وحدهم عند الاكثر بقى ههنا بحثان الاول انه جعل الشرط الذي ياتي الحكم ههنا قسما من العلة ويجعل في قول التقسيم الثاني للحكم الشرط مطبقا على ما لها بين الكلا ميرط اذ اذع انما انه جعل العلة على معنى المؤثر وجعل ههنا ما ليس بعلة معنى قسما منها هو تقسيم المؤثر وغير المؤثر والمؤثر فلا يسمى ويمكن ان يتجرب عن الاول بارماد كرى قول التقسيم يشاء على رأى القوم - حيث لم يصرحوا بان العلة حكما فقط وما ذكره ههنا تحقيق للعق وتبديسه على ما يقتضيه التقسيم العقلي وبعض الاحكام وعن الثاني بان المراد بان تأثير المعترفى مطبق العلة ماد كرى القياس - واعتبار اشارة اياه بحسب قوله أرفقه اعرفى بى الشيء

وسبب في مسجد بنى حارثة والنخعي وعبد الوهي حديث بن عمر صلاة الصبح في مسجد قبا وهو بنى عمرو بن عوف والنخعي يقول ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلي ولو كان صحيفه وظائف ان يكون عباد بنى حارثة في داخل المدينة في وقت العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من القدي الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح مسلم عن أنس ان رجلا من بني سلمة مر وهو ركوع في صلاة العجر فعرف ان مسجدا يقبطن متعددي داخل المدينة ونارجهما (قوله وعند أبي يوسف الخ) قال في الكشاف هو مذهب جمهور العلماء واختيار أبي بكر الرازي اجصاص وأكثر أصحابنا يذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصري وشمس الأئمة السرخسي ونحوه الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز اتيانها (قوله نعمن

فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم على كل من كان فيه مضافة اليه) أي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فله علة
 طلاكوه هذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب (فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجوز الدابة بسوق الدابة وقودها وبالشهادة
 بالقصاص اذا رجح لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيد اذ قتل عمرا فاقص ثم رجح الشاهد (لانه
 جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قنلا بحكم القاضي واختيار الولي ١٠٤ وان لم يكن مضافة اليه أي العلة مضافة الى

السبب (نحو ان تكون)
 أي العلة (فعلا اختياريا

الشبهة الخ قال صاحب
 الكشف خبر الواحد صار
 جهة بدلائل موجبة لعلم
 ايضاً من اجماع الصحابة
 وسائر الأدلة فكان مثل
 الشهادة من غير فرق
 قسيت به الحدود الا ترى
 ان القصاص يثبت بخبر
 الواحد فان علماءنا تمسكوا
 في قتل المسلم الذي يضرب
 حر مسل وهو مارويان
 النسي عليه الصلاة
 والسلام فادمسلم بكافر
 وقال انا الحق بمن وفي ذمته
 وثبت قتل الجماعة
 بواحد بائزهر رضي الله
 عنه وهو دون خبر
 الواحد ولما ثبت القصاص
 به ثبت الحدود ومع ان
 كلاهما يانقط بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس
 لان العقوبة انما تجب
 مقدرة بالجنايات والراي
 لا تدخل له في معرفة
 ذلك ورد بان حجيته
 في مظانها من العمليات
 الا ترى انه ليس بحجة في

وسببه شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب
 المجازي كما اعترف به نفي الامور حجة الله وان عد المجازي من الاقسام ليس بمحسن قسم السبب الى
 ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سبباً حقيقياً ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي أي
 مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلة (قوله فاعلم انه) اعتراض بين أما
 وجوابه فله يتفهم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفضل الى الحكم
 وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب ما ان يضاف اليه العلة ولا
 فالقول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه موضوع للقتل ولم يؤثر فيه وانما وطريق للوصول اليه
 والعلة هو وطء الدابة بقواتها وذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحدث به فيكون له حكم العلة فيما
 يرجع الى المصل لا في اختيار جمع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدابة لا الحمار من الميراث ولا
 الكفاية ولا القصاص وكاشهادة بوجوب القصاص فانه التوقيع له ولم يؤثر فيه وانما هي طريق اليه
 والعلة متوسط من فعل الماعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القتال
 مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس لولي استيقا القصاص قبل الشهادة فيصلح لا يجب ضمان
 المهل دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجح الدابة لا القصاص لا جزاء المباشرة ولا مباشرة من
 الشاهد لان شهادته انما صارت قنلا أي مؤدبة اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
 العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قاتوا عند الرجوع تعمدنا بالكذب وعلم من
 حاله انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكمال بمنزلة المباشرة
 في ايجاب القصاص تحقيقاً للرجوع وجوابه ان مبنى القصاص على امانته ولا مماثلة بين المباشرة والنسب
 وان قوى ونأكد والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياريا غير مضاف الى
 السبب كفعل السارق بين اللقاة على المال وبين سرقة ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما

والناظر بهذا المعنى متفرق في جميع اقسام العلة والتأثير المنقح مما سوى العلة معنى بمعنى اخص من
 ذلك فلا محذور (قوله كالطلاق المعلق بالشرط) أي كالصيغة الدالة على الطلاق المعلق بالشرط (قوله
 ما يكون طويلاً بقا الى الحكم) والى القاع في احترز بقوله طريقاً من الحكم عن السبب المجازي وفيه نظر لانه
 بعض كاسيبي بل علة باعتبار المال ولا يحكم عليه شبهة العلية في الحال فالصواب ان الاحتراز من
 السلامة اذ لا يصلح فيها (قوله ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي) رد عليه جدي في حواشي فصول
 البدائع انه لو اراد ان المعنيين الاولين حقيقين فلان لم كيف وقد صرحوا بآخرهم بان السبب
 الحقيقي ليس الا السبب المحض ولو اراد الا اعم من ذلك لكان عليه ان يقسمه الى ثلاثة أو اربعة (قوله
 تعمدنا بالكذب وعلم من حاله الخ) سواء قال علمنا انه يقبل بشهادتنا أو قالوا تعمدنا ولم يعلم انه يقبل
 بقولنا بعد ان علم من حاله انه لا يخفى عليهم انه يقبل بشهادتهم (قوله وان قوى ونأكد) قد تقر انه لا يجب

العقائد لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد اصحابنا في القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد في
 الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرى فضلاً عن الاثر (قوله فيحتاج الى زيادة) فكيد الخ قال القاضي ابو زيد اشترط العدة
 واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الهوى والانكار فلم يقع
 الفصل بينهما خبر ابل شوع خبر ظهرت من يته على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياطاً بزيادة العدد وقال نخر الاسلام كما
 اثبات احد الخبرين وادخل الاثر في يحتاج اليه القاصي شريح العددنا كيد الخلف القياس عند المنازعة ولان خبر كل منهما

نسب حقيقى) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أى لا يضمن الدال على مال سرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازى في دلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السب (ولا اجنبى) أى لا يضمن قيمة الولد اجنبى (قال لا تحرز وج هذه المرأة فانها سرقة ففعل واستولدها فاذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط

في مسألة الشهادة بالغصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسب سب حقيقى لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا زوجها) يعنى لو تزوج المرأة وكيلاها أو وليها على شرط أم حرة فاذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للإستيلاد وطلب النسل فيكون المتزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاد مبني على التزوج المباشر وبالحرية وصفا لازماله فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمنان) أى ازالة المهرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما لضمنان وموجبه له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقبة الدلالة الاعلام أى احداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وأن لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أى بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير الحرم وجلا فقتله فإن الدال لا يضمن لان دلالاته سبب محض لان كون سبب الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون دلالة عليه ازالة الامن وموجبه للضمنان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذى جعله الله تعالى أمنا ليقى مدة بقاءه لئلا يتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المسلوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المثل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المهرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بالازالة الامن فان قلت السعابة أى

انما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذى التزم والمهرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل) أى تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان الحرم انما يضمن بازالة الامر ورد عليه انه يدعى أن يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قيل الاضواء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمنان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أى اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدى الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (وصيد الحرم) أى اذا دل عليه

على السب كما امر البشر الكفارة التى هي جزاء فاصرا لا وجوبها بعند ما مباشرة فلان لا يجب عليه الذى هو جزاء كامل أولى (قوله لم يقع موقعه) لان الغرض من قوله ان العلة مضافة الى السب بيان امر جمع ضميرى المرفوع والمجرور في قوله وان لم تكن مضافة اليه وقد تم ذلك الغرض بذلك القول فيلغوه هنا قوله فالسب سبب حقيقى مع انه سبب كرهذا المعنى بقوله سبب حقيقى قال المصنف (سبب حقيقى) فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا مجازيا يفقد وقع فيما فر منه من عد المجازى من الاقسام ويكن أن يدفع بان تخصيص هذا بتسميته سببا حقيقيا لا يمنع كون الاول سببا حقيقيا في نفس الامر كما ان تخصيصه زيد بتسميته باجر لا ينافي كون عمر واجرى في الواقع وكان في قول اشرح ويسمى الثاني سببا حقيقيا اشارة الى هذا واعل السبب في التخصيص كونه أرسخ في السببية لبعدها من مشابهة اعلية حيث لم يضاف اليه الحكم بل يتأمل قول المصنف (ولا يشترك في الغنيمة الدال) أى صورة المسئلة ان رجلا في دار الاسلادل قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاسلوه بسبب دلالاته وجدوا فيه غنائم ولم يذهب معهم لم يكن الدال شريكا لهم في الغنيمة لانه صاحب سبب محض واذا دلهم على الحصن وذهب معهم فبئذ يشترك في الغنيمة لان فعله اذن سبب فيه معنى العلة قال المصنف (والحرم بازالة الامن) خلاصة هذا الجواب ازالة الامن جنائية حتى يحرم لازامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب (قوله بخلاف الضمان الواجب بالاحرام) فانه جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المثل كالجزاء

غير الحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس لبعده عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع اى سببى سلطان محتمل للصدق فاذا أتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق النكر قد تقوى بشهادة الاصل وهو رواية الخيمة فاستويا فاحتسب في الترتيب الى آخر لان اطمئنان القلب بهما أكثر بخلاف حال المسألة من حقوق الله تعالى وأمثاله لان المقصود فيهما ظهور الصدق فاذا ظهر بغير الواحد لم يسمع الاتياد لامر الله (قوله من هذا القسم) أى ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل في مواضع المسألة لا في مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان منه الوان رجلا علم ان جاره له رجل

سكنا الجسك للذافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تختل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار
 الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فخرجه ضمن) لانه لم يختل هناك فعل فاعل مختار فيضاني الحكم الى السبب وهو الذافع (ومنه)
 أي من السبب (ما هو سبب مجازا كالتطبيق والاعتاق والنذر المتعلقة) فالعلقة صفة للتطبيق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار
 فانت طالق وان دخلت فبعده حران دخلت فله على كذا (الجزء) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزء وقوع

الطلاق والعنق ولزوم المنذور (لانها بما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أي لان هذه الامور المتعلقة وبجلا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا (وكاليمين بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازا (لانها) أي اليمين (للمرة لا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا (ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعنق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علمها وعند الشافعي رحمه الله هي اسباب في معنى العلق حتى اطلت التعليق بالملك) أي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو لعبدان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك

السلطان الظالم بسبب شخص وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة اجتهادية اختلف فيها غير القياس استحسانا الغلبة السعاة (قوله فوجأ به) هو من الوج وهو الضرب باليد أو اليدين (قوله كالتطبيق) أي كالصبيغ الذي يعلق على الطلاق أو الاعتاق أو النذر بشئ فانها قبل وقوع المعلق عليه اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو الاعتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجلسة لاسباب حقيقية اذ جبالا يفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطبيق وما عطف عليه أي كالتطبيق ونحوه حال كونها اسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازا للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه كاليمين للكفارة وفساده واضح ثم نسبة هذه الصبيغ سببا مجازا بانها هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا واما بعده فتصير تلك الايقاعات علة حقيقية لتأثيرها في وقوع الاجزبة مع الاضافة اليها والاقبال بها بمنزلة لبيع للجهل وذلك أن الشرط كان مانعا لعلو من الانعقاد فاذا زال المانع تعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنفردة وهذا بخلاف ما ذل قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لتبوءه وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعترف في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكيف يمكن ان هذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغي ان يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير فلما قلنا نعم الا ان عدم التأثير لما كل قسم اعد ميا

الواجب بالحنثية عن قتل النفس ممددا (قوله قلت مسألة اجتهادية الخ) يمكن ان يقرر الجواب بأحسن من هذا وهو ان يقال أجرى السلطان المعتاد بالظلم والعمل بكلام السعاة يجرى من ذلك طبيعة وليس ما اختياره فلم يعتبر بشرط اختياره بل جهله كالكلام الساعي فضمن الساعي صونا لاملال الناس (قوله حال كونها اسبابا للجزاء الخ) اعترض عليه بانها اراد بقوله حال كونها اسبابا للجزاء حال كونها موصلا الى وقوع الطلاق ونحوه بدخول الدار فله معنى لتبوءه بما هو سبب مجازا والاسدلال عليه بانة قد لا يقتضي وان اراد حال كونها اسبابا مجازية فلا فائدة في قوله ومنه ما هو سبب مجازا كالتطبيق ونحوه حال كونها اسبابا مجازية للجزاء لان التطبيق ونحوها لا يكون الا اسبابا مجازية للجزاء ولا حال هذه المتعلقة لا يكون فيها اسبابا مجازية للجزاء اذ المرفوض بعد الجواب اختيار الثاني وفائدة التقييد الاحتراز عن حال وجود الشرط فان الايجاب السابق حينئذ لا يكون علة حقيقية فلا يصح مثلا للسبب المجازي بالمعنى المراد ههنا على انه يجوز ان يكون الحال مؤكدة (قوله وفساده واضح لاستلزامه) عدم شمول هذا القسم بجميع أمثله لمروج اليمين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة ليست جزأ لها اذ لا تعليق فيها فلا جزاء وقد يقال المراد بالجزاء ههنا ما يترتب على الشئ سواء وجد التعليق أم لا والكفارة مترتبة على الحنث المترتب على اليمين فيصدق عليها في الجملة انها مترتبة على اليمين نعم المناسب لما ذكره المصنف تقديم

(١٤ - تلويح ثالث) عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) الجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالتطبيق الخ وان اراد جرد السبب وهو النصاب

بديها ثم رآها في يد آخر يبيدها فان قال كان ظلمي وغصبتني ثم رجعت عن ظلامي فاقول لها يا فداي ما فعلت اليه فان كان نقمة عنده فلا بأس بشرائها منه لانه أخبر عن حال مسأله وهي اقراره له بما ودفعها اليه وكذا لو قال قضى لي بها فاخذتها منه أو دفعها القاضي اليه وهو بمنزلة بخلاف ما ذل قال قضى لي بها فخذتها مني فاضاها لانه أخبر بها لا بخذني حال المنازعة والحكم بتغيير بتغيير العبارة مع

اتحاد المقصود كمن قصد نفسه بالخشب فقال اقتلوني بالسيف أو مع ابنه فقال قدموا ابني لا حسب بالصبر فانه يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لو قال لا تقدموني على ابني لا يأثم (قوله اي له حكم الخ) شعر بانه ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكره في تأمل وقال صاحب الكشف في توجيه كلام نضر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان النامس يتفقون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا انصوموا الحديث فكان فيه معنى الازام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحريه وسائر شرائط الشهادة وحاصله ان المعنى في هذا القسم لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الازام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه ما ذكره وأما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الازام فيه فلكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد ١٠٦ ولهذا لا يخاف فيها من التعزير والتلبيس واي نفع يرجع الى

وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طرفا في الشيء او موصلا اليه خصوصا وهذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باهم المحاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة بان معوا السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي أيضا خصوصه باهم المحاز والعلاقة أنه يؤل الى السببية بان يصير طرفا للوصول الى الحكم عند وقوع المعاق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم لان يراد السبب بحسب اللغة والاولى أن يقال العلاقة هي مشابهة قوله للجزء على قوله كالتطبيق كما لا يخفى (قوله خصوصا هذا القسم الخ) وقيل وجه التخصيص ان التعزير ينقصان الحقيقة أولى منه بالزيادة المكتملة عليها (قوله ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة) وقد عرفت فيما سبق ان جعل هذا سببا مجازيا بالابتداء المصنف من عدا المجازي من الاقسام ليس بمحسن وكان هذا كلام على سياق العدم ولهذا قال نهوا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان التأثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا العلة لما أضيف الى السبب يسمى سببا في معنى العلة لان له تأثيرا كما سبق للهلال الواقع بوطء الدابة وهذا الجواب أنسب بسياق المصنف لكن فيه نظر اذا العلة بغير تأثير السبب ولو بواسطة كاشم صاحب (قوله وفيه نظر الخ) قال في فصول البدائع اليمين والتعليلات ليست أسبابا حقيقية ادلا فضاء اليمين الى الكفارة الا على تقدير الحنث ولا لتعليلات الى الاجزبة الا عند وجود لشرط يكون اليمين والتعليلات أسبابا مفضية بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون علة لا حينئذ فكان يجوز ان تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه مع ان قولهم سبب الكفارة أمر دائر بين الحظر والاباحه كاليمين المعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمين لكن بشرط قوت البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في المال تصير أسبابا لعل حقيقة للاضافة والتأثير والاتصال فان العلة في المعلمات التي صارت منجزة ولا يحتاج الى ما ثم برده عن من جعل السبب على اللغوي وكذا اليردان سبب الكفارة المثلث بالحنث لا اليمين فانما تعدد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الافضاء نوعان وهما التلابي كافضاء الصوم على تقدير الحنث الى الكفارة وتظايره لو رددتهم فيه أيضا بان بينهما الجنابة عليه للاجابه الى ما استصوبه في العلاقة من انها مشابهة في الافضاء ولو بعد حين اذ لا يخصص فيه لو رددان الحاصل بعد حين التأثير لا هو انتهى (قوله معنى العلة) أيضا مجازا قدسده سببا حقيقيا حيث جعله سببا للسبب المجازي (قوله والاولى أن يقال) اغما لم يقل

نفسهم في الصوم حتى يقدم على التعزير (قوله وما ليس فيه الزام الخ) لم يشترط فيه تحكيم الرأي لما ذكر محمد في كراهية الجامع الصغير في رجل رأى جارية الغير في يد أحد يبيعهها وأخبره بالائم ان قبلنا واكله بيعهها وسعه ان يتناعها ويطأها من غير ذكر تحكيم الرأي وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان أكبر رأيه انه صادق وسعه ان يتناعها وان كان أكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشترطها منه وعلى هذا مشى نضر الاسلام في موضعين من كتابه وقال أبو حنيفة في كشف الغوامض يجوز ان يكون مافي احد التمتا بين تفسيره للاخر وان يكون في المسئلة روايتان وان

يكون أحدهما رخصة والاخر عزية (قوله وان كان فضوليا) قال محمد في المبسوط اذا حزر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم ير له مولا لم يكن جبرافي قياس قول ابي حنيفة فرجه الله تعالى حتى يخبره رجلا أو رجل عدل يعرفه العبد والاصح ان قيدا بعد لتختص بالواحد والمنتهى على اطلاقه لان لزيادة العدد تأثير في سكون القلب بل أقوى من تأثير العدالة فان القضاء بشهادة الواحد العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تعيين المنتهى يوجب الحلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره (قوله بعد وجود سائر شرائط) من المذكورة والحريه والبلغ قال نضر الاسلام بحتمل ان يكون هذا شرط مع أحد الشرطين حتى لا يقبل بمر العبد والمرأة والصبي عنده وقال صاحب الكشف وانما قال بحتمل لان محمد رده الله تعالى لم يرد كره في المبسوط نفيا وانما اتاوه عندهما الكل سواء ثبت اعزل والمجر بقول كل مجز كائنو كليل والاذن للصبر وده (قوله

السبب

(ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة) هذا الكلام منصلي بقوله ومنه ما هو سبب مجازا (وهذا يبين ان التفسير هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله لا لأنه لم يكن المثل والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق ثم طار جودهما في الحال ليرجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال المثل لا يبطله زوال الحل) سورة المسئلة اذا قال لامر أنه ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا عندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التعليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو بقول شرط صحة التعليق ووجود المثل عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي المثل وانما التعليق فلا افتقاره الى المثل حال التعليق فاذا علق المثل نحو ان تزوجت فانت طالق فالملك قطعي الوجود

وان علق بغير المثل نحو ان دخلت الدار فانت طالق بشرط صحة التعليق ووجود المثل عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالمثل حال التعليق على المثل حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد المثل حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال المثل فكما لا يبطله زوال المثل لا يبطله زوال الحل أيضا والمراد بزوال الحل وقوع الطلاق الثلاث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (فإننا العين شرعت للبرمض لا بد من ان يكون البرمض مضمونا بالجزء فيكون للجزء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من الحل) فانه اذا قال ان

السبب من جهة أن له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا المجاز) أي المعنى بالشرط الذي سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة ابطال تعبير الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم ابطال أولاد يلهوم على الابطال ثانيا وجوابهم عن الاستدلال ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المعبر ووجود المثل حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى المثل حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالترجيح مثل ان نكحت فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليعرف فائدة التبيين اذا المقصود من التبيين تأكيد البرمض بالجزء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزء غالب الوجود أو متصفته عند دوات البرمض خوف نزوله على المحافظة على البرمض ذلك لقيام المثل حال وجود الشرط وان علقه بالمثل كافي ان تزوجت فانت طالق كان المثل متحقق الوجود عند دوات البرمض فائدة التبيين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود المثل وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البرمض معلوم التحقق فاشترط المثل حال التعليق ليرجح جانب وجود المثل عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الأصل في الثابت بقاؤه ونظيره فائدة التبيين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام عينا بعد ما صح التعليق بناء على أن صواب دليل وجود المثل عند وقوع

والصواب لجواز ان يراد أن يؤل الى ما هو ركن في السببية وهو الافضاء (قوله اما وجه استدلاله الخ) توضيح استدلال زفر رحمه الله يظهر بتناو مدعا على ان ليس لهذا السبب شبهة الحقيقة عنده ان يقال ليس للمعلق شبهة السببية اذ لا بدلابد بسببه من محل يعتقد فيه والتعليق بالشرط قابل بين المعنى ومحله فالوجوب قطع السببية بالنكاح كالتمس اذا حال بين المرمى والمرمى اليه واذ لم يبق جهة السبب بوجه لا يحتاج الى الحل في الابتداء واذ لم يحتاج في الابتداء لم يحتاج في البقاء لان البقاء أسهل من الابتداء واحتمال سير ورثة سبب في الزمان الثاني لا يقتضي اشتراط الحل في الحال بل يكفي احتمال حدوث المصلحة وهو قائم لاحتمال حدوثها اليه بعدد زوج آخر وهو في الحال عين ومحلها زمة الخائف في بقاؤها ولا يبطل بتعبير الثلاث ولما ورد على زفر رحمه الله انه اعتبر المثل عند السبب المجازي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق حيث لم يعتبره اذا قل له لا جنبيه وان وقع الشرط بعد دخوله في نكاحه أجاب

دخلت الدار فانت طالق فالعرض أن لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر الخوفي أي الجزء فيكون الجزء وهو وقوع الطلاق ما نعام تقويت البرك الضمان يكون ما نعام الغصب فالمراد يكون البرمض مضمونا هذا (فيبطله زوال الحل لار والملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلاث لار والملك وهو ان يقع مادون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل أن قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتضرا على الطلقات التي يمكنها هذا النكاح أما الطلقات التي يمكنها بالنكاح بعد الثلاث والمرأة الأجنبية عن الزوج في تلك الطلقات (فاما التعليق بالزوج فان البرمض مضمون لوجود المثل عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة الى اثبات تلك شبهة ليكون البرمض مضمونا) المراد بتلك شبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزء شبهة الثبوت في الحال ليكون البرمض مضمونا

لها به تشبهين) تعديل لاشتراط أحد الأمرين لان جهة الإلزام تقتضي كلاهما ووجه عدمه عدم اشتراط شيء منهما قبل عليه

اشترط سائر الشرائط على ما ذهب اليه المصنف بوجوب قصور اتي رواية الشبهة الثاني ورد بانه هو المصحح بل ان الزام اذ العدد بدون الشرائط لا يفيد (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى) وافقه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي وابو حاتم السجستاني وآخرين وفي رواية عنه انها متساويان في النوازل عن نصير عن خلف عن ابي سعيد ١٠٨ الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان ان قراءة على العالم والسماع

الشرط فزوال الملتزم بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بما على احتمال حدوثه عند وجود الشرط انفا كما لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقه الثلاث ان تزوجت فان طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق ولان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التخصيص يبطل التعليق فتقرر به ان العيبين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبرأى تحقيق المحروف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب تقيضه فلا بد من أن يكون العيبين بغير الله مضموما بالجزء أي يلزم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن العيبين بالله يصير مضموما بالكفارة تحقيقا ما هو المقصود بالعيبين من المحل أو المنع واذا كان البرمض مضموما بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال ان قبيل فوات البرمض ان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابرأء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع أنه لا يصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البري التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجهه دون

منه سواء وهو مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي والبخاري ومعظم علماء الحجاز والكوفة (قوله واما الكتاب) فطريقه المتعارف عند ثمة النقل بعد التسمية والتعميد والتعليق من فلان ابن فلان بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى آخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا او اذا بلغك كتابي هذا فاروه عني او حدثه عني بهذا الاسناد وبشهد على ذلك ثم يختمه بحضرة الشهود (قوله والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الخ) ويقول له بلغه عني انه حدثني فلان ابن فلان عن فلان بن فلان فلان الى ان يأتي على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغك رسالتي اليك فاروه عني بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حملته او رواية عنه وهذا مبني على

عنه بان ذلك ليس لمراعاة السبب المجازي بل لمراعاة الشرط الذي عنده يصير ذلك عملة حقيقية اذ وقوع الشرط على الملتزم يمكن منغيبا عن غير وجوده عند السبب المجازي حتى يكون غالب الوجود عند الشرط بالاستصحاب فتكون من قبيل ان تزوجت فان وقوع الشرط على الملتزم هناك متحقق الوجود (قوله لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل) الا نسب بقوله كما اذا قال للمطلقه الخ ان يقول بوجود المحل ان البقاء اسهل من الابتداء ولهذا جاز البيع بالمصحة بقاء لا ابتداء والمنكوحة شبهة تعدله وتبقى منكوحة ولا يجوز نكاح المعتدة من وطء بشبهة ابتداء ونظائره كثيرة (قوله كما في المغصوب الخ) يعني كما ان المغصوب لما كان مضموما على الغاصب بالقيمة عند فوات المغصوب ورده كالغصب حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صحت هذه الاحكام ولم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت لما لا يصح قبل الغصب وههنا بحث وهو انهم جعلوا هذه الاحكام متفرعة على القيمة ضمان العين وساحب الهداية جعلها متفرعة على ان الاصل في ضمان الغصب وهو القيمة حيث قال وهو اى رد العين هو الموجب الاصلى ورد القيمة متخاصم خلفا لانه قاصر اذ الكمال في رد العين والمالية وقبيل الموجب الاصلى القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام وقال الشراح في شرح قوله ويظهر ذلك في بعض الاحكام ولهذا الوابرأء عن الضمان حال قيام العين يصح حتى لو هلك بعده لا يجب الضمان ولو لا ان الموجب الاصلى القيمة لما صح الابرأء لان الابرأء عن العين لا يصح ولو كفل بالمغصوب ولو لم يكن الضمان لكان كفاية العين ولو عصب جارية بغيرها ألف وله ألف نقد حال عليه الحول لا يجب عليه الزكاة عن هذا الالف لانه صار مديونا ولا زكاة على المدينون (قوله

اشترط الاذن والاجازة بهما وقال ابن الهمام والوجه عدم الاشتراط كما في الجماع فاذا ثبت ان الكتاب كتاب والرسول رسوله صار كانه مجمع لقبول الصحابة كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير شاهد و بينه ولا مجمع ورواية واداره صلى الله عليه وسلم به واجب التبليغ فانه كتب الى قيسر وبلغ اليه بواسطة عظيم بصري راني كسرى وبلغه اليه بواسطة عظيم البحرين وقد كثر من الصراح في عدمه جوارا ورواية بالكتاب بمجرد عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم الشيخ تقيياني ومنصور والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين أهل الحديث وهو مذهب جماعة من الاصوليين وقيل الشيخ الامام

وجه

أبو بكر الرازي الجصاص وأما من كتب إليه بجدث فإنه إذا صح عنده أنه كتابه أما بقول نفسه أو بعلامات منه أو بخط يغلب معها
 النفس أنه كتابه فإنه يسع للمكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعني الكاتب إليه ولا يقول حدثني (قوله الإجازة) هي أن يقول
 الشيخ غيره أجزت فلان زوى عنى جميع ما صح عنده من مسودات أو مرقوات أو (قوله المناولة) أن يعطى كتاب سماعه
 يده إلى المستعير ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد أجزت فلان زوى عنى هذا كما يجبه

الاحتياط قال فى الكشف
 والمناولة لنا كيدا لإجازة
 لأن مجرد المناولة بدون
 الإجازة غير معتبر والإجازة
 بدون المناولة معتسرة
 فكان الاعتبار لهما دون
 المناولة تغييرا سزاوية
 تكلف أحسنها بعض
 المحدثين تأكيديا للإجازة
 فكانت قسما منها العلم أن
 في جواز الإجازة والرؤية
 بها ووجوب العمل
 بالمروى بها اختلاف آراء
 وأقوال لطوائف العلماء
 وهى أنواع منها أن يجيز
 لمعين فى معين وفى غير معين
 مثل أن يقول أجزت فلانا
 الكتاب الفلانى أو جميع
 مسوداتى ومنها إجازة
 المجاز مثل أن يقول
 أجزت مجازاتى والذى قال
 به جماهير أهل العلم واستقر
 عليه عملهم من أهل
 الحديث والفقه والاصول
 نحو إجازة فى هذه
 الأقسام وإباحة الرؤية
 وإيجاب العمل بالمروى
 بها ومنها الإجازة للمعدوم
 بعطفه على الموجود

وجه فيكون له عرضية القوت فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند قوت البرهان عند عرضية القوت
 للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود سببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى
 شبهة الثبوت فى الحال وكالات طحيقة الشئ من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة التسكاح
 فى غير النساء وذلك لأن معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لما منع ويمنع ذلك فى غير المحل فيبطل
 التعليق زوال المحل بان بطلانها ثلاثا وهى قوت محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل المدار يستانا
 ولا بد طله زوال الملك بان بطلانها ما دون الثلاث اقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع إليها فان قلت فليعتبر
 إمكان الرجوع فيما إذا قامت المحل قلت لما فات ما لا بد منه فتحقق البطلان والملا لم يقم دليل على أنه لا بد
 منه فى الابتداء ليحقق بقواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ
 فلا جهة للبطلان وفى الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقا الملك لبقاء التعليق كما يشترط المحل

فيكون له عرضية القوت فى حق نفسه قيل عليه عرضة العدم للبر لو ثبت انما ثبت من الاصل لأن كون
 البر غير واجب بعينه بقته أى أن يكون عرضية العدم له من الاصل لأن ثبت له ملك بعد الوجود للجزاء
 بهذا العرضية لأن ثبوت الجزاء متعلق بقوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلى ولهذا لا يتجرب الكفارة
 فى العموس لأن عدم البر فيها أصلى بخلاف المنعقدة هو واجب بان ما ذكرتم مسلم فى اليمين بالله تعالى
 ولكن فى التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل أيضا فانه لو قال ان فعلت أمس كذا فامرأتى
 طالق وقد كان فعل قمع الطلاق وما نحن بسدده من هذا (قوله فى غير النساء) أد قال فى اليهائم وكذا
 لا يثبت فى المحارم على القول بان تسكاحها باطل وأما على القول بان تسكاحها فاسد فانظر تسكاح الملائم
 والقولان المذكوران فى فصول الاستتمنى وقد يعترض على ما ذكره باننا لمنا بطلان الشبهة لقوت
 المحل لكن لا نسلم أن أصل التعليق يبطل ببطلانها فان هذا الكلام له تعلق بمذمة الخالف من حيث أنه
 عين فاذا تبطل الشبهة بقوات محارمها بقى أصل التعليق بقاء محله وهو ذمه الطالق كفى التعليق بالتسكاح
 فى المطلقه ثلاثا والجواب ان صحة اليمين ههنا مبنية على المحل القائم فى الحال وباعتبار الاضاهة اليه
 يصير للمعاق عرضية الوجود للحال فاذا بطل اليمين بطل العرضية فيبطل اليمين لأن الشئ إذا ثبت
 بصفة لا يبقى بدونها وأما فى مسألة التعليق بالتسكاح فى المطلقه ثلاثا فصحة اليمين كانت باعتبار
 الاضاهة الى حل فى المستقبل فان التسكاح لا يوجد الا فى المصلحة وذلك لما يقتضيه له عرضية الوجود فيبقى
 اليمين (قوله والملائم يقم دليل الخ) فيه بحث إذ لا نسلم أنه لم يقم دليل على ما ذكرناه قد أقيم الدليل عليه
 فى أثناء دليل زفر رحمه الله فان قامت المراد من قوله والملائم يقم دليل الخ أنه لم يقم دليل على أنه لا بد منه
 لذاته بل يكون وجوده فى الابتداء وسبيلة الى وجوده عند وجود الشرط قامت بعد ما ثبت بالدليل لا بد
 من الابتداء وان كانت وسبيلة الى وجوده عند الشرط كان الظاهر ان يعق بقواته البطلان كيب
 ولو لم يكن الملك مما لا بد منه فى الابتداء لانعتدت اليمين اذا قال لا جنبيه ان دخلت الدار فاس طالق

وللمعدوم ابتداء وهو وجود على وجه العموم نحو أجزت فلان ولين يولد فلان وللمسلمين ولاهل بلاد كذا منهم وللقفل
 الصغير وفى هذه الأقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلاف فيها من جواز صل الاصل الإجازة ومنها الإجازة للمجهول أو
 بالمجهول لا يشترط وان يشاء من فلان ونحو ذلك وبما لم يسمعه الجاهل يؤول به على أصله لا عن القاصى نياص بن موسى المالكي
 لم أر من تكلم عليه من المشايخ ورأيت بعض المتأخرين والعصر بين يصنعونه ثم سكتى عن أبى الويسد بن نيس بن عبد الله بن مغيب
 قاضى قرطبة أنه امتنع عن ذلك فغضب السائل فقال له بعض أصحابه با هذا يعطى لنا بما يأخذ هذا يجعل وقد ذهب جماعة من أهل

الحديث والشفقة والاصول الى ابطال الاجازة بالكيفية منهم شعبة و ابراهيم بن اسحاق الحارثي وأبو محمد عبد الله بن محمد الاصبهاني المعروف بابي الشيخ وأبي نصر بن الوائلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد المرور وروذي وأبو الحسن المارودي وأبو بكر محمد بن ثابت الحنبل بن سدي من أصحابه وأبو طاهر الدباس من كبار الحنفية وأبو بكر ارازي وشمس الائمة السرخسي حتى عدوه من الكذب ومن جوزها ذهب الى انه اذا اجاز له ان يروي

منوقف على التصريح
نظما للاجتماع على جواز
القراءة على الشيخ
والرواية للقاري والسماع
وبانها اذن و اباحة لا يتوقف
على الفهم والحضور
فتصح توبعها بالليل الى
بقاء الاستاذ في اختصت
به هذه الامة وتقريرا الى
رسول الله صلى الله عليه
وسلم وكل ما كان اقرب
الى الاهلية والتعيين
بالوجود والوصف الحاضر
فهو الى الجواز اقرب
والقول به أكثر هذا (قوله
قال العزيمي) فيه الحفظ الى
وقت الاداء مذهب أبي
حنيفة رحمه الله في الاخبار
والشهادات أسند الحافظ
المزني في تهذيب الكمال
الى يحيى بن معين انه قال
كان أبو حنيفة رحمه الله
نعمه لا يحدث الا بما حفظ
ولا يحدث بما لا يحفظ
وقال شمس الائمة
السرخسي وغيره ولهذا
قلت روايته وهو طريق
رسول الله صلى الله عليه
وسلم فيما بينه للناس وقال

لان محلية الطلاق ثبت لمحلية النكاح وهي تفنق الى بقاء المحل لا الى بقاء الملاك فحاصل هذا الطريق هو ان
المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فيبطل بقواتها بالتطبيقات الثلاث واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى
من أن تطبيقات هذا الملاك متعين للجزء فتبطل اليمين بقواتها فتمامها هو حاصل طريق آخر لا يصح في هذه
المسئلة وهو أن هذا اليمين انما يصح باعتبار الملاك القائم وليس فيه الاثلاث تطبيقات فاذا استوفى ما كملها
بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بيتا أو حيا ما اذا ليمين لا تنعقد الا بالشرط
والجزء بل اقتنارها الى الجزاء أكثر لانه يعرف كيمه من الطلاق وعين العتاق ونوقض هذا الطريق عما
اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر وقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي
حنيفة وأبي يوسف رحمه الله فلو تعين طلاقات هذا الملاك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح
الامام السرخسي ونحو الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا يبان المعلق بالشرط
تطبيقات ذلك العتق واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه لما اشترط في التعليق بغير
السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت للجزء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال
ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البرمضمون بالجزء ولا حاجة
الى ذلك في التعليق بالزوج لان وجود الملاك عند وجود الشرط مصحق ضرورته أن الشرط تمامها وعين
تحقق الملاك فيكون البرمضمون بالجزء من غير حاجة الى اثبات شبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما

واللازم باطل بالاتفاق (قوله لان محلية الطلاق) يعني ان التعليق انما يتوقف على محلية الطلاق
ومحلية الطلاق يثبت محلية النكاح (قوله ونوقض هذا الطريق) أجيب عنه بان صحة التعليق بناء
على شبهة حقيقة السببية فيه انما هو باعتبار الطلاق الذي يملك بهذا النكاح لكن بعد صحته وانعقاده
ينزل بعد وقوع الشرط بحسب المحل لا بحسب ملك التطبيقات التي كان يملكها عند التعليق ألا يرى ان
من طلق بعد التعليق ثلاث طلاقات ثنتين اذا دخلت الدار يقع واحدة وان كان الزوج مائلا للثلاث
عند التعليق لانها هي التي احتملت النزول في المحل فكذا اذا ملك الثلاث عند وجود الشرط نزل
الجميع لانه يحتمل النزول في المحل وفيه نظر لانه لو لم يدل على ان التخصير لا يبطل التعليق لان الزوج
ملك الثلاث حينئذ أيضا عند وجود الشرط اللهم الا أن يقال يشترط بقاء اصل المحل بعد التعليق في الجملة
(قوله) واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله كان حاصل استدلاله ان وجود المحل لا يشترط في ابتداء
التعليق لانه قادم اليه من قولك لانه مطلقه لان ان تزوجت فانت طالق فلا يشترط في بقائه بالطريق
الاولى فحاصل الجواب ان عدم اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه أعني صورة الاضافة الى
الملك لتحقق المقصود وهو كون البرمضمون بالجزء من غير احتياج الى اثبات شبهة تحقق الملك عند
وجود الشرط ولا كذلك الامر في المقيس فشرط فيه الملك عند التعليق فيبطل استدلاله المبتنى على
عدم اشتراطه في ابتداء التعليق (قوله ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن اخ) لان حاصله ان كون البرم

ابن الهمام وباطل ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في روايه وهو قد مضى في الرواية على
الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع ودوام الحفظ والنذر مع ما عرف منه واسمه من غاية الورع والزهد واثبات على
حدود الشرع والعبادة في الدين وفرط الخوف من الله تعالى ووافق ابا حنيفة رحمه الله في تشديده في الرواية ما سفي روايته عنه وأبو
بكر الصيدلاني من أصحاب الشافعي قال الشيخ عبيد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكي في درس
أحدث بالقصة المنصورة ربه من أساطين العلماء ينصر هذا القول وسمعتة يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان أروي الا قوله صلى الله عليه

وسلم ان النبي لا كذب ان ابن عبد المطاب في حفظته من حين - معناه الى الآن قال ولهذا العلة قلت رواية أبي حنيفة رحمه لالعلة
أخرى زعمها المتعاملون عليه قلت الاحاديث المروية عن أبي حنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك أكثر مما روى عن مالك والشافعي
وأما لهما (قوله لا يقبل عند أبي حنيفة) - سواء كان في يده أو يد أمينه ١١١ وان علم أنه خطه أو خط الثقة وحرمت

عنده روايتها والعمل
بها وكذا لو رأى خطه
الشاهد في الصلوة والقاضي
في السجل وأوجب أبو
يوسف ويحمدوا أكثر العلماء
صححة الرواية والعمل به
وروى بشر بن الوليد
الكندي عن أبي يوسف
جواز الرواية والعمل
واعتماد السجل بمجرد
الخط المعروف اذا كان
مأمونا عن التغيير وان لم
يذكر ان حفظ القاضي
جميع جزئيات الوقائع
كالمعتد فلولم يجزأ اعتماد
على الخط أدى الى تعطيل
أكثر الاحكام والخرج
العظيم وهو منتف بالنص
ولهذا كان من آداب
القضاء في الاسلام كتابة
القاضي الوقائع وايداعها
قطره وختمه بخاتمه ولولم
تجزئه الرجوع اليها عند
النسيان لم يكن للكتابة
والحفظ فائدة بخلاف
الصلوة لان مبنى الشهادات
على اليقين بالمشهود به
وروى ابن القاسم عن
محمد رحمه الله جواز
الرواية والشهادة والقضاء
ولو كان الصلوة بيد الخصم

ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزء شبهة الثبوت
قبلها أي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقرره ان الشرط ههنا أعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة
لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشيء
قبل علمه كالطلاق قبل النكاح فكذلك شبهة اعتبار المشبهه بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث
لا تثبت حقيقة كسببه النكاح في غير النساء وانما يبطل المطلقات الثلاث تعليق الطهار لان محل حكم
الطهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطء وذلك في الرجل وهو قائم لم يجرد ولا نعمله ليس في ابطال حل
المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل في منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد
التطبيقات الثلاث فيثبت الطهار الا ان ابتداء الطهار لا يتصور في غير الملائك لان معناه تشبيه المحل
بالمهزمة (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث أقسام النظم
بأبواب ان أسباب الشرائع أي الاحكام المشروعة على وجه الاجال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرق
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أو رد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدده بكلمة
اعلم تنبيهها على أنها من جليل القدر في فن الأصول يجب ضبطه وعلمه لا يكاد يعم بعضهم من أنه لا عبرة
بالأسباب أصلا والاحكام انما تثبت بإيجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما يحصل
من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارح الشرائع اجماعا فلما أضيفت الى أسباب
آخر لم يورد العلة المستقلة على معلول واحد وانما هو كذلك لانه شارح الشرائع اجماعا فلما أضيفت الى أسباب
الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذا المقصود فيها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف الاعمال والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان
يضاف وجوب اداء الاموال ونسليم النفس للعقوبات الى الأسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب
أنه لا كلام في أن شارح الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بإيجاب الاحكام الا اننا نضيف ذلك الى
ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها بتيسير أو تسهيل على العباد ليتوسلوا
بتلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الأسباب الظاهرة على أنها أمارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد

مضمونها بالجزاء يتوقف في التعليق بدخول الدار مثلا على وجود الملك في ابتداء التعليق ولا يتوقف
عليه في التعليق بالتزوج سواء قبل ان الشرط فيه بمنزلة العدم أم لا (قوله وليس للجزء شبهة الثبوت
قبل العلة) حتى يلزم ثبوت المحل وقت التعليق (قوله وانما يبطل المطلقات الثلاث تعليق الطهار) يعني
اذا قال لامر أنه ان دخلت الدار فانت على كظهر أرى ثم طلقها اننا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو طاعت ابه
بعد زوج آخر ووجد الشرط يثبت حكم الطهار (قوله لان عمله المنع) أي الى وقت التكفير فاما الطلاق
فعمله ابطال المحل دفعة أو تدريجا فيقوت بقوت محله لتجزئ الثلاث (قوله والمنع ثابت بعد التطبيقات
الثلاث) أي باعتبار حرمة المحل وان لم يبق المنع بالطهار (قوله الا ان ابتداء الطهار) لا يقال لولم يشرط
النكاح لبقائه أيضا لما نرفع بالشرع لاننا نقول ذلك للمنافاة بين موجبها وهو التصريح المؤبد والمؤقت

تيسر الناس لان التفرقة بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التفرقة بينهما نادرا لا حكم له وقد عمل الصحابة
بكتابه صلى الله عليه وسلم بالرواية ما فيه بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن حزم وذكر الشيخ تقي الدين
أبو عمرو والد مشيقي ابن اصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره أهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومثابته قد تعدد الوقايفها
في هذه الاعصار والامر اذا في معرفة الصحيح والحسن ان الاعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة

فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الا^قفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان المسيحي وان لم
 التي يؤمن فيها شهرتها من التغيير والتحرير وفحصا معظم المقصود بما يتداول من الاسانيد خارج ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد
 التي خصت بها هذه الامة والمحافظة عليها والمحاذاة من انقطاعها فليعتبر من الشرط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكن
 في أهلية الشيخ بكونه مسلما قاطبا بالغا ١١٢ غير منظر بالفسق والسخف في ضبطه بوجوه جماعة مثبتا بخط

غير منهم وروايته من
 أصل موافق لأصل شيخه
 فيحصل بذلك المقصود
 من الرواية والسمع
 الذي هو بقاء الحديث
 مسلسلا بحدوثنا وأخبارنا
 والكرامة التي خصت
 بها هذه الامة لان
 الاحاديث الصحيحة
 والتي تدور بين الصحة
 والسقم قد دونت وكتبت
 في جوامع أئمة الحديث
 ولا يجوز ان يذهب شيء
 منها على جميعهم لضمان
 صاحب الشرع بحفظها
 فمن جاء اليوم بحديث
 لا يوجد عند جميعهم
 لا يقبل منه ومن جاء
 بحديث معروف عندهم
 فالذي يرويه لا يتفرد
 بروايته واجله فائمه بحديث
 بروايته غيره (قوله عند
 بعض أهل الحديث الخ)
 مثل محمد بن سيرين وأبي
 بكر الرازي الجصاص
 وجماعة (قوله لقوله عليه
 السلام فان ظاهر الخ)
 آذاه بلفظه الشريف
 لانه حقيقة المجموع

ثبت بالنص والاجماع كالسبب للملك والقنل للقصاص والزنا للحد والى ما ذكرنا أشار بقوله
 سيان ظاهر ايقنت عليه الحكم على ما مر في فصل الامر (قوله فاسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أي
 التصديق والافرار بوجوه و وحدانية وسائر صفاته على ما ورد به النقل وشهده العقل هو حدوث
 العالم أي كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما معنى عالم الاله علم على
 وجود الصانع به يعلم ذلك ولا يخفى في أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا أنه نسب الى سبب ظاهر
 ليسير على العباد وقطعا يلج المعاندين والزاملهم لئلا يكون لهم نسيب بعدم ظهور السبب ومعنى سببية
 حدوث العالم أنه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانية أو
 غير ذلك مما هو أزل وذلك أن الحادث يدل على أنه محدثا صانعا قديما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا
 لتسلسل ثم وجوب الوجودية عن جميع الكالات وينبغي جميع انفصانات لا يقال لو كان السبب هو
 الحدوث الزماني على ما فسرت بما كان القانون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير
 والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بالصانع العالم
 بارادته واختياره وأثره المختار لا يكون الاحاد ناعمين بغير ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر الى كل
 احده هو حدوث العالم فقط بل مراد الناس في ذلك متفارقة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في
 الا^قفاق وفي أنفسهم الآية الا أن الاستدلال بالا^قفاق والانفس هو أشد المران وضوحا وأكثرها قويا
 وأثبتا داما وكل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الايمان فلذا
 صح ايمان المسيحي الميراث حق بيه وهو الا^قفاق والانفس ووجود كنهه وهو التصديق والافرار
 الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك دليل أن الايمان قد يتحقق في حق
 تبع الالويين فلوا منعت محتمل لم يكن الا بجزء شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
 أصلا ثم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعترف في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كإذ أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر
 وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في
 شأق الجبل ولم يبلغه الدعوة مات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
 يبلغه وعند الا^قشرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم
 يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدى كافي
 للاشتراط وليس بتغيير الثلاث تحريمها مؤبد الرجوع الحل بالتعليل (قوله على ما ورد به النقل) أي
 على الوجه الذي ورد به دل عليه النقل لا كما زعمت المشورة انه سبحانه جسم وان صفاته حادثه ولا
 كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات وعلى هذا (قوله وانما المختار لا يكون الاحاد ثا) الفلاسفة
 لا يسلمون هذا فان حركة كل ذلك قديم عندهم مع انها ارادية وقد فصلنا ذلك في حواشي المواقف فليست
 فيه (قوله وهم ينفقون ذلك) فليس واقفا ثلثين بوجوب الايمان المعترف شرعا

ومقتضى تعليقه وفي ذلك عدم جواز غيره (قوله مختصر من جوامع
 الكلم الخ) في الصيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام أو نيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع المعاني بكلمة
 قليلة الحروف فينظم الكثير من المعنى وينضم الانوع من الحكم كقوله عليه السلام العجماء جبار المنقبة التي لا يكون معها
 أحدها ولا يغرم الخراج بالضيغان يدل على ان غاية العبد المشتري طيبة لا مشترى لانه لو اشترا قبل الردها من ما وقوله عليه السلام

جمعة

بمخاطب به وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ذلك المال اعلم أنه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصفه على سببية ذلك الوصف وهذا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سبباً لا النصاب فلذا في هذا الاشكال قال (الا أن الغنى لا يكمل الاعمال نام والنماء بالزمان فاقسم الحول مقام النماء فيتجدد المال فتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال نقدياً) وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ١١٣ ولصدقة الفطر رأس مؤنه وبلى عليه وانما الفطر شرط

لقله عليه السلام أدوا عن خوفون وعن امان لا نزاع الحكم عن السبب أولان يجب عليه فيؤدي عنه كافي العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس وهي تختم الاستعارة أيضا

الفرم بالغنم ولا ضرر في الاسلام (قوله وعند عامة العلماء) تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله ابن سليمان اللبثي عن ابيه عن جده قال أنبأ رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا آباؤنا وأمهاتنا يا رسول الله اننا نسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذا لم تخلوا احراما ونحر مواجلا وأصبتم المعنى فلا بأس واتفاق الصحابة على

جمعة المسافر (قوله وللصلاة) أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به فوطن مطلق ومؤقت (قوله وللزكاة) أي سبب الوجوب للزكاة ذلك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ها تواربع عشر أموالكم وتتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لاصدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقدرة الشارع بالنصاب الا أن تكامل الغنى يكون بالنماء لينصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطاً للوجوب الاداء تحقيقاً للغنى والتيسر الا أن النماء أمر باطن فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء المدرا والفسل وزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطاً وتجدده بتجدد النماء وتجدد النماء بتجدد المال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال هذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسي رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعني الايام بلياها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعاً ولهذا يلزم القضاء على كل من كان أهلاً في الليل ثم جن وأفاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله واپس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله الى ان كل يوم سبب لصومه بمعنى أن الجزء الاول الذي لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالافتقار لطريان فواقضه فيتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر (قوله وعن امان لا نزاع الحكم) يعني أن كلمة عن بدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاداة في بحكم الاستقراء اما أن يكون لا نزاع الحكم عن السبب كما يقال أي الزكاة عن ماله والمخرج عن أرضه أو يكون للدلالة على ان ما وجب على محل فاداء عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال دي العاقلة الدية عن القاتل وحل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضي الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرر ورة دخولهم فيمن خوفون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئاً فلا يكف بوجوب مالي والكافر ايس من أهل القرية والفقير من يجب له فلا يجب

(قوله بتكرر الحكم بتكرر السبب) باعتبار كون تكرر الحول في المال بتكرر في المال الذي هو السبب (قوله فقد مر بيانه) في باب الامر من ان افتراق النية بجميع الاجزاء متعذر وباطل متعسر ومرح فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل بان يسئل الله تعالى من الغيوب ولا يطرأ عليه عزم على الترتل

(١٥ تلويح ثالث)

الرواية بألفاظهم في أمور وفواهي كقول صفوان بن غسال المرادي كان النبي عليه السلام يأمرنا اذا كنا سفران لا نتزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها وقول جابر بن نسي النبي عليه السلام عن المحائلة والمزابنة ورضخ في العرايا وقول أنس بن نسي النبي عليه السلام عن بيع القمار حتى ترهق وقول حكيم بن حزام نسي النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورضخ في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى حكوا معاني خطابه عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا يتعلمون احاديث بألفاظ مختلفة في وقائع منعددة ما صدرت الا في مجلس واحد كافي حديث الاصرابي الذي يلى في المسجد اذ دعا بعد الفراغ

بمخلاف تضاعف الواجب) وهذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاعف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة قد تضاعف الى الراس ايضا فاذا تعارضنا سقطا ونحن نتمسك على سببية الراس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاعف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجزى في التضاعف (وايضاً وصف المؤنة) اى في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون ابرحح سببية الراس وللحج 114 البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط

عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لا يخرج على الخراب وكفى الامر ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فانظر انها عليه كانه فقير والمولى بنوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التعلق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى ففرقت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا نقول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من اهل القرية (قوله بمخلاف تضاعف الواجب) فانه امر حقيق لا يمحتمل الاستعارة التي هي من اوصاف اللفظ كذا قيل وليس يستبدلان مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير سبب مجازا فلينجز تضاعف الوجوب بتضاعف غيره السبب بناء على انه يشبهه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بواردا الا ان يجعل تضاعف السبب كالحول على ما مر واما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب ايضا لان السبب هو الراس بصفة المؤنة والمؤنة بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده بتجدد الحاجة (قوله فهذا الدليل اقوى) اشارة الى دفع ما توهم من ان ترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل السببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الراس هو الاضافة وغيره فاصرح بأنه ترجيح بالقوة (قوله وايضا وصف المؤنة ترجح سببية الراس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤنة بالاولى في وجوب المؤنة راسا على كافي العبيد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت والاستطاعة اذ لاضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كافي لتفجير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لو جوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب

فقال اللهم ارحمني ومحمدا ولا ترحم بعدنا احدثا انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفي رواية لقد ضيقت واسعا وفي اخرى لقد صمت واسعا وحديث نصر الله امر الخ وفي رواية رحم الله امرأ وفي رواية قرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفي اخرى قرب حامل فقه لافقه له وغير ذلك ورجعوا يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم اومئله اوتخوه اوشبهها به اوشكاه اوقربيا منه اوكافال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحبط به علما من رجع الى دواوين السنة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعلوم قطعانهم كانوا لا يكتبون الحديث الذي جمعوه في مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين وقعت الحاجة اليه وذلك بوجوب القطع بتعد

(قوله رد كفى الامر ما يصلح جوابا عن هذا) ان عمار رد على جمل الحديث على المعنى الثاني فيقول قول صاحب الامر لا يدل الا على ان العبد يجب بالانسانية كان سالما لم تلج ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من جمل الحديث على المعنى الثاني فلا يصح ما في الامر اجوابا (قوله بصفة المؤنة) المؤنة هي النقل وقوله من مات القوم امامهم اذا حانت مؤنتهم وقيل العدة من قولك اتاني فلان وما مات له مؤنة اذ المراد يستعد لهم وقيل من منت الرجل امونه فالهزة كهى في ادور وقيل مفعلة من الاذن وهو الخروج والعدل لانه نقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا في المغرب والصحاح (قوله بتجدده تجدد الحاجة) اى تجدد يوم الفطر تجدد طافصار كان الراس بمنزلة المتجدد بقدر التجدد والمؤنة كانت صابا لاسر سببا بوصف النماء كان المتجدد عند تجدد النماء بجولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول في نصاب واحد (قوله ادوا عن تمونون) اى تحملون هذه المؤنة من وجوب عليكم مؤنته (قوله على اعتبار المؤنة والولاية) معنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء اولا (قوله والاستطاعة لو جوبه) الضمير في وجوبه

بدون

روايته على لفظه وقد انعقد الاجماع على جواز نقله العجيبة في الطريق الاولى بالعربية

ولكن لا يخالف ان يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت في محمل الفتوى لاني النقل المعنى ثم زيد هم بن ما روه ونحو قولهم اومئله اوكافال يدل على خوفهم من مخالفة اللفظ وانهم يحسدون عنها وعلل التعبير بالانفاط المختلفة اغما وتم من دورهم من بعض الرواة فتمنع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سيرين وغيره وجواز التبرجيه لكان الغير وانه ذلولاه يمنع معرفة

وللعشر الأرض النامية بحقبة الخارج وبهذا الاعتبار وهو مؤنة الأرض وباعتبار الخارج وهو تباع الأرض (حال من الخارج (عبادة) أي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبهه ان كانه فانه جزء من النصاب (وكذا الخارج) أي سببية الأرض النامية (الان النماية تبين فيه تقدير بالتكمن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التكمن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمدلة 110) ولذلك لم يجتمع عندنا (أي لا جعل ثبوت

وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى

الاحكام للجزم الغفير لان العجمي لا يفهم العربية الا بالتفسير ولهذا يجوز تفسير القرآن بجميع اللغات مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من الاحكام (قوله فما كان محك الخ) فسر نحر الاسلام عبارته

هذه بما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وقال في الكشف فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذي لا يحتمل النسخ في ذاته كقوله عليه السلام من دخل دار أبي سفيان فهو آمن (قوله لا يبصر حجة على غيره) برده عليه ترجيح تقليد الصحابي فان قيل هو محمول على معناه مثل عمله بخلاف روايته وحمله اللفظ على بعض محتملانه قلنا كما اذا في المشترك والخفي والمشكك

بدون الاستطاعة (قوله وللعشر) يعني ان سبب كل من العشر والخراج هو الأرض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي والخراج بالنماء التقديري وهو التكمن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخراج فلا بد من حقيقته والخراج مقدر بالدرهم فيمكن النماء التقديري فقوله بحقيقة الخراج متعلق بالنماية ثم كل من العشر والخراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكيم ببقاء العالم الى الطين الموعد وذلك بالأرض وما يخرج منها فوجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والذواب فيلزم الخراج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامية لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمدون في السنة الشهباء فتكون النفقة على الفقيرين نفقة على الأرض تقديرا باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعني الخراج من الأرض قايلا من كثير بمنزلة ان كاهن المال النامي وباعتبار النماء التقديري الخراج عقوبة لما في الاستغلال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الا الصغير والاكبر والاقبال على المغرور المذموم بلسان الشرع والدفون من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للمدلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا يخفى في أن الأرض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منها مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد وهو الأرض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الأرض الخراجية وان لم يجب الخراج من الأرض العشرية وذلك لان

راجع الى الاداء لا الى الحج فلا يردانه لو كان الاستطاعة مشروطا لوجب الحج لم يقع حج من لم يستطع عن الفرض بناء على انه لا يجوز الاداء قبل أصل الوجوب (قوله وذلك لان العشر مقدر الخ) ههنا بحث وهو ان لعشر من حقيقة الزراعة والخراج من تقديرها والتكمن منها كما علم من السابقين الاول صار عبادة وما لم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مدلة واعتبر في الثاني التمكن منها موجبا للمدلة وبصار الخراج عقوبة ويمكن أن يقال لما لم يشترط في الخراج الخراج حقيقة صار عوضا محضاً للتكمن من الزراعة واذا كان المقصود منه الزراعة وهي على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمدلة بصار الخراج عقوبة تحقيقا للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه الاداء بعض الخراج لى الفقير فالقصد فيه الى الخراج لا الى الزراعة حتى وجب العشر ان خرج شيء من الأرض للزراعة وهو نعمة غيبية لا يصلح أن يكون سببا للعقوبة (قوله وبالجملة الاشتغال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمدلة لانفس الزراعة) قال عليه الصلاة والسلام اطلبوا الارض في خبايا الارض والاشتغال بهما في حق الكفار ادخل فيعتبر سببا للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة في حقه اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن (قوله في السنة الشهباء) من الشبهة وهي البياض الغالب على السواد ومنه فرس أشهب وسميت سنة الفحط بها الخبوة عن المطر (قوله المذموم بلسان الشرع) حيث قال عليه السلام لما رأى آلات الزراعة في دار قوم ما دخلها دار قوم الا ذلوا وقال عليه الصلاة والسلام اذا تابيتم بالغن واتبعتم اذ تاب البقر فقد ذلتم وظفر عليكم عدوكم (قوله والخراج عقوبة)

والمنشأ والمجمل وجوامع الكلام والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الامعنى واحدا يجوز نقله بالمعنى للعارف باللغة والحقيقة والعام المحققان للمجاز والخصوص يجوز نقله وما عد ذلك لا يجوز اصلا عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك جلا على السماع فانه اذا ترك الذي رآه أو عين المراد من المجمل حكمنا أنه تركه لعله أنه منسوخ وممع التفسير وذلك لا ينافي كون المجمل لا يعرف معناه الا ببيان الشاوع والمنشأ لا يقال منه المراد في الدين والبواقي لا تعرف الا بتأويل لا ياتى على السماع ومعجم الصحابي وتأويله مقبول

(والتطهارة ارادة الصلاة والحديث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرفه وقتل والكفارة ما نسبت اليه من امر دائر

مقدم على غيره عندنا (قوله كحديث عائشة الخ) قيل عليه فبيد الاب لا توجب عدم الولى لان الولاية تنقل الى الاب بعد عتق بيعة
الاقرب ورد بان العمه نسبت بولية عند وجود العصبات وفي الذكور من اولاد ابي بكر رضى الله عنه اذ ذاك وفرة وبانه لما نكحت
ابنه احيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها ١١٦ دلالة لانه لما انعقد بعبارة غيرها فلان ينعقد بعبارة اولي وأوجب

سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (قوله وللطهارة ارادة الصلاة) لترتيبها عليهم
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا اى اذا اردتم القيام الى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية واما
اضافتها الى الصلاة ونبوتها بشروطها وسقوطها باغما يصلح دلالة على سببية الصلاة دون ارادتها
والحديث شرط لو جوب الطهارة لان الغرض من الطهارة ان يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
الطهارة فلا يجب تخصيصها الا على تقدير عدمها وذلك بالحديث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً ولهذا التوضيح من غير وجوب كالوقوف قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها
لان الاعتبار في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يقضى اليه
ويلائمه والحدث يزيل الطهارة ويناقضها وقد يجب بانه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لو جوب وهو
لا ينافيه بل يقضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجوب الطهارة وهى شرط للصلاة لكان الحدث
شرطاً للصلاة لان شرط الشرط شرط وايضا الصلاة مشروطة بالطهارة فيتم اخرجها ولو كانت سبباً
للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لا نتجيب عن الاول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيها والشرط
وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لا فسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير
المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المهضة يكون محظورات محضة كزنا السرقة والقتل واسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة تكون امورا دائمة بين الخطر والاباحة مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقي فعل نفسه
الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا انظار والقتل الخطا وسيد
الحرم ونحو ذلك وان فيها كلها جهة من الخطر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقي حرماناً محضاً

بان عائشة انما اذنت في
التزوج ومهدت اسبابه
فلما لم يبق الا العقد
أشارت الى من بلى امرها
عند غيبه ايها ان يعقد
لما اسنده النبيق من عبد
الرحمن بن القاسم عن
أبيه قال كانت عائشة رضى
الله عنها تخطف اليها المرأة
من أهلها فتشهد فاذا
بقيت عقد النكاح قالت
لبعض أهله انا زوج فان
المرأة لا تلى عقد النكاح
وفي لفظ فان النساء لا
ينكحن بل الصواب
تخصيصه عن نكحت
من غير كف ويكون المراد
بالباطل حقيقته على
قول من لا يصح ما يشره
من غير كف وحكمه من
ثبوت حق الخصومة
للولى في فسخه دفعا
للمعارضة بينه وبين
ماني صحيح مسلم وسنن
أبي داود والترمذى
والنسائى وموطأ مالك
من قوله صلى الله عليه
وسلم الايم أحق بنفسها
من وليها فانه أثبت لكل
واحد منها من الولى حقا

في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولى حق سوى مباشره العقد اذا رضيت وقد جعلها أحق منه والايمن فان
لازواج لها بكرا كانت أو ثيبا وهذا الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدلل به مالك والشافعى من حديث عائشة في السنن
الاربعة ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فسكاحها باطل فسكاحها باطل فسكاحها باطل وحديث أبي بردة لانكاح الابولى في سنن
أبي داود والترمذى وابن ماجه فانها ضعيفان أو جسنان فان الاول أنكره الزهرى كاذ كره المصنف والشافعى مضمطرب بن وصله
واقطاعه واسناده وارساله قال الترمذى هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذ ازوجت نفسها أو غيرها باذن

ولها هو خلاف مذهبهم مع احتمال ارادة نبي الكمال والسنة (قوله عن الزهري الخ) اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لم يلم يكن مقصوده سوى الاسناد ا كنى بذكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة الزهري وسليمان ذكرهما ايضا وترك ذكر عروة قال الطحاوي

فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن
أبي عمران حدثنا يحيى
ابن معين عن ابن عليه عن
ابن جريح بذلك فان قيل
الثقة قد ينسى الحديث
ولا يعتبر قاطعا في صحته
بعد عدالة من روى عنه
ونقته ولذلك نظائر كثيرة
أشهرها ما روى أن ربيعة
ذكر لسهيل بن أبي صالح
حدثنا فانكره فقال له
ربيعة أنت حدثتني به
عن أبيك فكان يقول بعد
ذلك حدثتني ربيعة عنى
أجيب بان هذا في الانكار
منسوقا وأما فيما كان
مكذبا وناويا فلا يكون
حجة وفي حكاية ابن جريح
إيماء الى ذلك فبقا روى
ابن عدى في الكامل في
ترجمة سليمان بن موسى
قال قال ابن جريح فقلت
الزهري وسأله عن هذا
الحديث فلم يعرفه وقلت
له ان سليمان بن موسى
حدثناه عنك قال فأنى
على سليمان خيرا وقال
أحشى أن يكون وهم على
انتهى وهذا اللفظ في
عرفهم بقيد معنى النبي
بإذنه (قوله لقصة ذي

فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانما اذاترة بين الحظر والاباحة وقد سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البران الواجب في اليمين هو البراءة ترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البراءة صبر كما أنه لم يفت في شرط فوات البراءة بل يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث في حق الاصل أعنى البراءة فأنه في حق الخلف والسبب في الاصل والخلف واحد (قوله وشرعية المعاملات) يعنى أن ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك الطهارة وذالبا في عدم قول أحد باشتراطه في لصلاة بلا واسطة (قوله هو اليمين) وجه الاشعار على ما يفهم من بيان كلام الشارح ان اليمين هي الدائرة بين الحظر باعتبار الحنث والاباحة باعتبار البر وأما الحنث فمحظور ومحض (قوله قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية) قيل عليه الملازمة بين السبب المجازي والحكم ما كانت شروطه في السبب الحقيقي بالطريق الاولى فعلى تقدير ان ثبت الملازمة بين اليمين والكفارة ولا يثبت الحنث الذي هو السبب عند المصنف والكفارة تبطل تلك المقدمة الكلية والحنث في الجواب اب الامر الذي وقع به الحنث من حيث هو من غير اعتبار محرم مباح بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه متضمن هتك حرمة اسم الله محظور فهو اذن دائر بين الحظر والاباحة بهذا المعنى ولاشك ان جزأهما عقوبته محضه قلنا التصرف في مثل الغير بغير اذنه حرام محض على أى وجه كان والسرقة أخذه خفية بغير اذنه فليس فيه الاباحة أصلا وكذا زانافاته وطء حرام ليس له جهة حل بخلاف ما وقع به الحنث فانه لولا ليمين لكان من حيث هو مباحا والافطار فانه لولا ليمين في رمضان لم يكن هتك حرمة الشهر بقى ههنا ثم وهو انه لو حلف بان لا يشرب الخمر فحنث أو أفطر بان زنى العباد بالله يجب الكفارة في الفصاين وليس لشرب الخمر ولا للزنا جهة اباحة أصلا وقد ينكف في الجواب بان الشرع لما جعل لكل منة عقوبة على حدة لم يعتبر كونه محظورا في حق الكفارة لعدم لزوم اعتبارهما من غير فصار في حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية التي وجب الامتناع عنها الا يقع هتك حرمة اسم الله تعالى أو شهر رمضان (قوله حتى ذكر صاحب الكشف الخ) قيل في كلام صاحب الكشف بين قوله اهاد اذاترة بين الحظر والاباحة وبين قوله لان الواجب في اليمين هو البر تناقض ظاهر فالسبب اذا كان دائرا بين الحظر والاباحة يجب أن يكون السبب دائرا بين العبادة والعقوبة والبر عبادة محضة فلا يصح أن يكون سببه الامباحا خصوصا على انه لا معنى لان تكون اليمين دائرة بين الحظر والاباحة الا لتجوزها الحنث والحنث لا يوجب الا البره لان تكون دائرة بينهما (قوله والسبب في الاصل والخلف واحد) أى على تقدير ان يجعل السبب هو اليمين وأما اذا جعل الحنث سببا فلا اتحاد فلا يوجد ذلك في بعض ما جعل عليه وذلك كالعلة اسما وكما كاستفر والمرض والنوم والمس

اليد بن الخ) في صحيح البخاري ومسلم والطحاوي عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال سئل نارسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتي العشي قال ابن سيرين قد سماها أبو هريرة ولكن نسبت أنا قال فضلى بنار كعنين ثم سلم فقام الى خشية معروضه في المسجد فأنكاه عليها كانه غضبان ووضع يده اليمى على اليسرى وشبيل بين أصابعه ووضع يده اليمى على كفه اليسرى ونرجت السرعان من أبواب المسجد فقالوا قصرت الصلاة وفي القوم أبو بكر وعروة فاباه أن يكلماه وفي القوم رجل وفي يده طول يقال له ذو اليمين قال يارسول الله أنسبت

(والاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة) كالبيع واقتناح ونحوهما (واعلم أن ما ترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل
 تأثيره ولا يكون يصنع المكاف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان يصنع فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للمالك
 فهو علة ويطلق عليه اسم السبب أيضا مجازا وان لم يكن هو الغرض) كالشراء للمالك المتعة فان العقل لا يدرك تأنيده لفظ اشترت في هذا
 الحكم وهو يصنع المكاف ويس الغرض ١١٨ من الشرائط المتعلقة بله الرقبة (فهو سبب وان أدرك العقل تأثيره

كما ذكرنا في القياس يخص
 باسم العلة وأما الشرط
 فهو ما شرط محض

وتقرر به أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاءه الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ
 الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لقرط اعتدال مزاجه يقتضي البقاء الى امور صناعية في الغذاء
 واللباس والمسكن وذلك يقتضي الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى
 ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يقتضي الى اصول كلية مفرقة من عند الشارع بها
 يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع أو المبادعات المتعلقة ببقاء الشخص
 اذ كل آية تدل على ما يلائمه ويغضب على من يراجه فيقع الجور ويختل أمر النظام فهذا السبب
 شرعت المعاملات (قوله وللأختصاصات) قد سبق أن من الاحكام ما هو أثر لافعال العباد كالمالك في
 البيع والمثل في الاقتح والحرم في الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فبها الافعال التي
 هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالخاسل أن الفقه هو العلم بالاحكام
 الشرعية العملية على ما مر فهي اما أن تتعلق بأمر الآخرة وهي العبادات أو بأمر الدنيا وهي اما أن
 تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار المدنية
 وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله الفقه أربعة أركان فاسباب
 كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله والم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع
 تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان العلة تأثير بدون
 السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفي كونه سببا أشار ههنا الى اختلاف
 الاصطلاحات اذ لا يستبعدون شيئا لو هم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا
 مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله أربعة شرط محض وشرط فيه معنى
 العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا أي اسما ومعنى لا يحكم وجه الضبط أن وجود الحكم ان لم
 يكن مصفا ليه وهو الرابع كقول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تختل بينهما وبين الحكم
 فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كقول قبيد العبد والافان لم يمارسه
 علة تصلح لادافه الحكم اليها فهو الثاني كقوله الزنزان عارضه فهو الاول كدخول الدار في أنت طالق ان
 دخلت الدار وكذا في الاسلام قد سماها سببا شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان
 العلامة عندهم من أقسام الشرط وبذا تسمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا يعني أنه علامة
 ليس فيها معنى العلية أو السببية أو فديقال ان الشرط ان لم يمارسه علة فهو في معنى العلة وان عارضته

أم قصرت الصلاة قال لم
 أنس ولم تقصر فقال
 أ كما يقول ذواليدين فقالوا
 نعم فتقدم فصلي مارك
 ثم سلم ثم كبر وسجد مثل
 - جوده أو أطول ثم رفع
 رأسه وكبر ثم كبر وسجد
 مثل - جوده أو أطول ثم
 رفع رأسه فربما ألوه ثم
 سلم فيقول نبئت أن عمران
 ابن حصين قال ثم سلم
 انتهى وفي صحيح مسلم
 وسنن أبي داود والنسائي
 عن عمران بن حصين ان
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم صلى العدة وسلم في
 ثلاث ركعات ثم دخل
 منزله فقام اليه رجل
 يقال له الخرياق وكان في
 يديه طول فقال يا رسول
 الله فذكره صنعته وخرج
 غضبان يجرداه حتى
 انتهى الى الناس فقال
 أصدق هذا قالوا نعم
 فصلى ركعة وفي شرح
 الآثار لاطحاري حدثنا

وكان الخبر عن المحبة واسما فقط كالمعلق بالشرط والنصاب (قوله أي اسما ومعنى) زاد الشارح قيد المعنى
 وان لم يذكر المصنف فيما بعد اذ اللماعى يتوهم من أن كونه شرطا مجرد تسمية وتنبها على ان
 للمعنى دخلا فيه كما يشير اليه الشارح بقوله لتوقف الحكم عليه في الجملة وان كان مجازا لان الشرط
 ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده اليه ولم يضاف بينهما بل اضيف الى آخر الشرطين فكان من

ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الميث - حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عمران بن
 أبي انس عن أبي سامة عن أبي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بنا يوما فسلم في ركعتين ثم انصرف فادركه ذو الشمالين فقال
 يا رسول الله أنتقصت الصلاة أم نسيت فقال لم تنقص ولم أنس قال بلى والذي بعثت بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أنت ذو
 اليمين قالوا نعم يا رسول الله صلى للناس راعين اعلم ان ذالبيدين هود والشمالين وثمة خرياق وقد ورد ذكره بهذه الاسماء الثلاثة في
 أحاديث مستعدة تضمها و ابن السني واسمه عمير بن عبد عمر و ابن فضال بن عمر و ابن غبشان بن سليمان بن مالك بن أبي حارثة

وهو حقيق كالشهادة للنكاح والوضوء والصلاة أو جعلى وهو بكلمة الشرط أو دلالتهم نحو المرأة التي أتز وجهها طالق وقدم ران
 أثر التعليق عندنا منع العلية وعند منع الحكم وأما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلى ان يضاق الحكم اليها فيضاق
 اليه كما اذا جمع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وأن رجوعهم ضمنوا وشهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة

السلمى وقيل عمرو بن عبد عمرو وقيل عمرو بن فضلة وقيل عبد عمرو بن فضلة من خزاعة ١١٩ أو من أخيه يعنى أبا محمد قتل يوم بدر

شهادته اسامه الجشمى
 هذا ما اعتمد عليه أصحابنا
 الحنفيون وقد عرفت أنه
 ورد فى الاحاديث الصحيحة
 أنه انما سمى به الطول فى
 يديه وقد سبقتهم الى ذلك
 أبو بكر محمد بن شهاب
 الزهري من كبار التابعين
 وعلماء الامم وكفى به
 شاهدا فى ذلك بجلالة قدره
 وعلمه بالمغازى وكذا
 الواقدي رحمه الله
 جعله واحدا وخالفهم
 غيرهم قال النووي اختلف

فان كان سابقا كان فى معنى السبب وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو)
 أى الشرط المحض اما حقيق يتوقف عليه الشيء فى الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدون أصله
 كاشه ودل للنكاح أو بضع لا عند معذرة كالطهارة للصلاة واما جعلى يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته
 اما كلمة الشرط مثل ان تزوجت فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان بدل الكلام على التعليق
 دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتز وجهها طالق لانه فى معنى ان تزوجت امرأة فهى طالق
 باعتبار أن ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كاشه شرط (قوله وقدم) إشارة الى بيان أثر الشرط الجعلى
 وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدون (قوله فيضاق) أى اذ لم يعارض الشرط علة
 صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة فى توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا
 وجدت حقيقة العلة الصالحة فإنه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوامان رجلا على طلاق امرأته
 الغير المدخولة بدخول الدار وآخر وبأنه ادخلت الدار وقضى القصاصى بوقوع الطلاق ولو نصف مهر
 المثل فان رجوع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا تزوج ما أداه الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم
 شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود
 اليمين أى التعليق جميعا فاضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه أو باعتبار

فى أنهم ما واحدا كما قاله
 الزهري وتابعه الحنفية
 أو غيره كما هو المختار عند
 الاكثرين وقال ابن
 عبد البر انفقوا على أن
 زهري غلط فى هذه
 القصة انتهى وقالوا ذو
 اليمين متأخر روى عنه
 أساغرا التابعين هذا
 كلامهم وانما اعتمداهم
 فيه على أن الراوى عنه
 أبو عذرة وعمران بن
 الحصين وهما متأخرا
 الاسلام وذوالشمالين
 قتل بيد رقيب الامهما
 باعوام فانهما أسلمتا سنة

اطلاق اسم الكل على الجزاء (قوله وفيه نظر) لاننا نسلم أن ما يكون مقارنا لشرط محض بل ما يتأخر عن
 صورة العلة على ما صرح به أكمل المدين فى شرح البرزوى وغيره وسيجب فى تقرير الشارع أيضا ولانا
 لانسلم ان المعبر معارضة العلة المطلقة بل المقيدة بكونها صالحة لاضافة الحكم اليها كما ستعرف (قوله
 أو بحكم الشارع) قيل جعله قسيما لما يتوقف عليه الحكم فى الواقع يشعر بان حكم الشارع على خلاف
 الواقع وفيه ما فيه فالاولى أن يقول يتوقف عليه الحكم توقفا عقليا أو بحكم الشرع (قوله كاشه طهارة
 للصلاة) أراد به الوضوء والافطار والطهارة لا يسقط لان التيمم خلف النية والافصال أو بدلالة كلمة
 الشرط الفرق بين الصريح والدلالة فى الشرط ان الصريح يتعلق بالحكم فى المعين وغير المعين مثل
 أن يقول ان تزوجت امرأة وان تزوجت هذه المرأة بعينها يصلح دلالة على الشرط كما اذا قال هذه
 المرأة التي أتزوجه هكذا ان الوصف فى المعين لغو فيبقى قوله هذه المرأة فيلغو فى الاجنبية (قوله
 بحيث لا يصح الحكم بدون) أى من غير جعل المكلف فان أصل عدم صحة الحكم بدون مشترك بين
 الشرط الحقيقى والجعلى فما لفرق بان الحقيقى ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل أو بحسب الشرع
 من غير جعل المكلف والجعلى ما لا يكون كذلك بل انما يتوقف عليه الحكم شرعا لجعل المكلف (قوله
 امرأته لغير المدخولة بها) لا يخفى ان قيد عدم الدخول ليس فيه فائدة فان الحكم وهو انه اذا رجع شهود
 الشرط وحدهم ضمنوا واذا رجع شهود الشرط وشهود اليمين لا يضمن الا شهود اليمين لا يختلف
 فيه وفى المدخول بها نعم الا لزم فى المطلقة الغير المدخولة نصف مهر المثل وفى المدخولة كله لكن
 أصل الحكم واحدا (قوله اما باعتبار الخ) المحوج ان هذا الاعتبار ما سبق فى مباحث السبب من ان

ثمان وابو هريرة يقول فى رواياته - على ما روى لنا وينما نحن مع رسول الله فهو دايدل على حضوره الواقعة وما نى عند عبد الله بن
 احمد بن حنبل أن شعب بن مطير قال لايه ليس أخبرنى أن دايدل بنى جشيب وأخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
 بهم احدى صلاتى العشى وهى العصر الحديث روى له متأخر ليدرك زمن النبى صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة
 كاتبت الى ذى اليمين سبب الى ذى الشمالين وقد وقعت النبوية اليه فى شرح الآثار من غير رواية الزهري واشتد أن امر ذى

كشهود التخيير والاختيار) كذا شهد شاهدان بان الزوج خبير امره وأنه وآخر ان بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان بضمن شهود الاختبار فشهود التخيير بسبب وشهود الاختبار علة (فان قال ان كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة أرطال نقضى القاضي بعقده ثم حله فاذا هو غائبة بضمنان قيمته عند ابن حنيفة رحمه الله تعالى لان

العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعده فانه قضى بناء على شهادة شاهدين (بخلاف رجوع الفريقين) أي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانها أثبتت العتق بطريق التعدي (وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حاقن البئر) عطف على المثالبين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتخيير في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الخسران علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فإزالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله (فان الثقل علة السقوط وهو أمر طبيعي

أن العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية أو باعتبار أنه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فأكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجهه للاضافة الى الشرط فان قبل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بانف وأخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزويج علة قلنا هذا مبني على أن شهود الدخول أبرأ وشهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله كشهود التخيير) فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (قوله فاقال) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أو رد مثالا ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وحوب الضمان عليهم على ما ذكره غير الا سلام وأما المذكور في أصول الامام السرخسي رحمه الله وأبي اليسر فهو انه لا يضمنون شيئا أو هو المنصوص في الجامع الصغير ثم أو رد مثالا يوجد حذفيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبده حر ثم قال وان حل أحد قيدا لعبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي

التعليق بسبب علة لئلا يكر لاختفاء الا في الوجه الثالث دون الاولين لانه بعد قضاء القاضي لا وجه لان يقال التعليق علة باعتبار ما يؤول ولان يقال العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السبب (قوله قلنا هذا مبني الخ) قبل حاصل انتقاض القاعدة المذكورة بعلة أخرى وليس الامر كما زعم بل تلك القاعدة مطردة أيضا لان التزوج ليس علة يصلح أن يضاف وجوب المهر اليها وانما المهر الثابت صريحا أو بتعسين الشارع شرط صحته ما يصلح أن يكون علة لوجوب المهر تماما استيفاء منافع البضع لان المهر عوض لا محالة ولا يكون الا عن عين أو منفعة لانه لم يجز في الشرع المعاوضة الا بين عينين أو عين ومنفعة فبعد استيفاء المنفعة يكون ديننا عليه فشهود الدخول شهود شرط تزويج المهر ويصح أن يضاف الحكم الي ذلك الشرط لما ذكرنا وشهود التزوج على ألف شهود علة لا يصلح أن يضاف الحكم اليها فاعتبر الشرط في اضافة الحكم اليه وضمن شهود الدخول وهذه المسئلة أيضا من فروع تلك القاعدة لانها تختلف عنها العلة (قوله بخلاف ما نحن فيه) فان شهود الشرط لغير شهود التعليق عن الضمان (قوله في الجامع الصغير) وقع في الكشف بدل الجامع الصغير الكبير وذكر في الطريفة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند فريضمون وعند أصحابنا الثلاثة لا يضمنون ووجه عدم الضمان حيثئذ ان العلة وان خلت عن صفة التعدي بناء على شهود اليمين ما يقول على شهادتهم فلا تصلح لايحباب الضمان لكنها صالحة لقطع الاضافة عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب

الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف أحد اسم ذي البدين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم أنه عمرو بن عبد عمرو بن الحارث وجعله الواقدي اسم ذوالشمالين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الر كعتين فقام عبد عمرو ابن نضلة رجل من خزاعة حليف لبيبي زهرة فقال أقصرت الصلاة أم نسيت قال كل ذلك لم يكن قال بل نسيت ثم أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال أصدق ذوا الشمالين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بذى الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن نضلة وقد جعلوه اسم ذي الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازي وبعده اللقب والمثني أن صاحب القصة ليس الا ذوالشمالين والثالث يجوز أن يكون أبو هريرة من سلافي روايته سمع القصة ممن حضرها أو أسند الى نفسه مجازا في النسبة كقوله

تعالى فربما كذبتم وفريتم فاعتقوا ورجعوا فبما كذبتم وفريتم يقتلون ورجعوا فبما كذبتم وفريتم يقتلون ورجعوا فبما كذبتم وفريتم يقتلون
صلاحي العشي يعني الظهر والعصر فإن الواو في الأحاديث مفسر وغير مفسر هكذا ونسبه ابن سيرين في رواية عن أبي هريرة وفي
ما أخرجه مسلم وأبو داود والنسائي عن عمران بن سفيان في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن أبي هريرة وفي رواية لطلحة بن عمار عن ابن
سيرين إحدى صلاحي العشي الظهر أو العصر أو كبريتي أنه قد ذكر الظهر (قوله ١٣١ فقام ذواليدنين) قال الطيبي اسمه عمر بن

عبد عمرو يكنى أبا محمد
وماني التلويع هو عمرو
ابن عبدود وأنه سمي
بذلك لأنه كان يعمل بكتنا
يديه مردود أما الأول
فلا ليس في الصحابة من
اسمه عمرو بن عبدود
وليد ذكر أحد من صنف
في طبقات الصحابة
سمايا اسمه عمرو بن
عبدود بل هو الذي قتله
علي بن أبي طالب رضي الله
عنه يوم الخندق مشركا
ولعل من ذكر اشتبه
عليه عمرو بن عبد عمرو
هذا غير أنه مسبووق
بذلك الغلط وأما الثاني
فلا يكون مخالفا لما في
الأحاديث الصحيحة ثم
انه ذهب عن منصوده
وأبطل تعصبيه على
الحنفية بيانه فان فيه
رائحة جعل ذواليدنين
ذالشمالين (قوله
أقصر الصلاة) ضبطه
الأنووي بفتح لقاوي وضم
له ادوجعه أكثر وأرج
وأقصر الروايات التي ما
ذكره المصنف لفظه سلم
في صحبه صلى لنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم صلاة

يعتق عبده محل المولى قيد العبد فإذا هو غائبة أو طال فعند أبي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان
قضاء القاضى نافذ ظاهر أو باطنا لا يتناهى على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن اليطان
بأبواب التهم من اليهود به مقدم على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما إذا بان الشهود عيدا أو أقارا
فانه لا عبرة بانقضاء حيث لا مكان الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة
معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل القيد وإذا سلمه يعتق العبد وإذا نفذ القضاء ظاهرا أو باطنا تحقق
العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة أعني التعليق غير سالحة للإضافة اليها لانه تصرف من المالك
في ملكه من غير تدول اجنابه كما إذا باع مال نفسه أو أكل طعام نفسه فتعين الإضافة الى الشرط وهو كون
القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب القضاء ما عليهم وعند حماد بن عمار في القضاء
ظاهر الأباطال لانه مبني على الجملة الباطلة لأن العدة الظاهرة دليل الصدق ظاهر اذ اعتبر حجة في
وجوب العمل واذ لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق محل المولى قيده فلا تضمن الشهود
وما ذكرنا من أن العلة هي بين المالك أعني تعديه العتق هو المذكور في أصول فخر الاسلام وغيره وهو
الموافق لما نقرر عندهم من أن عمل الاختصاص الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى
شراء الدار وأقام البيعة وقضى القاضي انقاض كانت علة المالك هي الشراء دون القضاء فذهب اليه المصنف
من أن العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق محل نظر والجب أنه صرح في مسئلة في جوع الفريقين
أعني شهود التعليق وشهود الشرط بان علة هي شهود التعليق وهي سالحة لإضافة الضمان اليها لانه
انتهت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالر جوع فلم كانت العتق مسئلة حل القيد في قضاء
القاضي دون تعيين المالك والتحقيق انه بان في السورتين ان العتق لم يكن متعقفا في الواقع وانما يتم
بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو كما يؤدي الى الملا المال في صورة جوع لفريقين
شهود التعليق علة تعدية سالحة لإضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعني وقوع المعاق
عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير سالحة لإضافة الضمان اليها لانه لو ادعى معنى التعدي فيضاف الى
الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا ماسع للإضافة الى الحل
تحقق العتق قبله ظاهرا أو باطنا أم أن شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما ان وزن
القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كل مقرر يعترف
به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعاق عليه كان ذلك في معنى الشهادة ما تتميز فكأن شهود العلة

القفص على قول أبي حنيفة وأبي يوسف في خلاف حذر البئر فان العلة هنالك ما بعب لا اختيار فيه (قوله
محل المولى) ليس ذكر المولى للاحتراف لانه لو حله غيره أيضا كانت المسئلة بما لها بل لان الغالب هو
الذي يحل قيد عبده اظهارة الصدق نفسه (قوله بخلاف ما إذا بان الشهود الخ) جواب قول مقدر
وهو قضاء القاضي انما ينفذ عند أبي حنيفة اذ لم يقين بطلانه وبعد التسعين لا ينفذ كلو ظهر ان
الشهود عبدا وكفار وههنا يتقنا بطلان الجملة حين كل وزن القيد أقل من عشرة أرطال فإذا انتقض

(١٦ - تلويع ثالث) العصر قسم في ركعتين فقام ذواليدنين فقال أقصرت لصلاة يا رسول الله أم نيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال أقصد ذواليدنين فقالوا نعم يا رسول الله فآتم ما في
الصلاة معني قوله كل ذلك لم يكن أي في ظني فلا يلزم الكذب (قوله ومن ذهب الخ) وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه رحمه الله قال في
التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على من انه قد أكل الصلاة في كل النامي وكلام النامي لا يبطل الصلاة

والمشء مباح فلا يصححان لاضافة الحكم فيضاني الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر وشرع الخناجر والحائط المائل بعد الاشارة من قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فاقيد العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الا ان الذي هو علة التلف صار كاسبب فانه يتقدم على

لحمد ورحمة الله تعالى

والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تاويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بكملة وحدث هذا الامر كان بالمدينة لا روى به ابو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد روى عمران ابن حصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة فالت وكلاهما ممنوع من التاب ان تحريم الكلام في الصلاة انما كان بالمدينة وقد علمت انه لا دابيل على كون ذي اليمين غير ذي الشمالين وما في مسند عبد الله لم يثبت اتصاله ولو سلم قسح الكلام في الصلاة لا يتوقف على كونها واحدا بل وازورده في المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام ابو جعفر الطحاوي رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعامة من الحكم ان صلاتنا هذه لا يطلع فيها شيء من كلام الناس

لا يثبتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لان ثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل ثبت العتق بلا شيء أجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة (قوله والمشى مباح) يعني أن المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاصالة به فتعد تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط الا أن الضمان ضمان عدو فلا يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدى في السبب أعني المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان المشى أيضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسطع المشى بغير إذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا روية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده أن المشى مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصوره كما اذا كان في ملك الغير لا يتقول الحفر أيضا كذلك والظاهر أن تقييد المشى بالاباحة أحتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله أنه لا ضمان على الحافر عند تعدي المشى (قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه) في بشر العدوان وان فاه لا ضمان على الحفر لان الايقاع علة متعدي صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (قوله واما وضع الحجر) يعني أن هذه الاوصاف طرق مفضية الى التلف فتكون أسبابا لحكم العمل بخلاف الحفر فانه ازالة لما منع أعني امساك الارض فيكون شرطاً وهو هنا نظر وهو أنه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ويجوز ذلك وجوابه المنع (قوله وهو) أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه أي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق ذات علق وهو فعل المختار لا يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبعي كما اذا شق زق الغير فسال المانع فنتف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوباً الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن واما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله تعالى في صورة فتح باب القفص ليس مبنياً على أن طيران الطائر منسوب الى انفتح بل على أن فعل الطائر هو الذي يباحق بالافعال الغير الاختيارية كسبلان المانع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فان الحل) بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا لتعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومغض اليه بان تنوسط العلة بينهما فيكون متقدماً لا بحالته وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من أن التعاقب يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى القضاء في صورة ظهور الشهود عبيدا أو كفارا ينبغي أن ينتقض فيما نحن فيه أيضا لا ببناء كل منهما على دليل شرعي واجب العمل فأجاب ببيان الفرق (قوله في بئر العدوان) وهو البئر الذي حفره أحد في ملك الغير لاني ملك نفسه (قوله وجوابه المنع) أي منع كون الحفر مفضيا الى الحكم بل المفضى اليه هو المشى فيكون هو السبب (قوله لا تعليل لعدم الضمان) أي ليس بتعليل له ابتداء وان كان

انما هي التمسح والتكبير و تلاوة القرآن و زاد في رواية و اذا كنت فيها فليكن ذلك شأنا نأخر عن سهل نتعقد ابن سعد بطرق قال عليه السلام من نابه شيء من صلته فليقل سبحانه الله انما التصفح لنفسه والتسبح للرجال وأنتم محررون رضي الله عنه صلته أربع ركعات بالاستئذان في محضر من الصحابة ولم يشكر واعليه مع شهادتهم وعليتهم بخبر ذي اليمين ورشوا بغيره فكان ذلك لعلمهم بالبين واجماع الامة على ان الامام اذا سهرى لم يكن لمن خلفه أن يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فان قال قائل نعم

له أن فعل الطير والبهيمة هدر فذاخر جاعلي فور الفخ يحجب الضمان كما في سبيلان ما الرق فان النفاط طيبين للطير كالسبيلان للجماد
 لها أنه هدر في اثبات الحكم لافي قطعه عن الغير كالكتاب عيل عن سنن الارسل

لا يفعل هذا لانه فعل وهو لا يعلم أنه في الصلاة وانما كان فعله هذا على السهو وقبل له انه لو طم أو شرب أو أصاب ان لا يخرجه من الصلاة
 وكذلك ان باع أو اشترى أو جامع لانه لا فرق بينه وبين الكلام ساهبا اذا كذا مما فعل في الصلاة والفعل كله في الصلاة بقصد الصلاة الا
 ما نص بدليل وقد زعم القائل بحديث ذي اليمين أن خبر الواحد تقوم به الحجية ويجب به العمل فقد اخبر ذو اليمين رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وهو رجل من أصحابه مأمون فالتفت بها خبارها يابا بذلك الى أصحابه فقال أقسمت الصلاة وكان منكم ما بذلك مع علمه
 بأنه في الصلاة على مذهب هذا المخالف لنا قال ووجه أخرى أن القوم أجابوا ١٢٣ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين

قال لهم أسدق ذو اليمين
 قالوا نعم مع علمهم بانهم في
 الصلاة فعل هذا على أن
 خبر ذي اليمين كان قبل
 نسخ الكلام في الصلاة
 فان قال قائل وكيف يجوز
 أن يكون هذا منسوخا وأبو
 هريرة قد كان حاضرا لذلك
 وإسلام أبي هريرة إنما
 كان قبل وفاة النبي عليه
 السلام بثلاث سنين وقد
 حضر تلك الصلاة
 ونسخ الكلام في الصلاة
 إذ كان النبي عليه السلام
 يومئذ بمكة فدل هذا
 على أن ما كان من حديث
 ذي اليمين في الصلاة عما
 لم ينسخ بنسخ الكلام في
 الصلاة إذا كان متأخرا
 عن ذلك فيسأل له أما ما
 ذكر من وقت إسلام
 أبي هريرة فهو كذا ذكر
 وأما ما ذكر ان نسخ
 الكلام في الصلاة كان
 والنبي صلى الله عليه وسلم

تعتقد العلة تغل القيد لما كان متقدما على الابان الذي هو علة التلف كان شرطا في معنى السبب لافي معنى
 العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثه به بخلاف سوق الدابة واما اذا أمر عبد الغير
 بالابان فابق فانه يضمن بناء على أن أمره استعمال للعبده وهو غصب بمنزلة ما اذا استقدمه فخدمه وما يقال
 في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفضل الى الشيء وسيلة اليه فلا بد أن يكون سابقا عليه
 ليس يستقيم لانه مفضل الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو أن وجوب تأخر
 الشرط عن صورة العلة إنما هو في الشرط التعليلي لا الحقيقي كاشهاد في النكاح والظهار في الصلاة
 والعقل في التصرفات على ما سيحكي (قوله له) أي لهما في فعل الطير والبهيمة هدر شرعا لا يصلح
 لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وأيضا لا يصبر ان عن الخروج عادة ففعلها ما يتحقق بالافعال
 الطبيعية بمنزلة سبيلان المانع وظهور أن كلام من كون فعلها هدر او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل
 في الاستدلال على الضمان فسوف كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولا في حنيفه وأبي يوسف رجعها
 الله تعالى أنه ان أريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع
 الحكم عن الشرط وان أريد أنه هدر مطاقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمنوع كما اذا أرسل شخص
 كلبه على صيد فقال عن سنين لصيد ثم تبعه فاخذة لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر في اضافة
 الحكم اليه ان كونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يفتي ان هذا جواب عن الوجه
 الاوّل فقط من استدلال محمد بن بناء على ما ساق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب
 شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لا اضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى
 تعليلها بواسطة اذ لا يفتي ان عدم الضمان معال بان الحل شرط في معنى السبب وقد اعترض عليه
 فعل فاعل مختار فلا يثبت الشرط اليه فلا يضمن (قوله بخلاف سوق الدابة) وطاها جلا فان السابق
 وان كان سببا ضامرا لان العلة أعنى الوط حادثه (قوله ليس يستقيم لانه مفضل الخ) أجيب عنه
 بأنه لا يمكن أن يكون الشيء وسيلة ومفضيا الى شيء الا ان يكون وسيلة ومفضيا الى علة (قوله وههنا نظر
 وهو ان وجوب الخ) قيل لا طائل تحته اذ هو نظر المصنف وقد أجاب عنه بأن الشرط المتقدم بهي
 علامة ولا يسمي شرطا (قوله وظهور أن كلام الخ) قيل لا يفتي على المتأمل على أن سبب كون فعلها
 هدر كونها من الافعال الطبيعية ولا بسبب سواء يصلح لاضافة لاهدار اليه فلا وجه لجعل كل من

يومئذ بمكة فمن روى ذلك هدا وانت لا تتحج الاجسد ولا توسع حصون الحجية عليك الا بعنه من استدلال هذا عن من رويته وهذا زيد بن
 أرقم الانصاري يقول كنا نتكلم في الصلاة حتى زالت وقوموا لله فاستبين فأمر بالاسكوت قدر ويناذلك عنه في غير هذا الموضع من
 كتابنا هذا وصحبة زيد بن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما كان بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلاة كان بالمدينة بعد
 قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مكة مع أن أبا هريرة لم يحضر تلك الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلا لان ذال يوم قتل يوم
 بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كثر ذلك محمد بن مهنق وحدثنا ابن أبي داود حدثنا سعيد بن أبي مريم أخبرنا الليث بن سعد قال حدثني
 عبد الله بن وهب عن عبد الله العمري عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذي اليمين فقال كان إسلام أبي هريرة بعد ما قتل ذو اليمين
 وإنما قول أبي هريرة عند ناسي بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني المسلم من وهذا ما نرى في نسخة ثم ساق باسناده ان نزل بن هرة أنه قال لما

واذا قال الولي سقط وقال الحاضر سقط نفسه فالقول له أي للحاضر (لأنه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف المارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا يحكم كما اذا علق الطلاق بشرطين فأولهما وجود شرط اسما لا يحكم حتى اذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تعلق وبالعكس تطلق خ لا تؤثر فرجحه الله) صورته أن يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها قد دخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء ١٣٤ لاصحة الشرطية بشرط عند الثاني لا الاول

الشرط وههنا كذلك لان فعل البيهية لا يصلح علة لضممان قلنا لان سلم انه لا يصلح علة للضممان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البيهية قلنا وكذلك اني الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزنى (قوله واذا قال الولي) فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه في البئر اوجب بان التلف بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى اخصاف الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على أنه وقع في البئر بغير نعمة منه (قوله واما شرط اسما لا يحكم) كما اذا قال اردت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود بشرط اسما لا يتوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهو في نكاحه طلقته انما قال ان ابانها قد دخلت الدارين أو دخلت احداهما فابانها قد دخلت الاخرى لم تطلق انما قال ان ابانها قد دخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط المالك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لاصحة وجود الشرط بدليل انما لو دخلت الدارين في غير المالك انحلت اليمين ولا يبقا اليمين لان محل اليمين

الامر من مستقل في الاستدلال (قوله قلنا لان سلم انه لا يصلح علة للضممان) قيل هذا الجواب غير صحيح لانه انما يلزم الضمان على المالك اذا كان فعله مضافا اليه كوطئه المضاعف الى سوق المالك وههنا ليس كذلك وأيضا حاصل قوله في السؤال فعل البيهية لا يصلح علة للضممان في الحقيقة منع كون الحكم غير مضاف الى الشرط وقوله لان فعل البيهية الخ سنده فيكون الكلام كلاما على السند الحق في الجواب ان هذا الشرط في معنى السبب وما ذكره بقوله لكن قد سبق انما هو في الشرط الذي في معنى العلة على أن الشرط الذي في معنى العلة انما يضاف اليه الحكم اذ لم يعارضه علة تصالحه لاضافة الحكم اليه اذا كان هو صالحا لاضافة الحكم اليه وأما ان لم يكن صالحا فحينئذ يلزم اضافة الحكم اليه الا يرى أن قضاء القاضى في مسألة حل العبد ورجوع الفريقتين علة للحكم الذي هو العتق وحيث لا يصح لاضافة الحكم اليه لم يصف اليه في ظل الشرط الذي في معنى العلة وفي معنى السبب (قوله وقد يقال الخ) لا وجه لهذا القيل لان الحكم المجروح عنه ههنا هو ان الضمان هل يجب على السامع أو آخره والافى أن التلف هل وقع بفعل البيهية أم لا وانت خبير بان مراد القائل أن علة الضمان التلف فاذا صح اضافته الى فعل البيهية مع المعارض لم يصف الضمان الى الشرط فعلى هذا يتم التفريق فبأنه (قوله فينبغي أن لا يضمن الخ) قيل كلام الخصم مبني على أن الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه لقوله فينبغي أن لا يضمن وقد عرفت اندفاعه مما مر (قوله بحسب الوجود بشرط اسما) قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لاننا نسلم ان الاول شرط اسما ومن ساء شرط بل اشرط اسما وحكما هو المجموع ورد بان الفقهاء انفقوا على تسجيته شرطا فاتهم قالوا ان للصلاة شرطا كالظاهرة عن الحدوث والحبت والنية

رسول الله صلى الله عليه وسلم انا و اباكم كما ندعى بنوع عبد المطلب فاتم اليوم بنوع عبد الله ونحن بنوع عبد الله والى طاوس أنه قال قدم علينا معاذ بن جبل فلم ياخذ من الخمر ورات شيبا و الى الحسن البصرى انه قال خطبنا عتبة بن عروان خطبته بالبصرة ونزال ليررسول الله ولد طاوس بعد زمان من معاذ والحسن انما قدم لبصرة قبل صفتين بعام وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال تقومنا وأهل بلدنا فكذلك مراد أبي هريرة أنه صلى بالمديبر وكلامه واسع جدا فدا حسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسناد المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سعيه وحاصله ان استكمل في الصلاة كان مباحا ثم نسخ بالمدينة بدليل قول

زيد بن ارقم وغيره وان ما ضمنه حديث ذى اليمين مشمول بالنسخ لمقارنته امورا ثبت نسخها بالاتفاق وان قول أبي هريرة محمول على المجاز في النسبة (قوله فقالا نعم الخ) يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم عمل باخبار أبي بكر وعمر ولا يجردى اليمين فلا تنتهض القصة بجه لعدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب التلويح التعرض لهذا النقد في دلالتها على المدعى الا انه ركه لان اشابه مع محمد رجه الله في هذا الباب بل جعله في بيان عدم منسوخية الحديث ونسخ سمة استكمال في الصلاة وهو ليس مما نحن فيه في هذا الباب لكونه مذمبا للشاهدي وهو مع على ان تأخر اسما لهما لا يدل على كون حديثهما ناسخا لغيره مطلقا لجواز ورد بحريم الكلام بعد هذه الحادثة ودعوى ان نسخه كان حكمة قول الاول بل

وأما العلامة فقد ذكر وأقنظايرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهذا عليه لزنا لا تنوقف على احصان بمجرد متأخر أقول ماذا كر (وا) وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة بمنع انعقاد العلة الى ان يوجد (هو نفسير الشرط التعليل للشرط الحقيقي كاشهاده للسنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها ١٣٥ فالشرط التعليل متأخر عن صورة العلة أما

الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيرها عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلف في خاطري والحواب عنه ان الشرط اما تعليل واما حقيقي والحقيقي فسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة ككفر البشر وقطع جبل القنديل والاخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة فيمكن ان يثبت بشهادة رجل مع لئسا مع أنه لا يثبت العلة

هي الذمة فيبقى ببقائها فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وهذا يخرج الحواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شئ واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما بشرط الملك فكذا في الاخر (قوله واما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشئ فيبين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون عاما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا أنهم من لواقيه بالاحصان مع ان وجوب الرجوع موقوف عليه وسماء بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجوع عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشرط ما يتقدمها كشرط الصلاة وشهود السنكاح كذا في المكشوف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليل واما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشئ عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلاة وشهود السنكاح وقد يتأخر كالحرم المتأخر عن وجود نقل ريد وقطع الجبل المتأخر عن وجود نقل القنديل وانما آخر لكونه أقوى بواسطة اتصال بالحكم به في شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته بالحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا أنه من علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم هو ككلام المصنف رحمه الله محل نظر أما اوله فلا نال الشرط التعليل في قديمه متقدما وانما المتأخر فهو ربه والعلم به كافي لتعليل صفة العبد بكونه سيده عشرة أرطال وأما ثانيا فلا يه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود

وسترا حوزة ونحوها ومحمد رحمه الله فبأبواب شروط الصلاة (قوله فيبقى ببقائها) قيل عليه كل حال في محل لا يجب أن يبقى ببقائه فلا وجه لهذا التفريع على أنه ياقص وله سابقا لودخلت الدارين في غير ملكة الخل اليمين لعدم بقاء اليمين ببقاء الذمة فالأولى أن يقول يبقى ببقائه ما يفصل قوته معنى العلامة وهو عدم الاتصال بالحكم (قوله الا أنهم مثلوا فيه الخ) لا يخفى انه اعراض على المصنف وقد يتكلم في الجواب بان الشرطية تمام تكن قوته لعدم قوة الحكم وهو لرجوع عليه ولا يقار به وجب تقدم علم ضعف توقيفه عليه فلاجل ذلك لم يعتبر وهو هي علامة وهذا التوضيح يندفع قوله واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان الشرطية المعتمدة تنافي التقدم على ما بين (قوله قديمه يكون متقدما) قد يتكلم في الجواب عنه بان المراد بان شرط المحكوم عليه بوجود التأخر ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو كونه شرطا تعاقبا ولا نسلم أن كون القيد عشرة أرطال معتبر فيه كونه شرطا تعاقبا كان قبل صورة العلة وهي التعليل اذ قبله لم يكن شرطا أو تعاقبا (قوله يكون سيده عشرة أرطال) يعني فيما اذا كان كذلك في نفس الامر (قوله كالطهارة للصلاة) قيل لا نسلم ان الطهارة التي هي شرط الصلاة متقدمة على علمها وهي الوقت بل الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة وهي الطهارة المتصلة بها المتأخرة عن وجودها السابق بدخول الوقت فهي متأخرة عن العلة ولاجل ذلك لا نسلم على علامة وعلى تقدير جواز تقدمها

الدليل قام على خلافه كما عرفت هذا (قوله أولى من كذا الخ) قيل عليه التأكيد بمعنى النسبة الى تعدد المدب ليس بلازم من الرد لحوال أن يكون سهو أو نسيان بمعنى أهم منه ومن السهو والنسيان فليس هذا الخ لآرلى منه لان المروى عنه نفة آجيب عنه بانها تعارض في أصل الخبر وهو لا يورد بان ثبوت الخبر اعما بدون برأوى وروى عنه فاذا انسا فطبا تعارض لا يكون للخبر ثبوت فكيف يثبت مع ولا به فاننا الاصل ايمان بشكر ووايه الفروع عنه أو اصل الحديث فعلى الاول يجوز ثبوت الحديث بطريق آخر وعلى

وهو الزنا. هذه الشهادة ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لاشرطاني بمعنى العلة قلت (ثم كان الاحصان علامة لاشرطاني) أي على تقدير كونه علامة لاشرطاني بمعنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم لا احصان زنى ومولاه كافرانه اعتقه) أي لما ذكرنا ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان زنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين أيضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر مقبلة ١٢٦ فيثبت عنقه والحريفة من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر

(قلنا لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء) فانها لا تثبت العقوبة وهما لا تثبتهما لان الاحصان ليس الاعلامه لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره (وهي نص لمثل ذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للفرع على المشهود عليه وهو المسلم وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم) أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي أنتوا حربه ليثبت عليه الرجم) فلا تصلح لذلك) أي لا تصلح شهادة الكافر لا ضررا بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره (وعلى هذا) أي بناء على ان العلامة

اليمين هو ما سبق وأما الثالثان الشرط الذي في معنى العلة فبما تقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البحر بعد حفر البئر فان نقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني ازالة الامسالك عن الارض (قوله ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لاشرطاني بمعنى العلة) لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر لأنه لا يخفى انه ليس شرطاني بمعنى العلة اذا الشرط عما يكون في معنى العلة اذ لم يعارضه علة سالحة لاضافة الحكم اليها كزناهما مع ان الاحصان عبارة عن خصال جديدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأثور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المخصصة (قوله فان قيل) مبنى هذا السؤال على ان الواجب المذكور في الامر وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يلزمه إيجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية وأما كثر الكتب أنه يثبت العتق ضررا على المولى الكافر ولا يثبت حتى تاريخ الاعتاق على الزنا فبما من نضر المسلم بوجوب الرجم عليه فالجواب ان شهادتهم تنضم ثبوت العتق وتقدمه على الزنا ضررا لاول رجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله وهو هنا لا تثبتها) أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون اثباته ثبات العقوبة (قوله وهو يصلح الضمير لشهادة ونذ كبره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل (قوله وهو ما ذكر) أي ضرر المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه لرق ودفع

على الوقت لا يجب تقدمه كالأحصان والحاصل ان ما وجب تأخره شرط في العلة وما وجب تقدمه هو العلامة وما جاز تقدمه وتأخره فليس شرطاني بمعنى العلة وليس به علامة (قوله وأما الثالث الخ) أوجب عنه بان العلة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل ثقل مؤثر في السقوط ونقل من ولد بعد ازالة الامسالك عن الارض انما صار علة لانه نقل لا لانه علة فالأصل عن الارض انما أزيل بعد العلة التي هي الثقل لان الثقل فيما كان من أجزاء الارض قد كان قبل ذلك وعلى تقدير تسليم سقوطه بعلة لا مطلق الثقل فالأجزاء المادية الثقيلة لبدهن الطالبيه للمركز كانت موجودة قبل ذلك ونقله الذي هو علة السقوط انما هو في تلك الأجزاء المقصودة قبل ولاد لالة فنقله كما موجود اقبل - غير البئر (قوله ولقائل ان يقول الخ) أوجب عنه بان الرجم عقوبة مغلظة لا يوجب الزنا لا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزاء الأخير للعلة والاحصان وان كان عبارة من خصال جديدة لكنه نعمة يوجب مزيد الشكر في غنائه كقفران النعمة وبهذا الاعتبار يصير شرطاني بمعنى العلة (قوله في الامرار) أي في حدوده والافتاد كرفي شهادته بوافق ما ذكر في الهداية وهو الصحيح (قوله ونذ كبره باعتبار الخ) هذا على ما في بعض النسخ

ليست في حكم العلة فيبوزان يثبت عملا لا يثبت به العلة (فالان الشهادة القابلة هي الولادة تقبل من غير فراس) أي في المبسوطة والمنوى عنها زوجه (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراس (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أي بلا اقرار الزوج بالحبل (لا علم بوجوده هنا) أي في شهادة القابلة (الا تعبير الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد) فاما النسب وانما يثبت بالفراس السابق فيكون انتم الله تلامه فعرف السابق

الثاني الراوى حافظ ثبت ما دون يثبت برأيه الحديث وان انكره المر وي عنه فانه نافي وما يدعيه أنه لم ينس وما سعى ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في ابيان وأغلق المراد فان الإنكار فوجان إنكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أومار وبتلك

وعند أي حنفية رجه الله لا تقبل لأنه ذالم يوجد بسبب ظاهر كان النسب - ضا فالى الولادة فشرط لا ثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد
 أحد الثلاثة) وهو اما الفرائش واما الحمل انظاهر واما اقرار الزوج بالحبل (واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأه عليها في حقه)
 أي في حق الطلاق) عند همالا لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها الا عند أي حنفية رجه الله لان الولادة شرط للطلاق
 فينعلق بها الوجود فيشترط لا ثباته) أي لا ثبات الشرط (ما يشترط لا ثبات حكمه) وهو الطلاق (كافي العلة) فانه يشترط لا ثبات العلة
 ما يشترط لا ثبات حكمها (على ار هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى) أي شهادة المرأة الواحدة حجة

ضرورية لا تقبل الا فيما
 لا يطلع عليه الرجال
 وهو الولادة فلا تتعدى
 عنه الى ما لا ضرورة فيه
 وهو الطلاق لان الطلاق
 مما يطلع عليه الرجال
 فلا يقبل فيه شهادة
 الواحدة (كافي شهادة
 المرأة الواحدة على ثبابة
 أمه يبعث على انها بكر
 في حق الرد) فان شهادة
 المرأة لا تقبل في حق الرد
 وان كانت مقبولة في حق
 البكارة والثبابة فكذا
 ما قيل (يخلف البائع وقال
 الشافعي رجه الله الاصل
 في المسلم العفة والتدفق
 كبيرة ثم العجز عن اقامة
 البينة يعرف ذلك) أي
 كونها كبيرة أي يتبين
 بالعجز عن اقامة البينة ان
 ان التدفق حين وجد
 كان كبيرة (لانه يصير
 كبيرة عند العجز فيكون
 العجز علامة الجنابة
 فيثبت سقوط الشهادة
 وهو حكم شرعي سابق
 عليه) أي على العجز
 عن اقامة البينة فجرد

انكاره لا تصفاقه الهم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهور به وهو
 الحد وذلك منتف في الاصلان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود
 عليه وهو كونه مسما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من
 العتق مع الرجم (قوله وعند أي حنفية رجه الله) لا تقبل شهادة القاطنة في الصورة المذكورة لان
 الولادة في قنات است بعلامه بل بمنزلة العلة المباشرة للنسب ضرورة اننا لا نعثر ثبوت النسب الا بما يشترط
 لا ثباتها كمال الحجة رسلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفرائش القائم أو الحبل الظاهر أو
 اقرار الزوج بالحبل فالكلام من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة
 (قوله واذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما اذا لم يكن الحمل ظاهرا او الزوج مقررا اذ لو وجد أحدهما
 فعند أي حنفية رجه الله ثبت بمجرد اقرارها بالولادة كافي لتعلق الطلاق بالحليض ووجه اراد هذه
 المسئلة ههنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطاً تعليقياً فيعتبر عند همالا كونه
 علامة - حتى تثبت بشهادة امرأه فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعند همالا يعتبر جانب الشرطية حتى
 لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأة أو رجلين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسه الا في
 حق وقوع الطلاق كانه لا امتناع في ثبوت ثبابة الامه في نفسه الا في حق استحقاق الرد على البائع فيما
 اذا اشترى أمة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأه بذلك وتحقق ذلك ان للولادة أصلا
 ووصفا وهو كونها شرطاً والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فاما يكون
 بالفرائش القائم بالولادة يظهر أن النسب كان ثابتا بالفرائش القائم رقت العلوق كذا في شرح التقويم
 (قوله بخلاف الجلد) جواب عما قيل ان الجلد ورد الشهادة قدر تباع على الرمي والعجز عن اقامة البينة
 بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد
 فيبني ان يقرم الجلد على العجز لا سيما أن الزمان في انظم بموجب القرآن في الحكم عند الشافعي فان قيل
 ان قوله تعالى ثم لربا نوبار بعه شهاده اعطف على رمون فيكون شرطاً مثله كما قيل ان دخلت الدار ثم
 كنت زيدا انت داني وعبدى حر كان تكلم يزيد شرطاً لطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل
 مجرد الدخول شرطاً في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف

وفي بعضها وهي تصح ولا حاجة الى التأويل (قوله ان يقرم الجلد على العجز) يعني كانه قدم الشهادة
 عليه حتى لو شهد القاذي قبل تحقق العجز وقضى القاضى بشهادته بينه وبينه قضى بشهادة من لا شهادته
 فينتقض قضاؤه كالموتى في شهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر (قوله فان قيل) أي على دليل الشافعي
 رجه الله (قوله لزم الغاء الشرط الثاني) بفعل مجرد لرمي شرطاً لعدم قبول الشهادة كما قاله الشافعي
 الغاء للشرط الثاني وهو عدم اتيان أربعة شهداء (قوله قلنا لو سلم الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الفساد

القتل يسقط الشهادة عند الشافعي رجه الله وان لم يجد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد التدفق بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن
 اقامة البينة فاقم عليه الجلد (بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي) أي لا يمكن اقامة الجلد سابقا عن العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي
 لا مرد له فان أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون غير حقي اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم
 قبول الشهادة كان تابعا حين التدفق وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك التدفق

هذا ما جرد على ان هذا الحديث يسقط لعدم كونه حديثا صحيحا ولا يثبت في قبول الحديث ولا يعرف أحد ذهب الى قوله

قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة بحسبه) أي بحسبه لله تعالى (وهو أي القذف) لا يحل الا ان يوجد الشهود
فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا) أي لرد القاضي شهادة الرامي (والعقبة أصل لكن لا تصلح
لإثبات رد الشهادة) لما ان عرف ان الأصل لا يدخل حجة للإثبات بل لا دفع فقط (ثم ان أي البيضة) على الزمان غير تقدم العهد (بعد
ما جلد يبطل رد شهادته ويجحد الزاني ١٣٨ وان تقدم العهد) أي ان أي بالبيضة على الزمان بعد ما جلد الرامي سكن به تقدم

العهد (يبطل الرد) أي
رد شهادة الرامي ولا يثبت
الحسد) أي حسد الزنا على
المقذوف لان تقدم العهد
صار شبهة في دونه الحد

وإنما جوز ذلك أبو المنظر
السمعاني وتابعه ابن
السبكي بل نقل الشيخ
سراج الدين الهندى
وقوام الدين الكاكي
الاجماع على عدم اعتباره
الا انه خلاف ما حكاه
القاضي أبو بدو الجوسى
وشمس الأغة السرخسى
وقبحر الاسلام لكن لا
يبطل بذلك عدالتهم الا ان

الثابت لا يزول بالشك
والثاني انكار متوقف
بأن شئ في روايته بأن قال
لا اذ كراتي رويت هذا
الحديث أو لا اعرفه
فذهب مالك والشافعى
وأحمد في اصح الروايتين
عنه أنه حجة وعليه الاكثر
من المحدثين استدلالا
بقصة سهيل بن أبي صالح
فانه روى عبدة العزير
ابن محمد الدرارودى عن
ربيع بن أبي عبد الرحمن
عن سهيل بن أبي صالح

على فاجلدوا الاعلى مجموع الجملة الاممية فانما - قلنا العجز عن اقامة البيضة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح
له من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الحد شرط لاعلامه وهو ان القذف في نفسه
كبيرة فيكفى في رد الشهادة وتقدم الجمل على العجز ليس يمكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا)
يعنى لان سلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو تردد بين أن يكون جنابة فيكون فسقا
و بين أن يكون بحسبه لله تعالى منع الفاحشة ولو كل في نفسه كبيرة ففاحشة لم تكن الشهادة عليه
مقبولة أصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنابة محضه كان ينبغي أن لا يتعلق به الحد ورد
الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون بحسبه لله تعالى الا انه لا يحل الاقراء عليه وان كان صدقا الا ان
يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهرا لرواية
والى ما يراه الامام وهو الجاس الثاني في رواية عن أبي يوسف ولم يحضرهم صارا قذف كبيرة مقتصرة على
الحال لا مستندة الى الأصل لاحتمال أنه قذف وله بينه عادلة الامم عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو
امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسوق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطا
لإعلامه لأن قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجنابة فكما تعتبر جهة الجنابة رعاية بجانب
المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي أن تعتبر جهة الحسبة رعاية بجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك
في انه ان أي بالبيضة على زمان المقذوف قبل تقدم العهد أقيم الحد عليه وان أي بما بعده بطل رد شهادة
القاذف وصار مقبول لشهادة لكن لم يتم الحد على المقذوف لان تقدم العهد شبهة يدرأ بها الحد

فان كون القذف كبيرة انصح قبل ظهور العجز ولا جلد عليه الا لا تركه تلك الكبيرة فيجسد قبل
ظهور العجز كإردت شهادته قبله وان لم يعلم كونه كبيرة لا يظهور العجز فلم يغوا في حق رد الشهادة فالجواب
الحق انه بالعجز عن اقامة البيضة علم ان ما صدر عنه من القذف كان كبيرة عند دوروده فكان مردود
الشهادة قبل ظهور العجز وأما الجلد المتأخر وهو فعل حسي فلا يمكن جعله متقدما الى العجز ولا يمكن
أن يقام قبل العجز فانه قد يكون بغيره (قوله لم تكن الشهادة مقبولة أصلا) أي لم تكن الشهادة على فعل
الزاني مقبولة أصلا ولم تكن مسموعة أصلا لان الشناعة الفاحشة والأصل فيها الاحفاء ثم ظاهرا قول
المصنف فان الشهادة على مقبولة عليه بحسبه بشعرين مراده لو كان كبيرة لم تقبل الشهادة عليه
بحسبه وقول الشارح صرح في انه لو كان كبيرة لم يكن الشهادة عليه مقبولة أصلا أي سواء كانت بحسبه
أولا ولذا حمل بعض كلام الشارح على الرجوع معنى وقال المصنف (فان الشهادة مقبولة عليه بحسبه)
ونانث فيه بار قبول الشهادة عليه بحسبه أدل على كون القذف من حيث هو ليس بكبيرة من قبول
الشهادة عليه مطلقا هذا واعترض على دليلنا على ما قرره المصنف بان القذف لما لم يكن حراما في نفسه
ويبعد ان الشهود الى مدة يتمكن فيها من احضارهم يبطل رد شهادتهم والحاصل انه اذا كان
كبيرة فلم يبطل رد شهادته اذا أتى بالشهود وبعد الجلد وان لم يكن كبيرة بل كانت دائرة بين أن يكون
وان لا يكون فلم يجحد وأجيب بان كونه كبيرة موجبة للحد ورد الشهادة مشروطة بان لا يوجد الشهود

عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قسمي شاهد وعين قال
فلقيت سهيل بالرسالة عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة أخبرني عند قال فان كان ربيعة أخبرك عنى فحدث به عن
ربيعه عنى وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن أبي أنترجه أبو عوانة في صحيحه وغيره وروايته ليس فيه ما يدل على وجوب
العمل به ولا جوازه وهو المطلوب غاية ما يدل على جواز ان يقول الأصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيل لا يكون

واختلفوا

(باب المحكوم به * وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلقا بالحكم شرعي اما ان يكون
 سببا للحكم آخر اولم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل فحرمه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو
 الملة وكالصلاة المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا الا كمن يخرجه وماله وجود شرعي مع الوجود
 الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا بالحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك ١٢٩ لا يتخلو من ان يكون سببا للحكم
 شرعي آخر اولم يكن

شخصا اربعة انواع الاول
 ما ليس له الا وجود حسي
 وهو متعلق بالحكم شرعي
 وسبب للحكم شرعي آخر
 كالزنا فانه حرام وسبب لحكم
 شرعي وهو وجوب الحد
 والثاني ما ليس له الا وجود
 حسي وهو متعلق بالحكم
 شرعي لكنه ليس سببا
 لحكم شرعي كالاكل اما
 كونه متعلقا بالحكم شرعي
 فلان الاكل تارة واجب
 واخرى حرام والثالث ماله
 وجود شرعي وهو متعلق
 بالحكم شرعي وسبب للحكم
 شرعي كالبيع فانه مباح
 وسبب للملء والرابع ماله
 وجود شرعي ومتعلق
 بالحكم شرعي وليس سببا
 للحكم شرعي كالصلاة
 (والوجود الشرعي بحسب
 اركان وشروط اعتبارها
 الشرع فان وجدت فان
 حصل معها الاوصاف
 المعتبرة شرعا الغير الذاتية
 يسمى صحيحا ولا فاسدا)
 أي ان لم يحصل معها
 الاوصاف المذكورة
 يسمى فاسدا (وان لم

واختلفوا في حد التقادم فاشرف الجامع الصغير الى سنة اشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى
 الى راي القاضي في كل عسر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به) وهو الفعل الذي نعلق
 به شرط الشارع فلا بد من تحققه حسا أي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ
 الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يتم مدركات العقل بطريق التغليب
 لا بدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما أن يكون له وجود شرعي
 أو لا وكل من القسمين اما أن يكون سببا للحكم شرعي أو لا ومعنى الوجود الشرعي أن يعتبر بالشارع
 اركان وشروط يحصل من اجتماعها مجموع معنى باسم خاص هو جسده وجود تلك الأركان والشروط
 ويتحقق بانتفاؤها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل للحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل
 بالتعيين سببا للحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد أو أثره كالبيع للملك بخلاف الاكل
 فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطالان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه
 بانتفاؤه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشروطه مع اوصاف آخر معتبرة في الشرع في ذلك
 الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصول والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق
 وان وجدت الأركان والشروط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى
 فاسدا من قوالم فسد الجوهر اذا فسد ونقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شيء من الأركان والشروط
 يسمى باطلا كبيع المضامين والافصح الانتفاء اركان وكانسكاح بلا شه ودلائق انتفاء الشرط وكثيرا ما
 يطلق آسدهما على الآخر كما قالوا بيع أم الولد والمذبر والمكاتب فاسد أي باطل وأطلقوا على
 البيع بائنة والدم تارة فقط لفاسد واخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما اثنان
 مترادفان ولا شاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به اما حقوز الله تعالى) المراد بحق الله ما يتعلق

وحيث تحقق الشرط جلد وردت الشهادة ثم اذا وجدت الشهادة بطل الشرط فحقق ان الفساذ كانت
 حسبة ولم يلزم الشارع على المدعي حسبة شيئا فتبي رد الشهادة في أصل العدم (قوله ولا مشاحة في
 الاصطلاح) قيل هذا انما يتم اذا جعل للباطل حكما والفساد كما آخر حتى يصح انه مجرد اصطلاح وأما
 اذا لم يجعل لكل منهما حكما فهو بخلاف يصلح للمنازعة (قوله المراد بحق الله تعالى الخ) ان الحق مطلقا
 هو ثابت الموجود ومنه الصبر في وانصرف حتى أي وجوده تأثيره ثم المشهور من الأئمة ان حق الله تعالى
 ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد ككره الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة
 الانساب عن الاشباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتفاع النقابل بين الزناة وانما سبب ان الله تعالى
 تعظيما لانه تعالى تعالى من ن يتنفع بشئ فلا يكون له حق بهذا الوجه وحق العبد ما يتعلق به مصلحة
 خاصة ككره مال الغير ولذا يباح باباحة المساقف ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة الزوج الاماروى عن
 عطاء بن أبي رباح ان قال يباح ربط الامه باذن سيدها واعتبر على الثاني بان حرمة مال الغير أيضا ما
 يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس فاجيب بان تلك الحرمة لم يشرع لصيانة أموال الناس

(١٧ تلويح ثالث) توجد أي الأركان والشروط (يسمى باطلا والفساد صحيح باسده دون وسفه فالما الصبح
 المطابق في رده الاقول) أي ما وجدت الأركان والشروط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به ما حقوق انه أو حقوق العباد أو
 ما اجتماعيه والاقل غالب أو ما اجتماعيه وانما غالب

حجة على غيره ولو سلم على الجازم به لا على جميع الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام أبو الحسن الكرخي

أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به الزا وأند فالإيمان سهل التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علماءنا أما عند البعض فالإيمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدينوية وهو أصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدينوية (انما فاق حتى صح إيمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح
 ١٣٠ رده لان الاداء دليل محض لا ركن وزوائد الإيمان الاعمال

به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى اعظم خطره وشمول نفعه والافبا اعتبار الخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله ماني السموات وماني الارض وباعتبار التضمر رأو الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبارا اشارة (قوله اما حقوق الله تعالى ثمانية) عبادات خالصة كالإيمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الاميرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطرو مؤنة فيها معنى العبادات كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) اي كل واحد من الإيمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به الزا وادب معني ان في جملة الفروع اسلا وما حقه به زوائد لا يعني ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفرع ما سوى الإيمان من العبادات لا يتناها على الإيمان واحتياجا اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم ينصو ر منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزايدة لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وما حق به وزايدة فاصل الإيمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووجد نيته وساير صفاته ونبوته محمد عليه السلام وجب مع ما علم بحجته به بالضرورة على ما ومعنى الإيمان في اللغة الا انه قيد اشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخديث فنيسه على ان المراد بالإيمان معناه القوي وانما الاختصاص في المؤمن به بمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر وبدن وراست كوى داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقون احد قسمي العلم على ما صرح به فيهم ولهذا افسره السلف بالانتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ويستفتون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الإيمان هو الاقرار بالاسان لكونه ترجمة عما في الصمير

وأبو زيد الميموني وشمس الأئمة السرخسي وغير الإسلام وعامة اصحابنا انما انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن أحمد واستدلوا عليه بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف وتخريجها عن اختلافهما في قاض تقوم اليه بحكمه ولا يذ كر ردها ابو يوسف وقبها محمد فتلخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار لزواى انكار متوقف بدليل نصب الخلاف بين الامامير والاستدلال عليه بقصتي عمار وذى الابدن وان اوهم قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه متدفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظني وبدليل الاتفاق في الصور الاولى على عدم الاحتجاج به وضمي الكشف الكبير وغيره باحنيقة الى ابي يوسف وقال بن الهمام

أجمع ألا ترى ان الكفار يذكرون أموالا بالانبياء ونحن نعلم ان أموالهم بذلك وأموال المؤمنين تباح بالرضاء منهم واعترض على الاول أيضا بان الصلاة والصوم والحج - حقوق لله تعالى وليست منفعتها عامة وأجيب بان نحو الصلاة والصوم وساير العبادات انما شرعت ليحصل الثواب ودفع الكفران وذا المنفعة عامة الى كل من له أهلية التكليف بخلاف حرمة المال كما هو وجوب النفقة واداء الدين (قوله ولم يوجد قسم آخر الخ) لانه على تقدير التعارض فالغلبة بحق العبد لا احتياجه ورضي الله تعالى لان الحقين بحسب معانها لا يعتمدان التساوي على ما ظن (قوله لا ينافي كونها الخ) فلا يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره (قوله ورسله) فان قيل ليس في هذا الحديث لشريف ما يدل على الاعمال بنبي غير رسول الله مع وجوب الإيمان بالانبياء قلت قد يراد بالرسول انقدر المشترك بين الرسول والنبي عليه الصلاة والسلام وهو المراد من عند الله تعالى لادعوه عباده كان صاحب شريعة أم لا فجهتمل أن يراد في الحديث النبوي الصلاة والسلام على قائده ذلك أو نقول الانبياء تابعون للرسول لكونهم متمسكين بشرايعهم فكان

ولم يذ كر في مسألة القاصي المنكر حكمه قول ابي حنيفة رحمه الله وضمه مع ابي يوسف يحتاج الى ثبت (قوله لان عمار اول الخ) ومحل الاستشهاد في هذه النسخة عدم نذ كر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للعنب وعمل الصحابي حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال الانقطاع بكون احدهم امقلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راو بالهكذا الحديث وليس كذلك بل الزاوى وهو عمار الا انه يدعى حضور عمر فيما جرى عليه

ودبلا

وهو ينكره وقول المصنف لولم يحون حضوره يدل على ان عمر ليس راويا ولا مروي واعنه فعلم ان هذا الاستدلال باسدى على ان عدم التذکر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز ذنبه لان الانسان فلما يخلو عن السهو والنسيان وما ثبت ييقين لا يرفع الشك بالطريان (قوله فبالاوى) رد لما ذكره الكردرى بان هذا المأثور عن عمر وعمار في غير محل النزاع وحاصل الرد ان عدم تذکر عمر المروي عنه الحادثة المشتركة اذا منع قول الحكم المبني عليها فنسيان المروي عنه ١٣١ أصل روايته أولى لكن لا يلزم عمار الراوى

ما يلزم سائر الناس من عدم العمل بحدیته لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ما روى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف فلما عرض عليه استغضبه وقال حفظ ابو عبد الله الاسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد ابل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه بما لم يذکر ولم يعتمد على اخباره عنه وصحح ذلك محمد واصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارجحه الله لا يقطع الخبر بانكار المروي عنه وهو ظاهر من مذهبه واخذت في عدد تلك المسائل فقبل هي ثلاث وقبل أربع وقبل ست

ودليله ان تصديق القاب وليس باسدى لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعدده كافي الاخرس او تعميره كافي المكروه وكون الاقرار ركنا من الايمان ما حقا باسدى له انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام نجر الا سلام وكتير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفقهاء على انه اصل في احكام الدنيا لا بتأنيها على الظاهر حتى لو اكره الحاربي او الذي فاقه صرح اجماع في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بهم لم يصر محرما في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال المأثورة في الاحاديث من انه لا ييمان بدون الاعمال نفيها صفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان وكملاته الزائدة عليه واما لفرع فالاصل في الصلاة لام عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر الله الظاهرة والباطنة لمسا فيها من اعمال الخوارج وافعال القلب والمحقق به انه وم من حيث انه عبادة بدنية خاصة فيها تطويع النفس الامارة للخدسة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائد هامة للاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقته او كمالها لا نظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) رسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالفقير وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهارة للمصائم واشترط النية في ادائها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب

الايمان ايمانا بالانبياء وتصديقا لهم لهذا اكنى بالايمان بالرسول (قوله والمالمحق به الصوم) قيل هذا الكلام يدل على ان الصوم هو المالمحق والزكاة والحج من الزوائد ولت ان تقول قوله وزوائد هامة للاعتكاف يعنى السنن والآداب على ان الزكاة والحج ايسار الزوائد وان ليس المراد بقوله والمالمحق بالصوم الحصر وقد يقال لكل فرع من فروع العبادات اصل هو ما لا يكون الابيه وفرع هو ما لا يكون كالا ابيه وزوائد هو ما لا يكون كالمسلا بدونه وان كنهان مؤ كدات الكمال ومحسنانه مثل الصلاة لا تؤدى الا باداء اركانها ولا تؤدى كالمسلة الا بقراءه الفاتحة والتهنيد وتطويل القراءة والقيام والقعود والركوع والسجود من المحسنات والصوم لا يؤدى الا بوجود النية في اكثر النهار ولا يؤدى كاملا الا باصالة النية في اوجه وترك ما يكره فيه من المحسنات واعتبر ذلك في العبادات (قوله وبحوذك) من اعتبار صفة اعنى على المصدق وتعلق وجوبه بالوقت وجوب صرفه اى مصارف

والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكورة في شرحه لغير الا سلام (قوله والثاني) أى اطعن من غير الراوى (قوله ولم يعمل به عمر وعلى الخ) اما عن عمر فخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خير فلحق بهم رقت مرند افعال عمر لا ضرب بعده مسلما واما عن علي فرواه هو ومحمد بن الحسن في آثاره انه قال حسبهم جامن الفتنة ان يشياو عن ابراهيم الضمى انه قال كفى بالنبي فتنة تم لو غلب على ظن الامام مصلحه في التغريب تعزير الله ان يفعل ذلك كاتني عمر بن الخطاب نصر ابن الحاج وكان جبلا بفتنته بالنساء من غير ما يجرم لماسمع امرأة تقول هل من سبيل اى خرفا نمر بها أم من سبيل الى نصر بن حجاج

ومؤنة فيها عقوبة كل الحراج فلا يشهد على المسلم لكنه يبقى لانه (أي لان الحراج (لما تردد بين الامرين) أي بين العقوبة والمؤنة
 لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول) وهو المؤنة (غائب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
 (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يشهد على الكافر لكن يفتى عند محمد كالحراج على المسلم وعند أبي يوسف بضاعتان فيه) أي في
 العشر (معنى العبادة والكفر بنا فيها من كل وجه فاما الاسلام فلا يفتى في العقوبة من كل وجه فيضاعت) أي العشر (اذ هي) أي
 المضاعفة (أسهل من الابطال أصلاً) ١٣٢ اعلم أن محمد أقام ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الحراج على

المؤنة خلافاً لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها راجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كان المؤنة في
 العشر والحراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق بتحقيقه في بحث البب والعبادة والعقوبة
 باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والنماء في الحراج سمي بمؤنة فيها معنى العبادة
 والعقوبة ولما كان في الحراج معنى العقوبة والدليل المسلم اهل الكرامة والعزلة يصح ابقاء الحراج
 عليه حتى أسلم اهل الدار طوعاً وقسمت الاراضي بين المسلمين لم يصح وضع الحراج عليهم لكن صح
 ابقاء الحراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الحراج لا العشر لان الحراج
 لما تردد بين العقوبة الغير الملائمة بالمسلم والمؤنة الملائمة به يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة
 فيه لكونها باعتبار الاصل أعني الارض والمؤمن من أهل المؤنة فيصع بقاءه وان لم يصح ابتداءه ولما كان
 في العشر معنى العبادة لم يصح ابتداءه على الكافر لان الكفر ينافي القرية من كل وجه ولان العشر
 ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الحراج كان في الحراج ضرب اهانته والاسلام مانع منه مع
 امكان العشر واما بقاءه كما ذمنا في ارضاعه من غير مؤنة عند محمد يفتى على العشر لانه من مؤن الارض
 والكافر أهل للمؤنة ومعنى القرية تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف بضاعتان العشر لان الكفر
 منافي للقرية فلا بد من أن تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فلا فيكون أسهل من ابطال العشر
 ووضع الحراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة
 كصدقات بني تغلب وما عر به الذي على العاشر لا يقال فيه تضييف للقرية والكفر ينافيها الا بانقول بعد
 التضعيف صار في حكم الحراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القرية وعند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى ينقلب العشر خراجاً لان العشر لم يشرعاً أبو يوسف القرية والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه
 والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الحراج عليهم
 خوفاً من الفسنة لكثرتهم وقربهم من ارضهم فلا يصار اليه مع امكان ما عدا ذلك في الكافر وهو الحراج
 (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بدنه من غير أن يعتق بدمه عبد يؤديه بطريق الدائمة كشمس الغنائم
 والمعادن وان الجهاد حتى الله تعالى اعزاز الدين واعلاء الكلامته فانصابه كله حتى الله تعالى الا انه جعل
 أربعة اجناس للغنائم امننا واتبى الخمس حقاله لا حقال مناداة وطاعه وكذا المعادن ولهذا جاز صرف
 خمس الغنائم الى الغنائم والى اباؤهم واولادهم وخمس المعادن الى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصرة)
 الزكاة (قوله لكونها راجح) ليس بقوى لما فيه من ابطال معنى المؤنة الكليمة (قوله ولهذا جاز الخ)
 ولهذا أيضاً حل لبني هاشم خمس الخمس اذ لم يكن آله أو أداؤه الواجب على أحد ليصير بانتقال آتاه اليه
 ومضاً (قوله الى الواجد عند الحاجة) بخلاف افتقار المذكي بعد الحول لا يرد الساعى ما عداه وان يفتى

المسلم فقال أبو يوسف
 رحمه الله ان في العشر
 معنى العبادة والكفر
 نافيها بالكليمة فيجب تغيير
 العشر أما الحراج فان فيها
 معنى العقوبة والاسلام
 لا ينافي العقوبة من كل
 وجه فيبقى الحراج على
 المسلم وقوله فيضاعت
 كلمة التعقيب وهي الفاء
 ترجع الى قوله والكفر
 بنا فيم اطلاقاً من تغيير
 العشر والمضاعفة أسهل
 من الابطال فيضاعت
 هي في حقه تشرع في
 الجملة (وعند أبي حنيفة
 رحمه الله ينقلب خراجاً
 التضعيف أمر ضروري
 فلا يصار اليه مع امكان
 الاصل) وهو الحراج لان
 التضعيف ثبت بالاجماع
 الغائب بخلاف القياس
 في قوم باعياهم لان تلك
 الطائفة كفار لا يؤخذ
 منهم الجزية وغيرهم
 من الكفار يؤخذ منهم
 الجزية فلا يكونون في
 حكمهم (وحق قائم بنفسه)

أي لا يجب في دمه أحد (الخمس المعادن وعقوبات قاصته فاحدود وقاصره تعري من ميراث كرمات
 بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالنفس ويرى بالغ الحاد في مقصده لانه الجزاء ناقص ولا في القتل بسبب) أي لا يثبت
 حرمان الميراث في القتل بسبب كحجر البثور (وه) والشاهد اذ رجح) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجح هو عن نهاده لم يحرم
 ميراثه (لانه) أي حرمان الارث (جزاء المباشرة) فوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالله عاراً (ويجب على الميت) كحجر البثور
 الى فتى ما جدد الاعراق مستقبل به سهل المحبوا ليرجم غير المجهاج وهماء الى بصيره فعل ما دعي بالامير مؤمن فقال لادب الشواغما
 ذنبي لا طهر دار الهجرة مني وهذا هو محمل النفي بداري عن عيسى صلى الله عليه وسلم وذنباؤه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية

(لانها) أي الكفارات (جزء الفعل والصبي) أي لا يجب الكفارة على الصبي (لانه لا يوصف بالتقصير خلافاً للشافعي رحمه الله فهما) أي السبب والتمهي (لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حق من الله به) أي ولا الكافر (أي لا يجب الكفارات على الكافر لوصف العبادة)

يغربون المراد اذا ابد منه قوة نفس وخواج لتوهين شعبه وتلين لبه وكسر سورته وشره نفسه ولعل عدم عمل الطلبة في حديث عبادة هو لمخالفة الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا ما نكحوا من قبله من النساء المحدثات في قوله تعالى فانكحوا ما نكحوا من قبله من النساء المحدثات

والالكان نجبه بلاذية هم
اه تمام الحكم وايس بتمامه
في الواقع على قنضي
الحديث فكان ابع من
ترك البيان الذي فيه
الجهل البسيط لا يقع
في الجهل المركب ولانه
جعل الجلاء جزء الشرط
في قيدان الواقع هذا فقط
فلو ثبت معه شيء آخر كان
معارضه لا مشتملا مسكت
عنه وشبه الواحد لا يصلح
له وليس المراد من الزيادة
المنفية اثبات ما لا يثبت
القرآن ولم ينه حتى يلزم
تعطيل السنن بل تعيبد
المطلق فان الاطلاق مما
يراد بلفظه يفاد فاذا
قيد بشئ حكمه عن بعض
ما اثبت فيه الاطلاق

كحرم الوارث فانه حتى الله تعالى ذلنا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة لقتل الكو به غير ما خلقه بجزاينه حيث حرم مع علة لا تتحقق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للفعل أي لمباشرة الفاعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع ونسب الحكم على القاتل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لان فعله لا يوصف بالخطأ والتقصير لعدم الخطأ والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئر في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على المحذور باعتبار شرطه في معنى السبب أي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البائع الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطأ الا ان الله تعالى رفع حكم الحنأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفع في القتل لعظم خطراته (قوله لانها أي الكفارات) عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والسبب واعتراض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حق الله تعالى لانه منزوع عن ان يلحقه خسرة يحتاج الى جبره بل الضمان في حق غيره لافعل قبل المراد بالتلف هو الحق التي ثبت لصاحب الشرع القاتل بفعله بضاده

ولا يصح جانب واحد ما يقرب به الى نفسه لحاجته (قوله كحرمان الوارث) قيل ليس لها غير هذا المثال وقيل يلحق به حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة تقصير ومعنى العفو به فيها (قوله جزاء للفعل) ولا يثبت تعدد الفعل مع اتحاد المحل كالجناية على الصيد في الاحرام ويدل المحل المحرم في تعدد عند وحدة المحل وان تعدت الجناية اصيد المحرم (قوله قيل المراد بالتلف الخ) لا يخفى ان هذا لا يدفع تنزيهه الله تعالى عن ان يلحقه خسرة يحتاج الى حرمان فان فوت الاستعداد ايضا ليس خسرة لانه سبحانه على انه لا يجدي

وزيادة الحداد في عدة التوفى عنها زوجها على التريض المأمور بالقرآن ايس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور تلقته الامم بالقبول فهو الزيادة بقلنا ان اريد بها اجزاء هم على العمل به فمنوع لانها دور التلاف وان اريد اجزاءهم على صحة سنده فذلك لا يخرج منه عن كونه خبر واحد ولا للرد والاعلى من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان قال قيل نعلي هذا يكون مما تركت بمخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لا ينافي الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جرم مع عدم العلم بمخالفة الكتاب (قوله ولا يمكن خفاء الخ) فان قيل قد ثبت في أبي بكر وعمر وعثمان اجيب بانه كان سياسة اصلحة رأوها في نفسه اذ لو كان حد الماصح الخلف وقد فعل ذلك عمر قبل عليه المسئلة اجتهاديه لا تطع بها فيعوزان بتغير اجتهاده بذلك قول السيرة الشريفة اذا كانت المسئلة اجتهاديه جازت تغير الاجتهاد نائبا الى الاول فكيف يجوز ان يخلف لمثل عمر فيما لا يفرق له عليه وايس مما نحن فيه حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بغير ما احل الله على ان الحدود لكونها مقدرة بالجنايات لا يمكن ان يكون للرأى فيها ماساغ (قوله وفيما يحتمل الخ) قيل عليه ان كان في نفسه امر برفق في كونه في المسبوقه فقهه في الصحاب في الصلاة بمحض من كبار الصحابة واهل النبي عليه السلام باعادة الوضوء والصلاة ليست احق من حديث تغريب العلم في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام واره عبادة ابن الصامت وقيل ان صوابي هو كافي الكسب أو ركية كافي النهاية قلت والذي في الكسب في بشر أوزية هناك فضعف بعض القوم وايس فيه ذكر الطهارة ولا الكوفة ولا محال ان الكوفة غلط وفي ما رواه ابو حنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن معبد بن ابي معبد الخزازي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة اذ قيل اعمى يريد الصلاة فوقع زبية فاستضعف القوم فقهه قهرا فلما انه عرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم فقهه فليعد الوضوء والصلاة التي به انضم الزنا المحفورة في مكان عال لا يبلغها

وهي أي العبادة (غالبه فيها) أي في الكفارات (الا كفارة الظهار) فإن وصفت العقوبة فيها غالبه (لانه) أي الظهار (منكر من القول

السبل والحديث روى مسند او مسند او مدار المرسل على ان العاوية واخرى اهل الحديث بصحة مرسله (قوله ولم يعمل ابو موسى) وفيه كلام فانه قد اخرج الطبراني عن ابي موسى الاشعري قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي بالناس اذ دخل فوزي ووقع في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضعف كثير من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضعفك ان يعيد الوضوء والصلاة وقال ابو زيد

الديلمي في الامرار روى هذا الحديث عن ابي موسى مسند او مرسله

كلا استعباد الفاتت باقتل وائس المراد بالمتلف هو المثل اما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي أي العبادة غالبه في الكفارات) لان الصوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق التقوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كذارة الفطر فإن جهته العقوبة فيها غالبه منتهسكين بقوله عليه السلام من أذطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليل على كون جهته العقوبة غالبه لزم أن يكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدل عليه بان الظاهر منكر من القول وزور فيكون جهته الجنابة غالبه فيلزم أن يكون في جزئها جهة العقوبة غالبه وهذا فاسد فقلوا وكجاء استدلالا لا اول فلان الثالث قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبه وأما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبه أن يسقط بالتشبيه ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو أذطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضان عند أكثر المشايخ ولا يتداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهرا من امر أنه مرتين أو ثلاثا في مجاس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظاهر منكرا من القول وزورا إنما يصلح جهة

ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ما ذكره غير ثابت ولان الحديث واجب العمل به فلا يترك العمل به لخالفه بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن هنا بان يقال انما عمل او اقرى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في الكشاف (قوله فان كان الطعن بمجملا الخ) كما لو قال هذا غير ثابت أو متروك أو روي بغير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون الثلاثة وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي أبي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك اخرج البخاري بعكره موسى

في الإيجاب على الصبي والمجنون كما في العبد (قوله اما الاولى فلان السلف الخ) أوجب عنه بان قول السلف يجوز أن يراد به ان جهة العبادة غالبه على جهة التي في سائر الكفارات ولا يلزم أن يراد به انها غالبه على جهة العقوبة التي فيها وانما السلفاء في فساد في متابعة المصنف الخالف لا السلف فأنهم ليسوا بأقلين ذلك عن الشارح حتى يلزم من مخالفتهم الفساد (قوله وأما الثاني الخ) أوجب عنه بمنع انها لا يسقط بالتشبيه ولذلك لا يجب الا بالفاظ مخصوصة ولا يجب بغيرها والتداخل ليس من أحكام كون العقوبة غالبه فانه قد يكون في العبادات المخصصة كجورد التلاوة ولما لم يكن التداخل من أحكامه لم يلزم أن يكون عدمه من أحكامه ان لعبادة غالبه وقد يدفع الثاني بان المراد بالتداخل في الحكم لا السبب فانه أليق بالعقوبة اذ ليس مما يحتاج في اثباتها بل لدرتها فيعتبر التداخل في الحكم مع بقاء التعدد في السبب فيكون عدم الحكم مع وجود موجب مضافا الى عفو الله تعالى وكرمه وأما التداخل في سجدة التلاوة فهو في السبب لان العبادة مما يحتاط فيها فاعتبر التداخل في الحكم مع بقاء تعدد الاسباب فيها ليكون جمعا بمنزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه اذ اوجد دليل الحكم وهو اتحاد المجلس (قوله لا كفارة واحدة) أي الكافي هذا اذا كفر بعد الوقوع مرارا أما اذا كفر لأول ثم واقع في يوم آخر يلزمه كفارة أخرى في ظاهر الرواية (قوله عند أكثر المشايخ) مدار واية الطحاوي وفي حقايق المنظومة محل الخلاف ذكر الفطر في رمضان واحدا ما في رمضان في متعدد الكفارة اجماعا (قوله بكل ظهار كفارة) أي النهاية هذا اذا لم يرد بالثانية والثالثة الاولى وأما اذا أرادها فلا يلزم الا كفارة واحدة (قوله

ابن عباس واسماعيل بن أبي أوبس وعاصم بن علي وعمر بن مرزوق واخرج مسلم بسويد بن سعيد ولذلك أبو داود السجستاني احتجوا بجماعة سبق من غيرهم بالبرح لهم ومذهبهم الطعن فيهم فان قيل اعتمد الناس في جرح الرواية على الكتب التي صنفها ائمة الحديث وقلماء يتعرضون فيها للبيان السبب بل يقتصر ون على مجرد قولهم فلان ضعيف فلان ليس بشيء أو هذا غير ثابت فلنا الاعتماد على هذا انما هو في التوقف عن قبول الحديث نهوا على ايقاع ذلك ريبه قويه فيهم فوجب التوقف ثم ان ازاحت عنه الريبة بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجال الصحاح (قوله قد كور في اصول البرذوي) كالطعن بالتدليس والتلبيس بالنسكينة وركض الدابة والعجل في العقر وعدم اجتران الرواية والاستكثار من فروع الفقه والارسال في الرواية وغير ذلك

وزور وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبية فيها (لقوله عليه السلام فعليه ما على انظاره ولا جاعهم على انها لا تجب على الخاطئ ولان الافطار عمد اليس فيه شبهة الاباحة) ثم ورد على هذا أن الافطار عمد المالم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلدفع هذا الاشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه مادام فيه فلا يكون الافطار باطل حتى ثابت بل هو منع عن نساخه الى المستحق فوجبنا ان احراز الوصفين) أي

العبادة والعقوبة ١٣٥

ما لا يعد ذنبا في الشريعة ولا قدح في المروءة ولا يوجب وهن في الرواية (قوله) واجب وفرض الخ) تابع شمس الاثمة السرخسي غير الاسلام في تريع القسمة والقاضي أبو زيد وغيره من الاصوابين قسموها الى واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض قال في الكشف فوهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي وهو ثابت بدليل فيه اضطرار لا يتصور في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة اليها (قوله) اما بخصوص به) كوجوب الضحى والتهدؤ باباحة الزائد على الاربع في السكاح (قوله) ففعله المطلق الخ) العاري عن قرينه المخصوص والسهو والزلزلة والوجسوب والاستحباب والاباحة (قوله) يوجب التوقف عند البعض الخ) وهو مذهب عامة الاشعرية

لكونه جنائيا على ما هو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وهذا يدل على قصور في الجنابة فيصالح لا يجاب الحقوق الدائرة ولو لذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظاهر الذي هو جنائيا محضة والعود الذي هو ماسا لم يعرف ونقض لقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظاهر ثم رتب الحكم عليها الا انه يجوز اداءها قبل العود لانها انما شرعت انها للحرمة الثابتة بالظهور في وقت قد عفا على الفعل لتنتهي الحرمة فيها فيقع الفعل بصفة الحل وذكري الطريقة المعينية انه لا استعانة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وازهاب البيضة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما الحال ان تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنة لانها مع حكمها بالوصول الى الجنة وهو محال وذكر الحق قون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها داعية الجنابة على الصوم لما كانت قوبة باعتبار ان شهوة البطن امر معدود للنفس احتج فيها الى زجر فوق ما في سائر الجنابات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعافان من دعتة نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة ان زجر لا محالة وفي باقي الكفارات بانعكس الا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصيل ما منعته الكفارة به تعلق الاكلام بالعمل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب التحصيل ما منعته الكفارة تعلق الاكلام بالشروط لمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يبق بالحكمة (قوله وكذا كفارة الفطر) يعني أن العقوبة غالبية فيها لوجوه الاول قوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى مذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من كون العقوبة غالبية

على انه كاف في الاصل للطلاق) هذا الكلام ليس له ثبوت في ادغاية ثابت به ان في الظاهرة جهة الاباحة وهذا لا يقتضي كون العبادة في جنائيا جزائه غالبية ولا يمنع غالبية جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكر من القول وزور منصوص عليه وانما هو منه غالبية جهة الجنابة فيه (قوله) على ان الطلاق ليس بجنائيا) وان كان بعض المباحات اذا المباح لا يكون جنائيا (قوله) العقوبة لزانة بين العبادة والعقوبة (قوله) لكان جزاؤه عقوبة محضة) اعترض عليه بأنه مما لمزم لولم يكن فيه جهة العبادة وهو تأديبا بالصوم وجوابه ظاهر فان التأديب به مثلا لتعقن المقدم ولزم كون جزائه عقوبة محضة على تقدير عدم تحققه (قوله) وأيضا ذكر بعضهم الخ) فيه بحث وهو سيبان كلام هذا البعض على ما نقله بدل على يجوز تقدم الحكم على السبب وهذا لا يجوز كما تقرر عندهم فالوجه ان يعتبر جزاء السبب العزم على الوطء فانه يكون فيما أراد من ان سبب الكفارة ليس جنائيا محضة وتقدم الكفارة انما هو على نفس القاس لاعلى السبب الذي هو مجموع الظهار والعزم على الوطء (قوله) بذكري الطريقة المعينية الخ) قبل ما نقل عن الطريقة المعينية لا يثبت الا ان المعصية قد تكون سببا للعبادة ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا أن لا يكون جهة العقوبة فيه غالبية (قوله) وذكر الحقون في الفرق الخ)

وجاعة من الشافعية كالغرائي وأبي بكر الدقان وأبي القاسم من كج قال شمس الاثمة السرخسي هذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا انقائل اذا كان يمنع الامنة من ان يفسد او منسل فعليه هذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد أثبتت صفة الخطر في الانبعا وان كان يضمنهم من ذلك ولا يلزمهم عليه فقد أثبتت صفة الاباحة قيل عليه لانهم ولا يلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتعقن الاباحة ورد بان التوقف في الانبعا ان كان واجبا فهو منع عن الانبعا لكونه حراما قطعافيل لا يذمهم وان لم يكن واجبا وليس بحرام فعنده جائز فكان

(وهي) أي الكفارات (عقوبة وجوباً وعبادة أداء وقد وجدنا في الشرع ما عهدنا أنه) أي ما يكون عقوبة وجوباً وعبادة أداء
 (كقائمة الحدود ولم نجد على العكس) أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوباً وإنما قال هذا جواباً عن قولنا لم يعكس
 (حتى نسقط بالشبهة كالحدود) فنربيع على ان كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المفرد) أي المفرد بوجه ملان
 رمضان اذ ارد القاضي شهادته وقضى ١٣٦ ان اليوم من شعبان فافطر بالوقوع عام لا يجب عليه الكفارة

عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله (ونسقط اذا افطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا اذا أصبح صائماً ثم سافر فافطر وأما حقوق العبادات كثر من أن يحصى

في كفارة الطهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقبل وجهه أنه قيل لا افطار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجنابة ثم رتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجنابة الثانية الاجماع على ان الكفارة لا تجب على من افطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجنابة لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجنابة كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار عهداً شبيهاً بالإباحة بوجه وهذا يدل على ان جنابته كاملة حتى كان ينبغي أن يكون كفارته عقوبة محضة إلا أنه لما كان منعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا يثبت باللاحق الثابت اذا لا يتصور الجنابة بالافطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجنابة فلم يجعل الزاجر عقوبة محضة ولا يجزى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً (قوله وهي أي الكفارات عقوبة وجوباً) بمعنى أنها وجبت أجرية لأفعال بوجوبها بمعنى الخطأ كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تنادي بالصوم والاعتناء والصدقة وهي قرب وتؤدي بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده نغرا الاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني أنها وجبت قصداً إلى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فان العقوبة فيها تسبغ اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق (قوله كقائمة الحدود) فان الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤثر بها الامام عبادة لأنه ما مورباً قائماً وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقرباً ويكون أدؤه عقوبة للمكلف وزجره فلا يوجب في الشرع بل لا يتصور (قوله فنسقط) هذه تفرعات على ان العقوبة تعالیه في كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهي عقوبة وجوباً وعبادة أداء يخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكانت جملة الكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفریع الاول ان كفارة الفطر نسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجنابة كما اذا جامع على ظن عدم طلوع

مباحاً (قوله وعند البعض يلزمنا) ويكون واجبة في حقه عليه السلام في حقنا وهو مذهب مالك وأبي العباس بن مرسج وأبي سعيد الاصطخري وأبي علي بن أبي هريرة وأبي علي بن حبران والحنابلة وجماعة من المعتزلة (قوله عند الكرخي ثبت الخ) اختلاف المتأخرين في تخریج قوله فقال القاضي أبو زيد الدبوسي في التفويض قال أبو الحسن يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الاوصاف واذ قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلاً كان النبي عليه السلام مخصوصاً به حتى يقسوم دليل المشاركة وهو المفهوم من كلام أبي اليسر البرزدي وقال شمس

قيل حاصل الفرق ان معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها لان الفطر أمر معد للنفس وهو أحوج إلى الزجر الذي فوق سائر الزجر وهذا الوصف أفاد ان معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها من الكفارات حتى من كفارة الطهار ولا يلزم من هذا أن يكون معنى العبادة فيها غالباً على معنى العقوبة (قوله على من افطر خطأ) الاولى أن يقال الثاني الاجماع على عدم وجوب الكفارة على من أخطأ في الصبح والغروب لان من أخطأ في الصبح سبق الماء والطعام حلقه فلا يفسده عنده (قوله متقاربة جداً) وذلك لان مال كل منهما يكامل الجنابة وان كان جهة التكامل في كل منهما مختلفة (قوله دون الاستيفاء) أي من غير أن يستوفى منه خيراً كالعبادات لا يستوفى خيراً بل يؤمر بالاداء (قوله اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً) يعني وكذلك في البواقي وقيل الزجر في صورة القتل الخطأ عن التقصير وعدم التثبت كيف ولو صح انه لا معنى للزجر في غير صورة الافطار أفاد انهم اعبادات محضة ولم يقبل به أحد (قوله فيحسن النظم ويستقيم المعنى) قيل اذا كانت الكفارة جوباً كما كان ان فطر أيضاً

الائمة السرخسي وغيره قال أبو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجباً أو ندباً أو مباحاً فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً الا بقيام الدليل (قوله والمختار عندنا الخ) وهو قول أبي بكر الرازي الجصاص وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا والشافعي يرجع من المعتزلة قال شمس الائمة السرخسي الصحيح مذهب اليه الجصاص لان قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز اتمامه في افعاله فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو محجوب بتخصيصه بذلك وقد يدل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها

الفجر

وطراز و جنانا كمالا يكون على المؤمن حرج في از واج ادعيائهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق
 الامة الاترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لكم من دون المؤمنين وهو الكاح بغير مهر فولولم يكن مطلق
 قوله دليل الامة في الاقدم اعلى مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة الثابتة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه
 السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض في يوم قدم طروا في السفر لم تكن المني في اسوة فقال أنت تسمى في رقية قد فكت
 وانا اسمي في رقية لم يعرف نكاحا فقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشا لله ثم لم يأت امرأة أم سلمة رضي الله عنها عن القبلة
 للصائم فأت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت استأكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه
 وما تأخر ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال علا خبرتم اني اقبل وانا صائم فقالت

فدا خبرتم بذلك فقالت
 كذا فقال اني ارجو ان
 اكون اتقاكم لله واهلكم
 بحدوده في هذا بيان ان
 اتباعه فيما ثبت من افعاله
 اصل حتى يقوم الدليل
 على كونه مخصوصا بهذا
 لان الرسول إنما يقتدى
 بهم كما قال الله تعالى اني
 جاعل للناس اماما فالاصل
 في كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الاما ثبت
 فيه دليل الخصوصية
 باعتبار احادهم وعلموا
 منازلتهم واذ كان الاصل
 ذلك في كل فعل يكون
 منهم بصفة الخصوص
 يجب بيان الخصوص
 مقارنا به ذات الحاجة ماسة
 الى ذلك عند كل فعل يكون
 حكمه بخلاف هذا
 الاصل والسكوت عند
 البيان به وتحقق الحاجة
 اليه دليل التفرقة
 بيان الخصوصية يكون

الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختص بين محل ومحل وأما جماع
 زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن قيل ببيعه أو شرب خمره الثاني انها تسقط
 بشبهة قضاء الغاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عندنا القاضي فورد شهادته لتفرد أوله فقه
 فصام لقوله عليه السلام صوموا لي ونيته ثم أفطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان انقضاء
 ههنا نأخذ ظاهر اقيورث شبهة للافطار اذ لو كان نائما اظاهرا وباطنا لا يورث حقيقة الحل وزعمه
 أن قضاء الغاضي برد شهادته خطأ لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بانقضاء صوم على رجل فقضى
 القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعنه
 الشافعي رحمه الله تعالى يجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه دليل قطعي وجهل الغير
 لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث أن المرأة اذا
 أفطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل
 اذا أفطرت مرضا أما الحيض فلا يبعد عدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلا يزيل استحقاق الصوم
 كذلك بناء التفرقة لا يوجب اختلالا في النظم ولا في المعنى (قوله وأما جماع زوجته الخ) جواب
 سؤال مقدر وهو انه لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت شبهة الاباحة سقطت عن أفطر بجماع
 أهله وطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للأكل فان لم يثبت الاباحة
 في هذه الحالة ثبت شبهة الاباحة فوجب السقوط كالوزني يجازيه التي هي أخته من الرضاع سقط الحد
 لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله وأما جماع زوجته
 الخ (قوله لا يورث شبهة في حقه) أجيب عن دليل الشافعي بان الماحل الشارع كونه من رمضان
 مشروطا بثبوته لدى الحاكم ولو ثبت صار كونه من رمضان ذات شبهة في حقه أيضا فان الشبهة الاتية
 من جهة الشارع الذي هو صاحب الحق ليست أدنى من الشبهة بحسب العقل فهذه بالطريق الأولى
 مؤيد هذا الفرق بين من أفطر ثم نشأ السفر حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة وبين من أفطرت
 ثم حاضت أو أفطرت ثم مرضت حيث يسقط الحيض والمرض المعترض الكفارة فانها من جهة صاحب
 الحق والاول من جهة العبد وليس له حق ولاية فيما وجب عليه (قوله وعلم به البعض دون البعض)

(١٨ - تلويح ثالث) دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها اقدرة امته وتابع الجصاص في هذا أبو زيد
 الهجومي القاضي وشمس الائمة السرخسي وغيره في التوقيف قال أبو بكر الرازي يعتقد الاباحة مالم يقم دليل البيان
 على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزلزمتا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به قال شمس الائمة كان الجصاص
 يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا (قوله لكن يكون لنا اتباعه)
 وفي اصول نغزالا - سلام الا انه قال علينا نباعه قال في الشكف معناه لنا جواز متابعتنا فيه لا يترك ذلك أي لا يحمل على الخصوصية
 الا بدليل أو معناه وجب علينا اعتقاد اباحتنا في - فقلنا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قبل عليه ان ار يد بالاباحة ما هو المصطلح من
 جواز الفعل والتارك فلا دليل على ان ار يد مجرد جواز الفعل فلا تراخ فيه للواقعية ورد بان عدم بيان عدم جواز التارك والخصوص

بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت في موضع البيان عنه بيان والالزام الاشباه والالتباس وبه ذابند فع ما ورد على أبي الحسن الكرخي ان الاباحة ليست بمجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح وثبت جواز الترك بحكم الاصل لان الحكم يعم بقاها اصل على ما هو عليه فانه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخلاصة الفرق بين مذهب الكرخي والخصاص بعد اتفاقهما على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخي يقول لا يجوز لنا الاتباع والخصاص ان الواجب علينا جواز متابعتنا أو اعتقاد اباحتنا في قننا الاستدلال كان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه وبرد على الاول منع ان الامر في الآية بمعنى الفعل بل

هو - فبقية في القول وعلى الثاني ان المراد بالمناجعة مجرد الاتيان بالفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته (قوله لتكبين الناس الخ) في الكشاف بما عرفنا وادعى الباقين والشيوخ أبو منصور في تفسيره بما اهل النظر في اصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقه وقال نقرأ الاسلام ولو لاجهل الناس والطعن باباطل ما قالوا لا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالرأي والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤدى الى الخطا في حجة النبوة لكان الاولى منا التكسب من تقسيم سننه وطريقه في اظهار احكام الشرع

يصدق في هذا اليوم ما بنا في الصوم أو استحقاقه فيكون شبهة الرابع أنه لو أصبح سائغاً ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبيح له الافطار في ذلك اليوم لان السفر لم يبيح في نفسه يورث شبهة وأما اذا أنشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب بحقه تعالى بما هو من فعل العبد اختياراً بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما جتمع فيه الخ) وما جتمع فيه الخ لقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة عباد وفيه دفع العار عن المقدوف وغلبته المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقيم عليه الا حد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط به قوا المقدوف ويتصرف بالرق ويقوض اسنية مؤه الى الامام وما جتمع فيه الخ لقان وحق فانه لا يحل الخوض للقائم وعدم علم البعض لا يورث شبهة الاباحة (قوله فانه راجح) هذا الدليل اعتمد على اجتماع الطرفين في حد القذف لا على غلبته حق الله تعالى والدليل عليه ان الله تعالى ولا يه على حقوق عباده لانه تعالى مولى المولى الحق العبد بصير مرعي باعتبار رعايته حق الله تعالى لان مال العبد يتولى مولاه ولا كذلك كونه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقه تعالى الا بنيتة عنه فان قلت لو تم هذا لعل على غلبة حقه تعالى في القصاص أيضاً والاجماع على خلافه قلت صريح النسبة الى الخطا بين قوله تعالى واكرم في القصاص حياة واستحقاق القصاص المستدعي للمساواة والمجانة المقنضية للعالة المخصوصة بالعباد يقتضي ترجيح حق العباد فلذا أجمع عليه اما بالنظر الى حابة العبد وغنى الشرع فظاهر واما بالنظر الى ان الله تعالى ولا يه على حقوق عباده أيضاً لانه مولاهم فلان هذا المعنى اغما لا حظ فيما لم يغلب حق الله تعالى حق عباده اما فيما غلبه فقد تفضل بتفويض التصرف والاستيفاء الى عباده وجعلهم في ذلك بمنزلة المكاتبين لا الموقوفين فبفهم (قوله دفع العار عن المقدوف) ولذا شرط دعواه ووجب على المستأمن واقاة الامام بعلمه ولم يبطل بالتقدم ولم يه رجوع بعد الاقرار (قوله ولا يسقط بعفو المقدوف) روى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله انه يسقط بالعفو (قوله ويتصرف بالرق) قال صاحب الكشف انه من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقه العباد لا يتصرف بالرق كاتلاف المال وانما يتصرف ما يجب حقه تعالى من العقوبات التي تقبل التصفية وهذا الان حرمة الجزم عنده تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة فوجب زيادة الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر فيزداد العقوبة بزيادة الحرمة والنعمه في حق الحر

لان النبي عليه السلام هو المتفرد بالكمال الذي لا يحيط به الا الله عز وجل وفي الاشتغال بالتقسيم نوع العبد احاطة ونسبة الخطا في بعض الصور اليه مع عدم التقدير عليه وفيه سوء ادب وترخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفنا عن شبهتهم (قوله فعند البعض) وهم الاتعارة واكثر المعتزلة والمتكلمين (قوله وعند البعض) العمل به ما هو المنقول عن أبي يوسف القاضي ومذهب مالك والشاهبي وطائفة أهل الحديث والاسواقين (قوله والمختار الخ) وهو مذهب اكثر اصحابنا (قوله لخصوص الدليل) قال في الكشف الا ان يكون احد الرسولين تبعاً لادب غير نجد لا يثبت لخصوص كان التسع داعياً الى شريعة الاصل كبراهيم ولو ط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعاً لابراهيم عليهم السلام وداعياً الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فان لم له لوط وكذلك كان هارون تابعاً لموسى عليه السلام في شريعته ورد أنه كما أخبر الله تعالى به وما وقع في التلويح الا ان يدل الدليل على ان الثاني نبي للدول

وأما هذا الظاهر في نفاص حتى الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى أصل وخلف في الإيمان أصله التصديق والافرار في صارا الاقرار
 تان في أحكام الدنيا أتم صارا لانوار الجرد قائما مقام لاصل في أحكام الدنيا ثم أدام أحد أبوي الصغير خلفا من أدائه حتى لا يعتبر التبعية
 ازاو جد ادائه اي ان كان ادائه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وصل الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بانه اصالة
 لا بكونه تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن اداء اجداهم اذ هما اي اداء اجداهم الاخوان وكذا الطهارة التيمم لكنه اي
 التيمم) خلفا مطلقا عندنا بالنسبة اي اذا هجر عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم
 واحد كما يجوز وضوء واحد (وعنده خلاف ضروري) اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما يدفع
 به الضرورة) - في لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال (اي الشافعي ١٣٩ رحمه الله عطف على قوله لم يجز في انا بن

نجس وطاهر يتحرى ولا
 يتيمم) فتوضأ بما يقبل
 على ظنه طهارته ولا يتيمم
 بناء على ان التيمم خلف
 ضروري ولا ضرورة
 هنا (وعندنا بتيمم
 اذا ثبت العجز بالتعارض)
 اي بين التيمم والطاهر
 ولا احتياج الى الضرورة
 فانه خلف مطلق لا ضروري

العبدية غالب القصاص فان الله تعالى في نفس العبد - في الاستعداد للعبد حتى الاستمتاع في شرعية
 القصاص اجزاء للحقنين واحلا للعالم عن الفساد الا ان وجوده بطريق المماثلة المنبثثة عن معنى الجبر
 وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان - في العبد راجحا ولذا فوض استيفاؤه الى الولي وجرى فيه الاعتصاص
 بالمل (قوله) واما ما قد قاطع الطريق نفاص حتى الله تعالى) قطعا كان او قتلا لان بسببه محاربه آت
 ورويه وقد سماه الله تعالى جزاء الجزاء المطلق ما يجب عقاب الله تعالى بمقابلة الفعل وعندنا شافعي رحمه الله
 تعالى اذا كان الحد قتلا فتميم حتى الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يقط بالعفو
 وحتى العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا باقتل (قوله) ثم تبعية أهل الدار) اي
 بعدما صار اداء أحد أبوي الصغير خلفا من أدائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن اداء اجداهم اي احد
 الابوين اذ لم يوجد اذ لم يوجد تبعية أهل الدار سارت بتبعية الغائبين خلفا مثلا اذا سبي سبي فان اسلم هو
 بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والافان اسلم احداهما فهو تبع له والافان اخرج الى دار الاسلام فهو
 مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او يبيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سباه في الاسلام فلو
 مات يرضى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التصديق ان عند عدم الابوين ايدت التبعية خلفا عن اداء
 احد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كابن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا
 عن الميت لان ابنه لا يلزم للخلف بل فيكون الشيء خلفا واصل او قد يقال لا متناع في كون لشي
 اصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله) لكنه اي التيمم خلف مطلقا يرتفع به الحد الى غاية وجود الماء
 بالنس وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسوا به من الماء الى التيمم مطلقا
 عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأديته الفرائض به وتحقق ذلك ان جعل التراب خلفا عن

في الزمان وداع اي مادحا
 ابيه كبراهيم للوط وهرورن
 لموسى سالوات الله عليهم
 اجمعين غلط والصواب
 كلوط لاراهيم عليهم
 السلام وقوله في زمان لغو
 (قوله شرطنا الخ) على
 ما صرح به الشيخ أبو منصور
 والقاضي أبو زيد شمس
 لا لغة ونظر الاسلام واكثر
 مشايخنا (قوله فعندنا الشافعي)
 في قوله الجديد لا يقلد احد
 منهم - في قوله القديم
 قول الصحابي أولى من

كلامه في حق العبد ناقصه فيتم كمال العقوبة ويتناقض بحسبها وأما ما يجب للعبد يجب جبر الماء من
 عليه والتفويت لا يختلف بينا في الحر والعبد فلا يتقص الواجب بكونه عبدا (قوله) حتى الاستمتاع
 ببقاء النفس وقال المصنف (في الإيمان الخ) وفي الصلاة تخلف القعود ثم الاضطجاع من القيام والاعمال
 عن الركوع والسجود والقضاء على الاداء وغيره وفي الزكاة تخلف القيمة عن الاعيان كفي العشور
 وسائر الصدقات الواجبة وفي الصوم تخلف التمدية كالصلاة وفي الحج تخلف الانفاق عن الاداء
 نفسه وفي البسمة تخلف الكفارة عن البر وفي العقوبات تخلف الحال عن القصاص صلحا وفي قوف

القياس (قوله) وعند أبي سعيد البردعي من أصحابنا ورأيت عن أبي بكر الرازي الجصاص وجماعة من أصحابنا واختاره شمس الأئمة
 السنخى ونظر الاسلام واخوه أبو اليسر (قوله) وعند الكرخي (وتابعه القاضي أبو زيد البوسيني وجماعة) (قوله) واما التابى الخ)
 اتفقوا على ان التابى اذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة وليراحهم فيها كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصلح تقليده وان
 كان من زاهم كعاقبة ومسرورق وشريح القاضي والشعبي والنخعي والحسن وابن المسيب فعن أبي حنيفة في ظاهر المذهب لا يقلدون
 هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما ازاحهم في الفتوى رسوخوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسايمهم يقلدون في آرائهم
 (قوله) كشرع خالف عليا الخ) روى انه نقاكم الى شريح في درسه وقال درعي عرفتها مع هذا اليهودي فقال شرع لليهود ما تقول
 قال درعي في يدي نطاب شاهد من من روى الله عنه فدعا تهمرا وانته الحسن فشهد له فقال شرع انا شهادة مولانا فقد اجرتنا الما

ولم يشهدوا بذلك فلا جبر هالك وكان رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لابييه فسلم الدرع فقال اليهودي اهدر المؤمنون مشي
 معي الى قاضيه ففرض عليه فرضي بصدقت والله ام الدرعك ثم اسلم فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لا فكان
 معه حتى قتل يوم صفين وقال ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاخمة في التصري ومخالفة شريح ومسروق وعليه ابن عباس لا يوجب
 وجوب التقليد ولا يقيد الارتفاع الى رتبة المصابي الذي هو المقصود ولا يستلزم المناط من حقل السماع ومشاهدة الحادثة وجعل
 شمس الاثمة السرحى الخلاف في ابواب ليس الا في انه هل يعتمد في اجاع احبابه فلا ينفع بدونه اولا بعذبه فينفعه ولم يعتبر واية
 النوادر وقال لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله ويلحق بالكتاب العام والخاص) ونحوهما
 من احوال اللفظ ونظم الكتاب ١٤٠ لما كان محفوظا متواترا الحق تلك المباحث به وذكروا في عقبيه واما البيان فلما

كان شاملا للقول والفعل
 كان المناسب ان يؤثره
 ما يشتملها من الكتاب
 والسنة وهو على ما اختاره
 المصنف خاصة قيام
 بيان ضرورة يقع بالكون
 ضد النطق وبيان تبديل
 هو النسخ وبيان تقرير
 كالتاكيد وبيان تفسير
 بازالة الخفاء منه كإيضاح
 المراد من المشترك
 والجهل وبيان تغيير
 كالاستثناء واضافه الى
 الاول من قبيل اضافته الشيء
 الى سببه أي بيان يحصل
 بها وفي البواقي من قبيل
 اضافة العام الى الخاص
 كعلم الفقه وشعر الراء
 (قوله كالاستثناء) قد
 جعل القاضي أبو زيد
 وشمس الاثمة السرحى
 الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل
 ولجميعه النسخ من اقسام

الماء في حكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلفا بل
 اصلا وان جعل النجس خلفا عن التوضي في حكم التوضي اياحه الخول في الصلابة بواسطة رفع الحدث
 بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه
 هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعي هو خلاف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة
 الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المشاهدة حتى لم يجر تغديمه على الوقت
 ولا اداء فرضين تيمم واحد اقبل الوقت فلان الضرورة لم تكن واما بعد اذ افرض واحد فلان الضرورة
 قد انقضت ومتى قال فيمن له انا ان من الماء احد هما طاهر والاخر نجس وقد اشتمت عليه انه يجب
 عليه التصري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ مع ما طاهر يبقين بقدر على استعماله بدليل معتبر في
 اشرع هو التصري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التصري لان التراب طاهر ومطلق ضد الجهل عن
 الماء وقد تحقق الجبر بالتعارض الموجب لانتفاء حتى كان الا ان في حكم العدم واعلم ان وجوب
 التصري عند الشافعي رحمه الله انما هو اذ لم يوجد ماء آخر طاهر يبقين واما اذا وجد فالتصري جائز فاذا
 عدل المصنف رحمه الله عن عبارة نحر الاسلام حيث قيد جواز التصري في مسألة الا ان ابن بجالة لسفرأى
 حلة عدم القدرة على ما طاهر يبقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التصري عند الشافعي رحمه الله
 مبنى على انه لا صحة للتيمم بدون لجزء من الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا يجوز مع امكان
 العبادات بخلاف قيم المتغيرات عنها وقد يرد ذلك مما يطول (قوله فيمن له انا ان او ثلاثة) والغلبة للنجس
 اذ في ثلاثة والغلبة للطاهر بصري اتفاقا (قوله والتصري جائز) ونحوه في الماء الاخر الطاهر يبقين
 وان شاء بصري بين الماءين اللذين وقع التردد في تعيين الطاهر منهما وتوضيحا بما أدى رايه الى طهارته
 (قوله حيث قيد جواز التصري الخ) عبارة نحر الاسلام هكذا وقال يعنى اشافعي ان ابن نجس وطاهر
 في السفران التصري فيه جائز ولا يخفى ان المراد بالجواز في عبارته الجواز المقارن للوجوب ولو يجاز بدليل
 ان ليس مذهب الشافعي في هذه الصورة جواز ترك التصري بان يتيمم وهذا ظاهر عدل المصنف عن عبارة
 نحر الاسلام والا فان قيد بعدم القدرة على الماء اظهر في عبارته جواز التصري وفي عبارة المصنف وجوبه
 في ههنا اشكال وهو ان قول نحر الاسلام هو المال على ان الوجوب عند الشافعي مقيد بعدم وجدان ماء
 اخر طاهر يبقين لان قول المصنف بعدم التيقيد في كلامه فلا وجه لقوله ولهذا عدل الخ (قوله ثم لا يخفى

البيان والمصنف تابع نحر الاسلام في اعتبار كونه اطهارا بحكم
 الشرعي قيل عليه ان اريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان اريد اظهارها
 هو المراد من كلام سابقه مكلا واجيب بان المراد اظهار المراد او انتهازه او رفع احتمال عنه بمعنى متلو او مروى عما ادى به المعنى
 فيدخل فيه بيان التغيير والتقرير والتبديل والتفسير والضرورة ونحوه يخرج النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وقال انفتاري
 شرطه محمل موصوف بالاجمال والاشراك والجهل محققا كذا في الاثمة في او قدرا كمال الابتداء واما شرط سابق كلامه له تعلق
 به في الجملة كما بينت في غير (قوله ولا يجوز التخصص بغير الواحد عندنا) اي عند حنيفة العراق ومن تابعهم كما في زيد البومعي
 القياضي وشمس الاثمة ونحر الاسلام وغيرهم من مشايخ حراسان وما رواه الشهرستاني ثبت من قطعه دلالة العام في محل ثبوته الامر له بل عام

التصري

ثم غسلنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة هو حود في كل واحد منهما بأكمله (فيجوز إمامة المتيمم
للمتوضي كرامة الماسح الغاسل) وعند محمد وزفر وجهه الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لأن المتوضي صاحب أصل والمتيمم
صاحب خلف فلا يبنى صاحب أصل القوي صلته على صاحب الخلف الضعيف كالأبني المصلي ركوع وسجود على الموي

التركاب ارجح - بنحو واحد عند من يقول بتعيينه من مشايخه فلا يجوز تخصيصه بأصابعه وما عرف من تخصيص أصحاب رسول الله
همومات الكتاب بخبر الواحد كما خص أبو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية بما سمع من النبي عليه السلام
نحن معاصر الانبياء لا نرث ولا نورث وما تركناه صدقة لكونه قطعا عنده بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها من بعده باجماع
مستند اليه معقد عليه أو غير ذلك وما قبل المخصص الأول ١٤١ يجب مقارنته والاجماع ليس كذلك مندفع

لأنه في المخصص الواقعي
والاجماع أو المعارض
في الحقيقة دليل لذلك كما
قد سلب (قوله اتفاقا
بيننا وبين الشافعي وعامة
الفقهاء) والافني الكشف
قد نقل خلاف الجبائين
وعبد الجبار والظاهرية
والحنابلة وأي إمام
المروزي وأي بكر الصبري
والقاضي أبي حامد من
الشافعية في تأخير بيان
التفسير في وقت الحاجة
وعزوة ذلك إلى بعض
الحنفية غير صحيحة تبه
عليه نحر الإسلام في أصوله
(قوله كلام واحد أو جب

الضرى أولذا يجوز التيمم فيما إذا تخبر فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه إنما
يكون بقدر ما يندفع به ضرورة إسقاط الفرض ليس كما ينبغي وإن ارد بكونه ضروريا لأنه لا يكون لا
عند ضرورة الجزع استعمال الماء فهو ذا عمال الماء. فهذا لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعدما اتفق
أصحنا على كون الخلف خلفا مطلقا مختلفا في تعيين الخلف وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله
الحنفية في الآية بمعنى أن التراب خلف عن الماء. لأنه تعالى نص عندنا لنقل إلى التيمم على عدم الماء وكون
التراب لم يأت في نفسه لا يوجب العدول من ظاهر النص لأن نجاسة المثل حكمية فيجوز أن يكون
طهيرا الآية أيضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو أتى عشر حجج بالمسح بالماء يؤيد ذلك
فإن قيل لو كانت الحنفية في الآية لا تمتد إلى الأسباب كلها من شرط الخلف أن لا يزيد على الأصل فلم
يجز التيمم بالمسح بالماء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لأن معناه الزيادة في الحكم وترتب الآثار الأبري
أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء وعندهما يجوز إمامة المتيمم
للمتوضي إذا لم يجد المتوضي ما لا يوجب الصلاة في حق كل منهما ما وجد بأكمله فيجوز بنا أحدهما على
الأخر كما غاسل على الماسح مع أن الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعته وأما إذا وجد
المتوضي ما كان في زعمه أن شرط الصلاة لم يوجد في حق الإمام وأن صلته فائدة فلا يصح اقتداؤه به كما
إذا اعتقد أن إمامه محتاتي في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الحنفية في الفعل بمعنى أن التيمم
خلف عن التوضي لأن الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند الجزع فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم
كقضاء التيمم بالموي وما ذكرنا من صحة في هذه المسئلة توافق ما ذكره السيد جباري في شرح المبسوط
الآن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند فرجه الله وإن وجد المتوضي

الحكم الخ) على معنى أن
الاطلاق بهم على تقدير
عدم المعبر فبعد ذكره
بغير المراد الذي كان بينهم
السامع على تقدير عدم
المغير قيل عليه يلزم عليه

قال في فصول البدائع بعد نقله وليس بشي لأن الجزع حاصل مطهرا والضرى فيما يشهد من قواعده
كالنجم فالخلاف في أن الخلف مطاير مع على الضرى لكونه ضروريا أو ضروريا بمعنى أن لا يسار إليه ما
أمكن للابرج عليه انتهى وقد يجاب أيضا بأنه ناضر ورين ضرورية عدم القدرة على الأصل وضرورة
إداء الفرض وفي سورة الانبأ من الضرورة الأولى ثابتة قبل الضرى للمعارض فالضرى لا بدله من دليل
آخر فإن كان الدليل أن التيمم خلف ضروري فلا يكفي فيه المعارض إذ يكفي هو ضرورة ثبوت الخلف
للاضرورية الخلف وان ضروريته إنما يظهر في عدم جوار التيمم مع إمكان الضرى فقد رجع التفريع

أن يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجب بانه كان أولا لا يجاب وصار بعد البيان تصرف عين وأورد عليه بأنه
انما يصح في بعض صور الشرط ورد (قوله واختلف في الخ) قيل ذكر المستقل ليس للتعيين دلالة التخصيص بالكلام لا يكون
الإبائستقلات إنما ذلك على مذهب الحنفية دون الشافعية وأسناد الخلاف إلى الطائفتين جميعا (قوله وعندنا لا بل يكون الخ) يعني
أن الخلاف في الحقيقة في أن قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مترسخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي ظنينا
أولا بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاصر الحنفية حتى يكون العام باقيا على قواعده بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصوص
بالبعض بخلاف النسخ إذا لم يورث لالة. ونوع عن ما تناوله هذا سقط ما قيل أن اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد
اسطلاح مع العمد في التخصيص عند الجمهور وإنما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل لبعض على أنه لا يشرطهم الجزري

(وشرط الخلقية امكان الاصل اي صير السبب منعقد له ثم عدله مع عارض) كافي مستلزم من السماء بخلاف الغموس (باب المحكوم عليه وهو المكاف ولا بد من اهليته للمكاف وهي لا تثبت الا بالعقل فالواحد نور وبني به طارقي يتبداه من حيث انتهى اليه يدرك الحواس فيبدئي المطلوب للقلب أي نور يحصل باشراف العقل الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل مخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور والاشياء يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طارقي يتبداه فابتداء يدرك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعدادها لهذا الانتزاع ثم علم التدبيرات على وجه يوصل الى

نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناسط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل أو رده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسبا لما قاله الحكماء والتشبيه بعينه مسطور في كتب الحكماء واعلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل والاعمال ادعوا انهم استدلووا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسده مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو ذلك ومنها

نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناسط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل أو رده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسبا لما قاله الحكماء والتشبيه بعينه مسطور في كتب الحكماء واعلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل والاعمال ادعوا انهم استدلووا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسده مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو ذلك ومنها

وان لم يكن لادليل غيره فيلزم الشافعي عدم جوهر الصرى (قوله بطر بن الكرامة) بتشبيه لا حصر اذا كان الموصول لا يختص بالكرامة فقد يكون بطر بطر عليه او يسيل بسيل اليه من مطرفي غير ذلك الموضوع ونحو ذلك

(باب المحكوم عليه)

(قوله يخرج النفوس الفلكية) قيل ثم أرادوا بذلك تعريف الامر الذي يتعلق بالانسان المسمى عقلا ويميزه عن سائر ما يتعلق بالانسان لا يميزه عما عداه مطلقا وانت خبير بان هذا صحيح للتعريف في الجملة على ما قال في تجرير التعريف بالاعم ولا يدع لانسيبة (قوله بدلائل واهية) قيل قوله ادعوا انما يدل على فساد في دعوى فالدلائل لا تطابق الدعوى وانت خبير بان غرض الشارح انه انما قال ادعوا ولم يحكم عليه بانه اول ما خلق الله تعالى لانه لم يثبت كونه كذلك في نفس الامر لصعب دلائله وهذا توجيه صحيح لا يرد عليه ما ذكر (قوله ونحو ذلك) مثل ان الواجب تعالى واجب بالذات وانه ليس فيه تعدد

قوله تعالى الله نور السموات والارض واصفا بطلق العقل على الاثر الفاضل من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى ويانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرف عليها الجوهر المذكو رخرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا اشرفت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراف ذلك الجوهر

على هذا الاصطلاح التصريح به بان العام اذا خص منه البعض صار ظرفيا يجوز تخصيصه بغير الواحد وقياس لكون كل منهما غير مقارن ولا يخفى ان التخصص بكلام مستعمل مقارن في غاية الندرة وذلك لانه لو لا الاستقلال لتوقف اول الكلام على آخره في الدلالة بوجود الغير فلا يتعقد الكلام الا على دلالة العام على المقصود فلا يتطرق اليها الوهن بقصر فلا يصير العام ظرفا ولو لا المقارنة لكانت الدلالة

على الشمول فان القاصر الذي هو التام يخاف ابدل على انها الحكم الاول للعالم في بعض متناوالاته من غير احتمال في دلالة عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبانظر الى ظاهر حال العام دلالة شاملة تلجج متناوالاته وليكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة لبعض فيتطرق التهمة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظني في الباقي فدونك هذا التحقيق اعلنا لا نجد في غير هذا التعليل ثم اشتراط امتنا المنقبة المقارنه في المخصص اغما هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين التعارضين المتعادلين من الدليل ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيما لم يظهر وجوده كالاتين المتواردين في عدة الحامل المتوفى عنهاز وجهوا المعترض في غفلة من هذا وندرة ما هو خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التام يخج مجهول على المقارنة (قوله والاهل لم يكن الخ) غير ان - وال نوح عليه السلام كان

يظهر الوفاق ويضمور
انفاق والافلا يتصور
سؤله بعد النهي عنه
بقوله ولا تخاطبني في
الذين ظلموا ثم اطاعه الله
بقوله ليس من اهلن قوله
لم يتاول عيسى الخ لان
الخطاب لاهل مكة ولم
يكن فيهم من يعسده او
الملائكة ولان ما لمالا
يعقل الا ان القوم كانوا
اهل نعمت فشفع في البيان
(قوله وعند الله بيان
تفسير الخ) قيل عليه
ان قول المحققين من اصحابه
ان الاستثناء تغير بخلاف
التخصيص بالمستقل وغيره
من التخصيص وذلك لان
المراد في الاستثناء مجموع
الافراد لكن لا يتعلق
الحكم الابعدا خارج
العض وسائر انواع
التخصيص ليس كذلك بل
هو بيان ودلالة على ان

قوة للنفس الانسانية بما يمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفاضل عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها ان قوى النفس على ما سئنها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضرورة ويات انفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحبات وجواز المنكرات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنتجها المصالح والافراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة سميرة بين الامور الحسية والقيحية ومنها هيبة مجودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق بتدأ به من حيث ينتهي اليه ادراك الحواس فيندري المطلوب للقلب فيدركه القلب تمامه بتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بما ينتقل من الضروريات الى النظرية لانها لما كان ظاهر هذا التفسير ان في العقل احتاج المصنف رحمه الله الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المفوقات على ان يكون النور في المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراي والمكاف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفاضل من هذا الجوهر على نفس الانسان كذا ذكره الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤت في النفس وبعد هذا الادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان افاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور راي قوة شبيهة بالنور في انه بما يحصل الادراك يضيء اي بصيرته اضمو به اي بذلك النور طريق بتدأ به اي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضافتها سير ورتبها بحيث يندى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلكها فوصل الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بتدأ او الضمير في اليه عائد الى حيث أي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فيندى ان يظهر المطلوب للقلب

جهات باشارة الصفات (قوله قوة نفس) قيل محلها لرأس وقيل انقب وأجل نغرا الا سلام حيث قال بدن الانسان بناء على هذا الاختلاف (قوله وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية (قوله قد يندم اليه العلم بعجاري العادات) أي الضروريات التي يحكم بها بغير ان العادات مثل ان الجبس لا يتقلب ذهب وكان السرف في هذا الصم هو ان دلالة المجهزة على سدى الشارع الذي يلقى منه التكليف لائل عادية كما صرحوا به ولا شك ان تمكن من العلم بذلك الصدى

المراد البعض وانت شير بانه رده ما سياتي من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثة ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قرينة ولان كون العام ظني الدلالة محتملا لكل والبعض عند الشافعي راسما هو جب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم (قوله لان الاستثناء الحقيقي هو الخ) أي سيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وغرة الخلاف ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حله على المتصل بدون قرينة ولا يصرف عنه ان المنقطع الابدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض الاصولي لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع عن طريق الجواز أيضا (قوله وحقيقة الانحراج الخ) قيل عليه تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز ورد بال الجاز وان كان شاعرا في كلام الادباء لم يكن يجب الاحتراز عنه من التعارض ولو لم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال الخروج والدخول ههنا كلاما على الجواز لانهم ما ارادوا على الخارج او الماخيل لا يقولوا حقا حقيقة عين عريتين في تناول اللفظ وخدمه

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يتكسب العلوم وهي قابلية النفس لا شراف ذلك الجوهر وطأ ربيع مراتب كما ذكر في المتن
 يسمى الاول العقل الهولاني والثاني العقل بالمملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم
 قليل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يتدأ به يلزم من هذا الكلام أن يكون كذلك الحواس
 الخمس بداية ونهاية وكذلك الادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية ادراك الحواس هي بداية الادراك العقلي

ولو سلم في تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد في تعريف الجهور ارتكاب مجازين قوله سائر التخصيصات (أي بالمعنى اللغوي بمعنى
 العام على بعض متناولاته سواء كان بمقتل أو مقارن أولا (قوله ان الاستغناء لا يثبت الخ) قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان
 وضع الالفاظ للامور الذهنية ١٤٤ أو الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلمنا اني الاول ولما لم يتصور

واسطة بين النبي والاثبات
 في الاور الخارجية لزم
 القول بان الاستغناء من
 النبي اثبات وبالعكس
 وعندنا لما كان بين الامور
 الذهنية والخارجية
 واسطة بالضرورة لزم
 القول بالاول انتهى كلامه
 وقال المحقق الهروي ذهب
 أكثر المحققين كالشيخ
 الرئيس أبي علي بن سينا
 وأبي نصر الفارابي وغيرهما
 الى ان الالفاظ موضوعة
 للصور والذهنية وأثر
 المتأخر بن اليانها موضوعة
 للاعيان الخارجية ولا
 يخفى ان هذا القول
 ظاهر البطلان لان كثيرا
 من معاني الالفاظ ليس
 موجودا في الخارج وليس
 في وضع الالفاظ ثبات
 وان الموضوع له يجب ان
 يكون معلوما بالذات
 والعين الخارجة معلوم
 بالعرض والالفاظ التي العلم

أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيذكرها القلب بتأمله أي التفاتة اليه والتوجه نحوه
 هو بتوفيق الله تعالى والهامة لا بتأثير النفس أو توليدها وان الافكار معدت للنفس وفيضان المطلوب انما
 بالهام الله تعالى واعلم أن العقل الذي يحصل الادراك بالشرافه وافاضة توره و يكون نسبتته الى النفوس
 نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العائس المسمى بالعقل الفعال لا لعقل الذي
 هو اول مخلوقات في كازم المصنف رحمه الله تعالى (قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها يتكسب
 العلوم) إشارة الى معنى آخر عقل باعتبارها يحصل للنفس مراتب الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه
 حصول شرط لوصول الى المطالب وانكشف لطلب عنه يسهل وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل
 الى المقصد ودواما على هذا معناه قابلية النفس بهذه المعاني وان قيل من شأن القوة التأثير والفعل
 ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بما قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ ونهية المعدات
 والتصرفات فيها وقابليته من حيث ان حصول المطالب انما هو بالطعام وتوفيق الملك العلام فان قلت
 القوة التي بها يتكسب النفس العلوم تشمل مراتب الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراف التي هي
 المرتبة الاولى أعني العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراف اني أن يكمل جميع الاثار ويحصل غاية
 المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة للنفس
 وقابليتها للاشراف وفي المتن مراتب تصرف القلب واسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلها
 واحدا فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول
 المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي تفكر من اكتساب العلوم

كما لا يقع التكلية بدونه (قوله أي الروح) رجه التفسير ان نقاب قد يطلق على المصنعة التي في الجانب
 الايسر وليس المراد ههنا ذلك (قوله في كلامه تعالى) قيل لما كان العقل الفعال من آثار الجوهر
 الذي هو اول المخلوقات عندهم كان الاثر الفاضل منه الى الانسان ايضا من آثار ذلك الجوهر فلا تسماع
 على ان المصنف تصوريه ان العقل على ما عليه مشايخ أهل السنة لا على مذهب الفلاسفة ويجوز ان
 يكون النور المعنوي أثر الجهر المخلوق أولا عندهم فلا يثبت من كلامه (قوله من شأن القوة
 التأثير والفعل) قيل لا يلزم أن يكون القوة للتأثير بل قد يكون لتأثير كقوة الفهم وأمثلة فلا تتجه
 للسؤال أصلا (قوله وقابليته من حيث الخ) قيل القابلية على هذا حصول المطالب للاشراف الجوهر

بانتقائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو وسواء كان حاسلا في
 الذهن بنفسه أو بوجاهه ما انتهى كلامه وقال بعض الافاضل من أصحابنا كون الالفاظ موضوعة لصور الذهنية بوجوب ان يكون وضع
 المركبات الاستنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية التي في مرتبة الحكاية ونظري الملاحظة فلا يلزم من ارجاع زيد من الحكم
 بالحيثية على القوم انتفاء الحيثية عنه وعدم انصافه بها في نفس الامر وحاز الواقع الذي هو مرتبة المحكي عنه اذ عدم الحكم بالثبوت
 لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتفاء في نفس الامر في شأن زيد مسكونا عنه نقيان وانما تارة اذا كانت المركبات الاستنادية موضوعة
 براه ما هو المحكي عنه ومطابق الحكم ومصدان الحل في طرف الواقع وحان نفس الامر الذي هو مرتبة المحكي عنه فالثبوت والانتفاء في
 مرتبة المحكي عنه تقضيان لا يرتفعان معا فارجح زيد من لافي مرتبة المحكي عنه عن القوم بيان لا انتفاء الحيثية عنه بالضرورة

وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية أن تكون موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفاً لنفسها دون وجودها لأنه مما يتبع فرضه إذ الوجود ليس الا نفس الموجودية المسدرة أي صيرورة الشيء وقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون المرضع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول ففاد قولنا جاني القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح منهم الحكاية بالهجي فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى مصداق القضية واما اذا كانت موضوعه للنسبة الذهبية فلا يلزم ان يكون في الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح ويبانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب الاستنادي نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قبل جاني القوم لا يستفاد منه الا حصول نسبة الهجي الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه

في ذهن المتكلم في حق زيد لجواز ان لا يحصل شيء من النسب في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن اعادة الاستثناء الحكم مطلقاً سواء اريدت نفس النسبة الحاكية أو مصداقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما كان باعتبار وضع المركب الاستنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس الا الهية التركيبية الحلية او الشرطية والاعم ما بعدها ليست هية تركيبية لاحدية ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات في دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجبها على فهمي انما قصر ان المركب

وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارسم في الحواس أن يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والمزومات مثل استدلاله من العالم وتغيرانه على ان له صانعاً تدبجاً غنياً عما سواه برشاعن القفاص وأن يستزج الكليات من الجزئيات بان يستزج من الاحساس بحرارة هذه الاران على نار حارة وكذا في جانب التصورة مثلاً يستزج من الجزئيات المكتشفة بالعوارض المتخصة والواحد الخارج حجة حقائقها الكليية وأما تحقيق المراتب الاربع فهو ان النفس الانسانية قوتين ادهاميه االدراك وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلاً نظرياً والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع ككملة اياه تأثيراً اختيارياً ويسمى عقلاً عملياً والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لهار يسمى حينئذ عقلاً هيوولانياً تشبهاً بالهيوولاني الاول الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطقل للكتابة ثم اذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلاً الملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلاً بالفعل لشدة قربها من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على

المدكور ولك أن تقول القابلية للاشراق المذكور قابلية لحصول المطلوب وبالعكس (قوله وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها) فيه انه لا يلائم ما ذكره اولاً من ان القوة لا تكون الا مبدأً لتأثيرها بالفعل (قوله خالية عن العلوم) خلوها عن العلوم الانطباعية لاعلم الحضورى فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلوانا عن نفسه (قوله بالهيوولاني الاول) أراد الهيوولاني المتعارفة وانما يفيدها الاول لان الهيوولاني قد يطلق على جسم تركيب منه جسم آخر كالسقف الذي تركيب منه البيت ومن الحداد وليس المراد ههنا ذلك (قوله الخالية في نفسها) بمعنى انها لا يقضى شيئاً منها بخصوصها وان لم ينقل عن واحدة منها غير معينة (قوله ثم اذا أدركت الضروريات) فان قلت بين هذه المرتبة والمرتبة الاولى مرتبة اخرى هي ادراك الجزئيات المحسوسة فلم يتعرضوا لها قلت لانهم من خواص انفس الهيوولانية مطلقاً والفرض عدم مراتب المحسوسة بالنفس الانسانية (قوله من غير تجسم كسب جديد) قال بعض المحققين وعندى انه لا اعتبار للملكة الاخصارية بالفعل بل القدرة على الاخصار في الجملة

(١٩ تلويح ثالث) الاستنادي الى هذا القول موضوعه فنسبة الخارجيه هي قولنا جاني القوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالهجي فاذا استثنى منه زيد يستفاد لا محالة عدم كونه شيئاً الحينية فيفيد الاستثناء من الاثبات الحكم التثني لكن هذا انما يتصور اذا كان رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية اما اذا لم يكن كذلك بان يكون النسبة السلبية عبارة عن سلب وقوع النسبة التقييدية كما هو مذهب متأخري الميزانيين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الايجاب والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب الحكم اذا فادته على المشهور وانما كان باعتبار افادة الاعم ما بعده ما رفع الحكم الايجابي في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها بل فادته الحكم الايجابي باعتبار التثني التامة والتقييدية ورفع الحكم الايجابي بصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع وفي النسبة

فأعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في إحدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانه الحس المشترك ثم الوهم في آخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم عدو الحافظة وهي خزانه الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدر كلت من الطرفين

السلبية لا بد من التقييده وسلب كونها واقعة فاذا كان رفع الحكم الإيجابي رفع انتامة فقط في هذه الصورة يفيد الاستثناء من الإثبات الحكم بالنفي أذح يكون رفع الحكم الإيجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين

فلا يفيد الاستثناء من الإثبات النفي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الإيجابي على هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل في هذا المقام مع تشتت خاطر بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصور فهمي وفساد قري يحيى يتبع عدل أيضاً الاول على التقيض واعتزرى باحصاء الاعداد الخيالية (قوله اطلق العشرة) الاحتمالات اربعة والمذاهب ثلاثة حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قريبة وحاصل الثاني ان العشرة تناولت ثم اخرج منها أي منسج من الدخول في الحكم ثلاثة واستدل الى العشرة المخرج منها الثلاثة فوقع الاسناد

الكتابة الذي لا يكتب له ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفاد الاستفاضة هذه القوة والمخالفة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور العقولات لنفسه وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالذات بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهولاني استعداد النفس لا يتراخ بعد حصول المحسوسات والعقل بالمذات علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات أي مرتبة تتأدى الى الجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية ومرتبته رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المعلق الذي يتخذه سائر القوى والا فالاستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه غائب يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاثة الاول أو كمال لها كالأربعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولاشأن أن للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبيل فيطلق على نفس القوى أيضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي أن تدرك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات مناط التكليف فيها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم أن بداية درك الحواس) يعنى لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية زمن أن يكون له بداية ولما ذكر طريق ادراك العقل بداية زمن أن يكون له نهاية لان ادراكنا أمور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيميند أو الضمير في اليه عائدا في حيث أي طريق يتسند به من المقام الذي ينتهي اليه ادراك الحواس زمن أن يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في إحدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس أعني قوة ساربه في اليبس كساربهما يدرك الحار والبارد والطيب واليابس ونحو ذلك والتخوق وهي قوة منبثثة كافية وادله ينصص امران في الاربعة فاه اذا حسرت العقولات مرة مثلا وذهل عنها النفس قادرة على احضارها ولم تصب هذه المرتبة لولم بقدر عقلا بانفعل لم يتحقق الانحصار (قوله والمصنف جعل الهولاني الخ) ردعاه بان المصنف جعل الاستعداد الاتراخ للتكليات عن الجزئيات باستعمال الحواس عقلا هيرو لا يبار ليس في كلامه ما يدل على اعتبار أن يكون هذا الاستعداد بعد حصول

الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الاللاثة موسوع بازاء سبعة حتى صار له اسمان مفرد ومركب (قوله في يمنع الحكم بطريق الخ) قال ان الميزان الصحيح انه لا خلاف بين أهل الدبابة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجاع أهل اللغة فأمم قالوا الاستثناء اخرج ما يتكلم به وانه تكلم بالباقي بعد الثبوت والمعارضة يكون بين الحكمين المتفاوتين مع بقاء الكلام (قوله لا يقع عليه الخ) أي لا يطلق عليه الاحيقفه ولا يجازا (قوله وهذا الكلام نص الخ) قيل عليه بل لا يدل عليه اسلا لا يبطل المذهب الثاني أيضا وردبان في المذهب الثاني المراد بالالاف حقيقته غايته ان الاسناد اليها بعد اخراج المائة عنها (قوله ووجهه) هذه الحجج الثلاثة أو ردها عن الاسلام من قبل الشاهي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما فهم المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول بعلمها ججعا عليه (قوله فاما اعدام الخ) يرد عليه ان هذا ليس بل لازم من جعله في حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه عدم الحكم في المستثنى بحكم مخالف الحكم الصادر من تقديره او قيل أيضا ان هذه الجهة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل يقول بان عشرة الاللاثة اسم لسبعة فليس فيه الالقول عن التكلم الا حصر الى التكلم بالاطول اجيب عنه بقوله جعل التكلم

بالعشرة كلاتكلم اذ لو اذات معناها لزم الاخراج او المعارضة وحيث لم يقدر صار كأنه لم يشكلم به (قوله الاستثناء من المتناول الخ) قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع لا تطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي في عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصلا مثل جعلوا الاسابع في آذانهم الاصول بان يراد بالاسابع الا نامل ويخرج منها الاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه اريد بالجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن الحاجب ١٤٧ هر با عن اشكال الضمير وتقر بره ان

من قال اشترت الجارية
الا نصفها لم يرد بها نصفها
واللزم استثناء نصفها
من نصفها والتسلسل
لان استثناء النصف
من الجارية يقتضي ان
يراد بها النصف واخراج
النصف من النصف
يقتضي ان يراد بها الربع
وهكذا وأيضا الضمير
يعود الى الجارية بكما لها
لا الى نصفها مع القطع بان
مدلول الجارية وضميرها
واحد وعلى ما ذكره

في العصب المفرش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائد في مقدم الدماغ
الشبهتين يجلتي الشدي يدرك بها الرائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفرش على سطح باطن
الدماغ يدرك بها الاصوات والبصر وقوة مرتبة في العصبين الجوفتين اللتين يتلاقيان في مقدم الدماغ
فيقتربان الى العينين يدرك بها الالوان والاشوا ولا خفاء في ان المرتبة فيها هو صورة المحسوس لانفسه
فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس بمنتم في الباصرة بل صورته كما ان المعلوم
هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته بمعنى معلوميته حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية
درك الحواس ارسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انما ايضا خمس الحس المشترك وهي قوة
مرتبة في الجوف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التعريف المعبر يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن
الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التعريف الاوسط من الدماغ لاني مؤخره
على ما ذكره المصنف رحمه الله ما يدرك المعاني الجزئية اغير المحسوسة اعنى التي لم يتادا اليها من طريق
الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعدد ارفيد وصد افة عمر ووالحاطة وهي قوة مرتبة في
التجريف الاخير من الدماغ لحفظ المعاني الجزئية الى ادركها الوهم فهي خزائنه للوهم بمنزلة الخيال

المصنف يلزم ان يراد
بالجارية معناها المجازي
وبضميرها معناها الحقيقي
على عكس ما هو المشهور
في سعة الاستخدام
قال السيد الشريف قدس
سره ردا عليه بان القائل
بان المستثنى منه مستعمل
في الباقي مجازا والاستثناء
قربنه كيف يسلم رجوع

المحسوسات له (قوله فيقتربان الى العينين في شرح القانون للقرشي في باب تشرح العين قيل ان
العصبين يتقاطعا بحيث تنفذ اليمى الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمى وبيانوس يعتقد
خلاف ذلك ويرى ان اليمى تنفذ الى العين اليمى واليسرى الى العين اليسرى فان العصبين
لا يتقاطعا بل يتلاقيان وينشعب كل واحد منهما الى العين العاديه لبيدته وهذا هو الرأى اشتهر به
التجوية هما ثم يتفارقا فيذهب كل واحد منهما الى العين العاديه لبيدته وهذا هو الرأى اشتهر به
يقول الشيخ ايضا (قوله ولا خفاء في ان المرتبة الخ) ان قصده اليراد على قول المصنف فانه ادراك
الحواس ارسام المحسوسات في الحاسة الظاهرة فهو ظاهر لا تدفع بالحمل على حذف المضاف ان
رسام صور المحسوسات على انه قد يجاب عنه ايضا بان معنى ارسام المحسوس في الحاسة حصول صورته
(قوله لاني مؤخره على ما ذكره المصنف) اوجب عنه بان المصنف جعل لدماغ مقدما وسطرا مؤخر
ويعتبر التجاويف الثلاثة وان لكل مهما مقدما ومؤخر اذ ان في اقدم قوة وفي مؤخر اخرى لان فرضه

الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وما قوله للقطع الخ فففيه ان قوله في آذانهم لسدل على ان المراد
بالاسابع هو الا نامل يكون معنى قوله الاصول لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لولا لفهم دخول مابعده فيما قبله اما لو قيل
جعلوا الاسابع في الماء الاصولا كان صحها واقعا على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو اخبر في آذانهم وقال العلامة الغناري ان الاستثناء
من حيث تناول لولا اقربنه فالفهوم قبلها هو الكل لانه من حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد الاخراج وتتمام القرينة لا قبلها
فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كاشترت جارية نصفها للغير فالبتم التقييد بقيام القرينة بكون
الملاحظة للمعنى الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كما جوع عليه وان
العشرة نصف من مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاسابع في آذانهم الاصول لان الاستثناء
وارجاع الضمير بعد تمام القرينة ولا شأنه لافرق بين الانصف والانصفها بحسب المعنى لان الانف واللام عوض عن الضمير فيدل على
ما يدل عليه (قوله كالاتجر زبا شخص) وما قيل المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد

وتصرف فيهما وتركب بينهما كيبا وتسمى منغلبيه أيضا هذان هما أدراك الحواس فإذا تم هذا تنزع النفس إلا سائبة من المفكرة
هلوا فهذا بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله أربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى

ويراد بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من الاتحاد التي هو مبلغها على ما تقرر في مقوله وثبت في محله قوله
ولو صححت فاصل الخ) قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وفي جعلها حواسا من جهة الاولى تكلف وردبانه حجاب
بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان حكم كل معارضة كذلك فلا تكلف فيه ولا بعد (قوله مجاز) وذلك لانهم اجمعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد اثباته فلا بد من الجمع بين الاجماع بحمل الاول على الجواز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع سابقا لما صرح اشقاقات كفض
الاسلام وما صاحب الكشاف والمغني والنسفي ١٤٨ وقال في الباب اجمع أهل العربية على ان الاستثناء استخراج بعض عن كل (قوله

الحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجبر الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
واتفصيل بين الصور المحسوسة المتأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كاسان له رأسان
واسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أي
نظام يريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من مجال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون
من علماء التنزيح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المجر توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم
في كلام المصنف رحمه الله ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب أسرارها وأفعالها فانه
يرسم أول صورة المحسوس ثم يخزن ثم يرسم منه المعاني ثم يحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل
فلذا قال ثم بعد الحافظة فاشارة لفظ بعد ان محلها بعد محل الوهم (قوله هذان هما) أي انسام الصور
والعاني وأخذ المفكرة باهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أي صوراً أو معاني
كلية لأنها لا تصرف وتفكر في الأشخاص الجزئية تكسب استعدادا نحو قبول صورة الانسان مثلا
وسورة الصدقة الكليةين المبردتين عن العوارض المائية بقولها عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا هو تمام التعريف في أن نهاية أدراك الحواس هو بداية أدراك العقل
على ما تبين من تعريف المسد كقول العقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر
ان معنى التعريف المذكور ليس ما ذكره المصنف رحمه الله وغيره من الشارحين وانه يحتاج الى هذا
التطوير وان عود الضمير الى حيث هو لازم نظرية تمام بهدفي العربية بل المراد أن العقل نور
يضئ به انظر بق الذي يتبدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما يستلزم العقلاء والعيان والمجانين بل البهائم لا يحتاج الى العقل الذي
نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات

المستثنى غير الخ) قيل
عليه ابن الحجاب وغيره
من القائلين بالمذهب
الثاني على ان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس
بمعنى انه اخرجت من
العشرة ثلاثة ثم حكم على
العشرة بالخرج منها الثلاثة
بالثبوت وعليها بالنسفي
وردبانه مراد المصنف
على الحقيقة أي لا يصح
الحكم حقيقة وذلك لا ينافي
اثباته مجازا كما ذهب اليه
القائلون به هذا (قوله
ووجه المجاز) وقال
القاضي أبو زيد اطلاقا
على ظاهرا محال لان اذا
قلت لفلان على ألف
الا عشرة ليحسب يا عشر
كالوفيقينا ولكن عدم
الوجوب على المقر ليس
بمن نافي للوجوب عليه
بل لعدم دليل الوجوب
عليه (قوله فصار تعوله
الخ) قيل عليه هذان هما

لم يكن بيان تنزيح الدماغ وإنما المراد بيان الحواس ابتداءه لا بتجوار الكلام اليه وهذا يتم ببيان تقدم
البعض على البعض أحد من مقدم الدماغ لا احتياج الى بيان ان كلامه مقدم أي تجويف أو
في مؤخره فاعتنى بان يقول في مقدم الحس المشترك والحيال خزانته وفي المؤخره وهم والحافظة خزانته

غاية الفساد قطع بان مثل قولنا اكرمتم رجلا طالما لا يدل على اكرام كل عام وكول الوصف
علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في تن من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم التكررة الموسوفة بما فسد
قدح فيه كثير من العلماء الحنافية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا كرم
رجلا عالما بركا كرام عالم واحد وامان حلف لا اجالس الارجل عالما فانه لا يبحث بمجالسه عالين أو أكثر بناء على ان الوصف قرينة
على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال الارجل عالما على ان القائلين بعموم التكررة الموسوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق
وهذه أربعة اعتراضات في ائدح على مذهب الحنافية رجهم لله قال العلامة الغناري التكررة الموسوفة في سيات الاثبات الواقعة بعد
النفي اذا وصفتها النوع نعم نحو لا اجالس الارجل عالما حيث يشمل اباحة مجالسه كل عالم ولا يبحث بمجالسه أي فرد واحد فصاعدا

والاستدلال

(ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كعرفة الصانع تعالى ويشمى علوما نظرية واما يتعلق وبسمى عملية فاذا كتب العملية حركات البدن الى ما هو خير وما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها) أي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آخرة للبدن بحركة الى ما هو خير عندها وما هو شر عندها والجوهر المسد كوردا ثم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفتها بالخير والشر وهي لا تحصل الا باقابلة المذ كورة واذا لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بالخير والشر ولو كانت طرفة لم تحرك ثم عدم معرفتها بالعدم قابليتها اذ لو كانت قابلية وقد قلنا ان ذلك الجوهر اذا ثم لا اشراق لكافة طرفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال ثم لما كان العقل ميزان

اجتلاف كرمته رجلا عالما اذ لا نقي وما كتبت بالفلم اذ لا نكرة وعدم ١٤٩ النزاع في صورة العين لان الايمان على

والاستدلال على المقبيات لم يكن بدم من قوة هامة يمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور النفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيسه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك التورق في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لا اختيارا اترقى وجوده يسمى العلم به نظريا ولا انعماء الا بمعنى أنه عمل بل معنى انه علم اشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن يتحرك البدن عن الشر و الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انه ما خسر وشره وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلزمات البدن ولا تمنع الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاييف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهية لتطويع اقوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفت ما من حيث انها ما خسر وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لا اشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر واقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض داثم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا لاجب وجود الملزوم على وجود الملائم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا لان عدم الملائم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان ميزان العقل

والعرف وليس الكلام فيه على ان عدم العموم غير مسلم للقطع بصحة الاستثنا في قولنا لا كرم رجلا عالما الا فلانا ففيه دلالة على انه فيه عموم ولو على سبيل البديل ولو سلم فالخلف لما منع لا يتقدح في الاصل الكلي وقدح العلماء الخنفية في عموم النكرة الموصوفة وكون الوصف عملة تامة للحكم في حين المنع ومنع عملة الوصف في نحو قوله تعالى واعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خسر من سددقة يتبعها اذى وقولك اذ اربأنتني عبدا آبقا فرده وكليا كباوا قتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان هو العملة التامة نظيرة العبد المؤمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع من احد ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم ثابت عموم الاستغراق غير انه ان كان عموم الجواز فلا استغراق بجوازي وان كان عموم الوجوب فهو وجوب اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فينتال واحد وان كانت موصوفة بالاستثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلوحلف لا اجالس الارجال بحثت بمجالسة رجلين ولو حلف لا اجالس الارجال عالما لم بحثت بمجالسة عابدين وأكثر لا يجوز ان يراد في الاولى لا اجالس الرجال الارجال ولا انسانا لان المقدر يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكم في النكرة الموصوفة متعلق باصفة دون الذات اسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذات كدرون الذات فاعبر عنها دون الذات الا ترى ان من قال ذاربتني عبدا آبقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقرونة باسم الذات فهي نعم فعمت النكرة بتعميمها الا اذا

وفي الوصل المفكرة فتوهم ان المصنف جعل الوهم في التجويف لا شر من الدماغ غير الوهم (قوله سمي العلم به نظريا) قيل عليه كون الاشياء مباحة التصرف في أمره فظورته أو كون الاعمال واجبة أو حرما أو مباحة أو مكرهة أو مندوبة مما وجد وليس لنا اختيار في وجوده مع ان العلم به من العلوم العملية فالاولى ما فعله المصنف من الاكتفاء بعد تعلقه بالعمل (قوله واستدل من ترك الخيرات الخ) قيل هذا يقتضي ان لا يكلف التارك للخيرات والا في الشرور لعدم العقل الذي هو مناط التوكيد

متفاوتة (فهي افراد الناس) وذلك التفاوت اغما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الغيب والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ الفطرة نقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في أصل الخلق (متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ المدركات الممودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استنصافها بانوارها واستفادتها من مقام آثاره فاقابلية المذكورة بسبب حصول العلم والعمل وحصول العلم والعمل بسبب زيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ما كثرناه من مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقيح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسألة الحسن والقيح المذكورة في باب الامر ١٥٠ (فاصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمان

متفاوتا في افراد الانسان حدوتها وبقائه اما حدوتها فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالمواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكل وان الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الجبر في قبول النور ولا يخفى في أن النفس كلما كانت أكل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر واما بقاءه واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات الممودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقد اختلفت في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطة تفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبتنها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطوية للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراك قدر ما ترى من المصلحة لتفصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر) اتم أن المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى الطريق اذلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستعمل بذكر كثير من الاحكام على تفاسيلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول اشوال ولا نزاع للاشاعرة في أن الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخل في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي وسمعي ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدور اشارة بل وجوده وكلامه اغما يثبت بالعقل واما النزاع في أن العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض

يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري بعد ان فلم يعتبر كفر شاهق الجبل قيض من قائله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبني عليه) أي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحده ايتسه والعلم بان المعجزة والاعلى النبوة وهذه الامور لا تعرف شرها بل عقلا

نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيه اذا كان المذكور نكرة لا يتعين عند التكلم والسامع الا عند وجود

(قوله باعتبار زيادة اعتدال البدن) المفهوم من كلام المصنفان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت انفسها في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام الشارح أنه من تفاوت الابدان بحسب

الادعال

الصفة فاما اذا كانت الذات متعينة عند التكلم لعهد وقوع له من مشاهدة

سابقة له لاعلى التكلم غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لانعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متعلقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكورا تابعا في الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحدا هكذا حققه المحققون (قوله وأيضا صدر) دليل آخر على أن في مثل لاصلاة الا بطوره ولا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا من النبي قيل عليه المرزوع في صدر الكلام نكرة وانما اجابوا عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النبي في جانب الاستثناء بوجود ذلك الموضوع أيضا ولا يتم لكونه في الانبات فيكون المعنى لاصلاة جائزة الا في حال الاقتران بالظهور فان فيها يتنى هذا الحكم ويثبت تقبضه وهو جواز شيء من الصلاة اذ تقبض السلب الكلي ايجاب جزئي كافي ما جاء في

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراك العقلية الحواس فيقع الالتباس بين الغضاب الوهمية والعقلية
 فينتطق الغلط في مقتضيات الافكار كاترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلا على التوسط بين
 مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر وفي مسألة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم
 العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطا فيها (فهو وحده غير كافي) أي العقل وحده غير كافي فيما يحتاج الانسان الى معرفته
 بناء على ما ذكرنا من الامرين بل لابد من انضمام شئ آخر اما ارشاد أو تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال أو ادارك زمان يحصل له
 التجربة فيه فيعينه على الاستدلال فهذا اخترنا التوسط في المسائل المنفرعة المذكورة في المتن وهي قوله (فالسببي العاقل
 لا يكاف بالايمن) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى على الحصول ١٥١ التجارب وكال العقل (ولكن يصح

منه) اعتبار الاسل
 العقل ورعاية للتوسط
 جعلنا مجرد العقل كافي
 لاصحة وشرطنا الانضمام
 المذكور لوجوب
 (المراعاة ان غفلت عن
 الاعتقادين لا تبين عن
 زوجها خلافا للمعتزلة وان
 كفرت بسبب) فانها ان
 لم تدرك المدة المذكورة
 لم يجعلها مجرد عقلا كافي
 في التوجه الى الاستدلال
 لكن ان توجهت علم جيتئذ
 انها أدركت مدة فانها
 التوجه جعلنا مجرد عقلا
 كافي اذا حصل التوجه
 وشرطنا الانضمام اذ لم
 يحصل التوجه (وكذا
 الشاهق) أي لا يكلف
 قبل مضي زمان يحصل
 فيه التجربة فبعدة
 يكلف فلا يضمن قائل
 الشاهق ولو قبل مدة
 التجربة فانه لم يستوجب
 عصمة بدون دار الاسلام

الافعال وبمحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة
 الحسن والقبح وعند الاشعرية لا اذ لا حكم العقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا
 للدور) يعني أن نبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثه الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
 معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك
 الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا اسكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو
 النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة التجاذب النفس الى
 آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان الغنى بالحس والوهم ومدركاتهما
 أكثر (قوله فهو) أي العقل وحده غير كافي في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما
 ذكرنا من تطرق الخطا وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شئ واكتساب حكم البينة على ما هو
 رأى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالسببي العاقل لا يكاف بالايمن) وهو الصحيح
 وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان السببي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها
 كمال العقل والبالغ والسببي سوا في ذلك وانما عذروا عن الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب
 ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل
 عندهم موجب بذاته كإيمان العبد موجد لافعاله كذا في الكفاية (قوله وان كفرت) أي المراعاة تبين
 عن الزوج لا انما وضعتنا البلوغ موضع كمال العقل والتمسك من الاستدلال ذم تصرف ذلك حقيقة
 اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه
 وجودا وعدمه ولم يعتقد بحقيقة السبب فينبغي أن تدرك المراعاة التي كفرت كالتاخر سغرا علم أنه
 الامتعة فيه أسلافه يبقى الرخصة بما قلنا ذاك في الفروع واما في الاسول لاسماني لايمان فيجب
 ذاب وجد السبب الحقيقي اذ يديه لعظم خطره (قوله وكذا) أي مثل السببي العاقل البانغ الشاهق في
 الجبل اذ لم تبلغه الدعوة فانه لا يكاف بالايمن بمجرد عقوله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد علم
 يمكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار لادالة على أنه وجد زمان
 الشجر به والتمسك من الاستدلال واما اذ لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمسك فليس
 الاعتدال وعدمه وانظرا ان تفاوت النفوس في مبدا الفطرة بصفا واطاعة بحسب تفاوت الابدان

أحد الارا كياو دبان الحكم المنبذ على اية الامانة بناء بعينه هو المنفى في صدر الكلام فاعني لاصلاة جائزة في حال من الاحوال الا في
 حال اقترانها بالظهور فيكون انعساق كل صلاة على تلك الحالة هي جائزة كما في قولنا ما جابى القوم الارا كيين بمعنى جاؤا كيين على
 ان الاستثنا يثبت تقيض الحكم لتقيض القضية وتقيض الحكم أن يكون النبي اثباتا لاثبات نفيها حاصل ولم يقل أحد بأنه يجعل
 الكلى جزئيا يؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما عن فيه ليس كذلك لانه متعلق بالمال فلا يرد
 ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الظهور في الجملة وذلك اذا تحقق سائر شرائطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل مترددا بينه وبين النفي وما
 قلوا انه منقطع فلا يخرج فيه بل فيه حكم آخر وبانه محمول على المبالغة كانه لا شرط لاصحة غيرها بان الحكم مطرد في كل صلاة

(فصل ثم الاهلية ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء أما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلا لما هو عليه قال الله تعالى

بما هو صلاحه قطعا وبأن الطلاق معارضة قاطع دل على اشتراط أمر آخر لا يراه مخصص مرفوع بان الاستثناء المرفوع متصل وبأن الحمل على المباشرة خلاف الظاهر سيما في أحكام الشرع وبأن الحكم في الصلاة الشرعية غير مطرد والحسب غير مراد يدل عليه الاستثناء وبأن ورود الشرع ابتداء بصحة كل صلاة ملغية بالطهور غير متصور (قوله يعني في باب الخ) دليل آخر على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة بطريق الإجماع ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى

بعض ذور والافسذور وايس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو معبسة بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعدنه والافلا وهذا امر أدنى حذيفة رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى في الآفاق والانس وأمانى الشرائع في عذر الى قيام الحجية فان قيل الشاهد لما لم يكلف بالإيمان ان كان ينبغي أن لا يفسد منه بل يضمن فأنه فالجواب أن العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يجر اجرا لينا فقتل لم يضمن فأنه وكذا العصبى والمجنون اذا اقتضت في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان احدهما أهلية الوجوب أى صلاحيته لوجوب الحقوق المنسوبة له وعليه والثانية أهلية الاداء أى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا الاولى بالذمة والمشاركة في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من محقرات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بشيئونه في ذمته حاول المسنف رحمه الله رد عليهم بتعقيق

فلو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقيل عليه هذا طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتضى الى أشياء أخرى ولو ثبت فلا يضر بجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع من أين يلزم جواز كل صلاة بطهور وورد بان قاعدة الاستثناء من التثنية اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة بعلة مجرد الطهور وعدم توقف الحصول على شرط آخر على ان ما هو عدم الشرط ومقتضى المانع صلاة فيلزم ان يكون ثابتة (قوله وهو أقوى دليل) قيل عليه لادلالة

فلا يخافه لكن هذا مبنى على أن حدودها بحدوث البدن ولو كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كإدائه خطاب ألت بركم فكيف تكون تابعة لما لم يخلق عند وجوده (قوله وليس في تقدير الزمان الخ) أى ليس على حد الامهال وتقدير زمان التجرب في هذا النوع وهو العاقل الذى لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به أنه هكذا وقد لما قبل انه مقدر بثلاثة أيام فانه اذا استهلك بمهل ثلاثة أيام ووجه الرد ان العقل متفاوت في أصل الخلقة قرب عاقل من مدى في زمان قليل الى ما يمدى اليه غيره في زمان كثير فيفرض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق شخص على الحقيقة فيقتضيه قبل ادراكه ومعانيه بعد استيفائه (قوله فان الاهلية ضربان) التعقيق أن الاهلية ثلاثة اضرب لان لثلاث معلومات أحدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانها وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به أعنى لزوم الإيقاع وثالثها نفس الاداء وهو التسليم والإيقاع وهذه ثلاث مفهومات ولكل منها أهلية غير القوم عن أهلية الاول بأهلية الوجوب وعن أهلية الثانى بأهلية الاداء الكامل وعن أهلية الثالث بصحة الاداء انقاصه وحصل ستة مفهومات فنفس الوجوب بالسبب وأهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب وأهليته بالفعل والاداء الكاملين

الذمة

له على المدعى مع احتمال الانقضاء وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال بالبيد

الجواز ان يعدل عن الاصل بقربة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال السيد الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقربة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضى الانقطاع لان الفرع متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناء منه وبالجملة الاحتمال المنافي لدلالة الدليل الاحتمال الناقص عن دليل لا الاحتمال المجرد (قوله فلان معظم الفقهاء الخ) وقد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعى الطارىء لا لغوى والكلام فيه (قوله ثم يلزم منه وجوده تعالى) إشارة اعترض عليه بأن هذا اعتراف بمذهب الحنم لانه لا يدعى أنه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضى أن لا يصير التالى لصانع يؤمن بهذه الكلمة (أجيب) عنه بان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق ولو كان محسلا لكان مطردا وقد اتفق

في مثل لاصلاة الا بطهور كما قد سلف وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشارع بغلبة الاستعمال بل لايمان
 حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله انه لم يعد) حاصله انه خارج عن قانون من حيث
 التركيب من الثلاثة ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض لما ورد ابن الجاحب بانا قاطعون بان كلام من المستثنى
 والمستثنى منه وحرف الاستثناء مستعمل في معناه الا فرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترت الجارية الا نصفها الى جزء الاسم
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على مذهبكم لانه يندفع بما ذكره في الجواب عن هذا
 (قوله اذ ليس المراد منه) قيل عليه هذا الحل ليس يستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث استند الحكم الى
 الكل واخرج الى البعض والقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كبا ليس ١٥٣ مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف

أو يصلح ان يكون مقابلا
 للمذهب بين الاولين
 لكنه لا يفي بالمقصود لان
 المفردات حينئذ مستعملة
 في معانيها الا فرادية فاما
 ان يراد بال عشرة في قولنا
 على عشرة الاثلاثة هو
 عشرة افراد ويحكم بانباتها
 وهو التناقض أو يراد
 سبعة افراد وهو المذهب
 الثاني فجرد القول بان
 المجموع موضوع للبعة
 بالنوع فلن وان الظن
 لا يفتى من الحق شيئا
 ورد بان التناقض مندفع
 بما ذكر في بيان المذاهب
 الثلاثة بما اعتبر في كل
 منها ما حقه ان يعتبر
 وانما الكلام في كون
 ذلك على مذاق اللغة
 العربية أم لا ومقتضى
 البيان ان هذا ليس
 بخارج عن القانون
 الجارى في لغة العرب

الذمة لغة وشرعا وثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل
 امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه ونبت له حقوق العضة والحريه
 والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار واعطيناهم الذمة ثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين في الدنيا وهذا
 هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذا اخذنا من بني آدم من
 ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم المستبريكم قالوا على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى
 اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الي يوم القيامة في ادى مدة كوت الكل
 بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ منيقاتهم ثم اعادهم جميعا
 في صلب آدم ثم انساها تلك الحالة ابتلاء لثبوتهم بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال
 بالايات ان الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب اشيائه وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد
 فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا لله وما عليه
 واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور في ما سبق وأن الادلة لا تدل على ثبوت وصف

ونفس الاداء بوجوب الاركان والشرائط واهليته اعنى صحته بالقاصرين (قوله ان الذمة في اللغة
 العهد) قيل لانه سبب نوع الذم اذا نقص (قوله ذرية آدم بعضهم من بعض الخ) روى مالك وأحمد بن
 حنبل والترمذي عن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في تفسير الآية الكريمة ان الله تعالى
 خلق آدم عليه السلام ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة ويعمل
 أهل الجنة بعملهم ثم مسح ظهره وأخرج ذرية فقال جل جلاله خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار
 بعملهم وفيه بحث وهو ان الآية الكريمة تدل على ان اخراج الذرية من ظهور بني آدم ودل الحديث
 الشريف على انه من ظهر نفس آدم عليه السلام فما التوفيق قال صاحب الكشف قلنا التوفيق على
 ما قال الكتاني ان الله تعالى اخرج ذرية آدم عليه السلام بعضهم من ظهور بعضهم على حسب
 ما يتوالدون الي يوم القيامة وكان ذلك اخذ من ظهره وكان ذلك في ادى مرة كما يكون ذلك في موت الكل
 بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية وفق البيضاوي في شرح المصابيح بان المراد من بني
 آدم هو اولاده جعله امما للنوع كالشعر ومن الاخراج توابع لبعضهم عن بعض على مرور الزمان

(٢٠ - تلويح ثالث)

وذلك لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة لا شئ في اتم عشرة لان العشرة
 عشرة سواء اطلقتها أو قيدتها فاما ان ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها ثلاثة ويستعمل العشرة
 منها في السبعة مجازا فهو المذهب الاول وأما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصودا أصليا بل ليكون ذرية
 الى خصوصية السبعة كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكتابات حينئذ يكون امما للبعة لا على انه وضع وضعا واجدا
 بل على انه يعبر عنها بالذم كقول الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث هي حب المتيم المشتاق يعني بنت أربع عشرة وهذا هذا هو المراد
 بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وبه يقع كل ما ورد ابن الجاحب وغيره في رد المذهب الثالث (قوله مع انه في حيز المنع)

واذا أخذت بك من بني آدم من ظهو رهم ذريتهم وأشهادهم على أنفسهم السب بكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جبرئيل
الله وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحداية الله تعالى وربوبية الله والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤخذون بموجب اقرارهم من أداء
حقوق تحب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرحي (وقال
ومثل انسان أزنائه طائر في عنقه) العرب كانوا ينسبون الخبير والشرابي الطائر

قيل جوابه الاستقراء ونقل آئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب فزناها فدفع بما ذكره في الكشف جوابا عما قيل انه لم يعهد
التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتعدي بها أسماء السور وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا يجمعها
أسماء واحدا على طريقة حضرموت ١٥٤ مستنكرة لعمرى ونحوه عن كلام العرب وأما غير مربة منسورة

نشر أسماء العمد فلا
استنكار فيها لأنها من
باب التسمية بما حقه ان
يحكى حكاية كما هو انما يبط
شرا وبق تحسره وشاب
قصرناها وكولو مهي يزيد
منطلق ويبت من الشعر
ولا خفاء في ان مثل عشرة
الاثلاثة ليس محكيابا بل
معر باجيب العوامل
فيكون على طريقة
حضرموت أى من غير
ملاحظة الحالة الاصليّة
من الاعراب فيلزم الهدور
وردبانه اغما يلزم ذلك لو
وضع هذه الكلمات وضعا
واحدا وقد عرفت ان
الامر ليس كذلك على
ان اعتراض المصنف على
ظاهر عبارتهم فان المفهوم
منها عدم تركيب الاسم
من ثلاثة أصلا سواء كان
محكيبا أو غيره وليس في
عبارتهم ما يدل على التقييد

مغاب للعقل واجيب باننا لانسلم أن العقل بهذه الحيثية بل العقل اغما هو مجرد فهم الخطاب والوجوب
مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كالتورك العقل في
حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب ليكون الانسان
أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجوب وثبت في ذمته كذا قلت
معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرفي يستقر
فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وشارة الى أن هذا الوجوب اغما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمرودة أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره نحر الاسلام من أن المراد
بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فعنه أنه يوجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد
فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود
واضح (قوله قال الله تعالى واذا أخذت بك من بني آدم) ذهب كثير من المفسرين الى أنه تمثيل والمراد نصب
الدالة الدالة على الربوبية والوحداية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى ومثل انسان الزمناه
الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال
جعل القضاء في عنقه لا يراد وصف به صار أهلا لذلك واغما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقق ذلك الى
علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها العظمها
بجيت لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا يبين أن يحمله لها وحملها الانسان مع

واقصر في الحديث على ذكر الاصل (قوله واجيب باننا لانسلم ان العقل الخ) قيل ضعف هذا الجواب
ظاهرا ما ولا فلان المعترض مانع باننا لانسلم ان الوصف الذي يبنى عليه الوجوب امر آخر غير العقل فلا
وجه لقوله لانسلم ان العقل بهذه الحيثية الخ واما ثانيا فلان قوله الوجوب مبنى على هذا الوصف ليس امرا
زائدا على مجرد الدعوى بل الجواب عن أصل الاعتراض ان الله سبحانه عند اخراج الذرية جعلهم عقلاء
والالم يجز الخطاب بالسؤال ولا الاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيلا ليجاب لم يحجج الى الاشهاد
والسؤال والجواب فعلم ان الاجاب لامر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة
فعلم ان العقل اغما هو مجرد فهم الخطاب (قوله أنه تمثيل) قد يناقش فيه بأنه لا يصار الى المجاز لا عند
تعذر الحقيقة (قوله من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده) قيل وجود ذلك الوصف لم يلزم من

ولا يندفع المنع والنقص بالاستقراء ولا بالنقل عن الآئمة ولا بما ذكره صاحب الكشف (قوله وأيضا) ضعف
قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احتز عنه بقوله ولا يعرب الجز الاول وهو غير مضاني ولا أدري كيف خفي هذا على
المصنف رحمه الله تعالى وردبان مدار كلامه أنه اذا جاز اعراب الجز الاول في الموضوع والشخصي عند الاضافة ولم يحد حكاية فما
المانع من اجراء اعراب الجز الاول من الاجزاء الثلاثة على التفة قد عرفت أنه موضوع بالوضع النوعي والامر فيه على سعة (قوله
بالاشارة يكون الحكمي المستثنى ثابتا) بدلالة اللغة كالصدر بيدان حكم الصدر ثبت قصدا وعبرة وحكم المستثنى ضمنا واشارة قيل
عليه هذا اغما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الا فاقم مسوقا لثبات محجى زيد وقبامه بابلغ وجهه
وأركده حتى قالوا تبا كبد على تبا كبد لان النقي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوتها اجمالا للفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم

صريحاً بوثوقه فاعلمه فالاول تأكيده بالنسبة الى اعتقاد المخاديب بثبوته قبل التكلم ورد عن السوق لذلك بل المقصود تأكيده بحججه
 بنفيه عن غيره والتأكيده لا يقتضى سوق العبارة لا اثبات المحي حتى يكون فيه عبارة بل التأكيده على سبيل الاشارة فان المحي لما كان
 مركز الثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيح بما يدل على نفيه عن غير زيد يفيد حججه البتة وكذا في ما زيد الا قائم راما في ما قائم الا زيد
 ولان هذا الكلام مردلن يزعم مشاركة الغير في صفة القيام مع اقراره بأنه متصف به فكان نفي القيام عن غيره هو المقصود وهذا في
 المثال الثاني أظهر فانه لما نفي عن زيد جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام أفاد على طريق الاشارة تأكيده ان زيد قائم
 وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما أنت الا حلالا في الاستثناء حكم (قوله بحكم العرف الخ) قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه
 بين العددي وغيره وأيضاً مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس منطوق على المذهب

الاول دون الثاني وقد
 عرفت ان جهور القائلين
 بالمسذهب الثاني كان
 الحاجب وغيره ذهبوا الى
 ذلك ورد بان المراد ان
 فيه انما قبل الحكم ثم
 الحكم على الباقي واجماع
 أئمة اللغة على ان الاستثناء
 اخراج وتكليمه بالباقي
 اعديل شاهد على ان
 العرف هذا والمصنف لا
 يريد العرف في الفرق بين
 العددي وغيره ولا يدعيه
 بل مدار الفرق عنده
 بين العددي وغيره ان
 اسم العدداً اسم لعدد
 مخصوص فلا يمكن جعل
 بعضه غاية الآخر بخلاف
 غير العددي وقد عرفت ان
 ابن الحاجب ومن وافقه
 لا يثنى لهم اثنان الحكم
 في المستثنى على الحقيقة
 هذا (قوله وهذا مناسب)
 يريدان التوفيق بين
 الاجماع المنقولة فيحصل

ضعف بيبته ورخاوة قوته لاجرم فان ادعى لها والقائم بحقوقها بخير الدار من انه كان ظلو ما حيث لم يشفهم اولم
 يراع حقوقها جهولاً ولكنه عاقبتا وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام
 خلق فيها قوتها وقال لها في فرضت فرضة وخلقت جنه لمن أطاعني وبارا لمن عصاني فقلن نحن مسخرات
 على ما خلقنا لنحمل فرضة ولا نبغى نوابوا لعقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فعمله وكان
 ظلو بالنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولاً بوجاهة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن
 اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واثباتهن عدم البقاة والاستعداد وحمل الانسان قابليته
 واستعداده وكونه ظلو ما جهولاً والمغلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون
 علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجاوزه
 الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان الانسان
 وصفا به بصيراً أهلاً للمعاليه وليست شعري أى دلالة للعنف على ذلك وأى حاجه الى اعتبار الاستعارة في كل
 مفرد من مفردات الكلام وايضاً لما كان مبنياً هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه
 شئ فلا بد فيه من وصف به بصيراً خلافاً لما يمكن حاجه الى هذه التكليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا
 الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحشوق له لا يدل على ان فيه وسفا هو الذمة
 بل واز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير محتص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل

استعارة العنق بل من لزوم العمل للانسان ولكن المراد وما وجب ان يكون له محل وهو الذمة قلنا
 استعارة العنق عنها فالاستعارة انما بصير اليها بعد العلم بالذمة لان العلم بها انما حصل من الاستعارة
 (قوله وكونه ظلو ما جهولاً والمغلب الخ) لا يخفى انه لا بد حينئذ ان يصدق عليه ثم عدل بحمل الامانة
 وضمانه فيها حتى يرتبط به قوله انه كان ظلو ما جهولاً فان مجرد تحمل الامانة الشاقة لا يناسب الوصف
 بانظلم والجهول (قوله وكسر سورتهما) قبل هذا التوجيه اذا كان المراد الى الحمل وجودهما لا مكان
 تعديلهما بالعقل فحمل من ليس فيه كلاهما كان أسهل فامعنى قوله سبحانه وأسفخن منها (قوله لم يكن
 حاجه الى هذه التكاليف بل دلالة الخ) يمكن ان يقال المراد ان في الآية دلالة على ان في الانسان وصفا
 وخصوصية بها التزم الامانة لانه انما يبدون التزامه فعلى هذا لا يثنى الاستدلال بمجرد قوله تعالى
 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة كما لا يخفى فليتأمل (قوله على ان استحقاق الرزق الخ) قد يدعى بان مجرد تحقق

بالقول بان استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحاً في مثل ما
 روى ان النبي عليه السلام قال هلكت الناس الا العاملون وهلك العاملون الا العاملون والمخلصون والمخلصون على
 خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي على ذلك التقدير فليتأمل (قوله مما أو جبه الصيغة قصداً) قال السيد الشريفي يرد عليه ان من أوصى
 بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما أو جبه الصيغة قصداً بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
 القياس في باب الوصية ما ذكره من مبناها على التوسعة بخلافها لا يجوز في غيرها ما عرف ان القياس بأبي جوازها لا تعقل مضاف
 الى حال زوال المسلكية ولو اضيف الى حال قيامها فهو مسكتك قد لا يجوز فهذا أولى (قوله ولو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار الخ)
 ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير جائز بان نصب صفة للمصدر المحذوف أى في كذا غير جائز الخ بمعنى انه وكل

فان مر ساجا تبينون به وان مر بارجا باشا. مون به فا. شاعر الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخبير والشمر وهو قضا. الله تعالى وقدره
 اعمال العباد فانهم اوسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى اذن من خيرا وشر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق اى لا ينفك عنه
 ابد اذ قلت الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذلك المزموم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي يلزم
 التكليف لزوم القلادة او اغسل العنق (وقال رجلها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحملى اعباء التكليف اى
 وجودها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به بصير اهل الما عليه وقد فرس الذمة بوصف بصير هو به اهل الما له
 وماعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف بصير به اهل الما له ولكن المقصود هنا اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في ثبات
 المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف 107 الذى بصير به اهل الما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على

الله رزقها وله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا ونحوه (فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد نصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن فلا حقوق العباد ما كان منها غراما عوضا يجب) اى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد (لان المقصود هو المال وادائه يجعل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعراض

دابة (قوله فان مر ساجا) الساج ما ولاك ميا منسه اى ير من ميا سرك الى ميا منك والبارج بالعكس والعرب تنظير بالبارج وتنفعال بالساج لانه لا يمكن ان ترميه حتى يتحرف في هذا الاعتبار استعير الطائر لما هو بسبب الخير والشمر من قضا. الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب وكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشمر اى قضا. الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالعنى الزمنا ماضى له من خيرا وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشمر الملقى به ثم القضا هو الحكم من الله تعالى والامر اولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايحاديثا وفى كلام الحكماء ان القضا عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقرب منه ما يقال ان القضا ما فى العلم والقدر ما فى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضا والقول قدر (قوله فقبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه يتقل بان تقالها ويرقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهنؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لالوجوب عليه حتى لو اشترى الولي له شيا لا يجب عليه الثمن واما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة نصير ورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير اهل لوجوب له وعليه حتى كان ينبغي ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن اهلا للاداء اضعف بنيتة والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فهذا احتيج

الوصف الذى يكون به اهل الما له لا يكتفى فى تسميته ذمة بل لا بد ان يكون به اهل الما عليه ايضا وان خبير بان هذا يقتضى ان لا يكون للجنين قبل انفصاله ذمة وهو خلاف ما يصريح به (قوله استعير الطائر الخ) ويحتمل ان يكون حقيقة فى الخارج من العمل من طار السهم اذا خرج (قوله فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ) قبل المراد بهما العالم العقلى فلا يكون مخالفا لما ذكره فى شرح المقاصد من ان القضا عبارة عن جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واعلم ان الجواهر العقلية عندهم موجودة فى القضا والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارين واما

بالخصومة واستثنى منه الاقرار لا يجوز هذا التوكيل بهذا الوصف فلا يصح استثناء الاقرار لانه تصرف لفظى لا يعمل فيما ثبت حكمه

يقتصر عمله على ما يتناول قصد او صحة الاقرار نعمد على قيام الوكيل مقام الموكل لا على دخوله فى اللفظ
 قصد (قوله المراد بالخصومة الجواب) لانه لا يملك شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف المدعى محققا لا يملك الانكار شرطا (قوله لانه قد ذكر ان الاقرار الخ) قيل عليه الاقرار يثبت شمنا وتبعه الا انكار وان لم يثبت قصد او حينئذ لا يتعد انكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرار ان يقال الاقرار يثبت شمنا وتبعه الا انكار عندنا فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بان شرطا الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما اوجبه الصيغة قصد او لاشك ان ما اوجه الصيغة قصد هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من نفسه وما قال ان الاقرار الخ غايه البعد لان ابا يوسف رحمه الله تعالى لم يجعل الاقرار تبعه الا انكاره مما اوجه له

كنفقة القريب) نظير الصلة التي تشبه المؤمن (والزوجه) نظير الصلة التي تشبه الاعراض (لاصلة تشبه الاجزئية) أي لا يجب (فلا يعمل العقل) أي لا يتحمل الصبي الدية (وان كان عاقلا) في هذا الكلام ايها (لانه يشبه ان يكون جزاءه لم يحفظه مما فعل ولا العقوبة) أي لا يجب على الصبي العقوبة (كالفصاح ولا الاجزئية كجرمان الميراث على ما مر) في باب الحكموم به وهو قوله كجرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير (واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية قطاهرة لان اصلا بل جعله تعالى لتوكيل بالحصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار باننا بالوكيلة ضمنا (قوله ان الاستثناء يطاق على الخ) صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع مثل صبغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فليس بينهما قدر مشترك يصح اطلاق ١٥٧ اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي

وقول الرضى حقيقته المستثنى متصل كان او منقطعاً وهو المذكور بعد الاواخسواتها مخالفا لما قبلها نفيًا وايجابًا على عرف الضاعف بالنظر الى الاحكام اللفظية وتطر الاصولي من حيث المعنى قوله من أمثلة الاستثناء الخ مع ظهور اتصاله لان شرطه دخول المستثنى في صدر الكلام باعتبار تناوله وشمول لفظه اياه لا باعتبار نيونه له في الواقع اذ لا يصح عسلى ذلك استثناءه ولا شذان الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فيه عدم فسقهم في الواقع وكونهم كمن لا ذنب له بعد التوبة ولكن القاضي ابا زيد ونحو الاسلام وغيرهما جعلوه منقطعاً (قوله والتائبون ليسوا الخ)

الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه مما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب) فان اصله تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغني كفاية بما يحتاج اليه اقل به بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجه فانها تشبه الاعراض من جهة أنها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لا عوضاً محضاً لانها لم تجب بعقد المعارضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في الاعراض فلكونها صلة تسقط بعض المسئلة اذ لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعراض تصير دينا بالالتزام (قوله وان كان عاقلاً) أي الصبي لا يتحمل الدية وان كان ذاعقل وتغير لان الدية وان كانت صلة الا أنها تشبه جزاء التقصير في حفظ اقال عن فعله والصبي لا يوصف بذلك ولهذا لا تجب على النساء ثم في قوله وان كان عاقلاً ايها ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمجرد ان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى لتأكيده بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لا تجب عليه) أي على الصبي فان قلت من جهة العبادات الايمان وهو ليس بيدني ولا مالي لكونه حمل القلب جعله من البدنية تغليباً او باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو حمل اللسان وذهب نحو الاسلام الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يحل عن فائدته وحدوث العالم وهو السبب منقررفي حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النقل اصلاً ولهذا لا ينزله بتجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبي يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاعتمام بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو أسلمت امرأة الصبي وهو ياباه بعد ما عرضته القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء

الصورة الاعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الازل ومرة في ما لا يزال مفضلة (قوله جعله من البدنية تعابياً الخ) قيل لا حاجة الى هذين الجوابين لان الحق ان المصنف اراد بالعبادات فروع الايمان بدل بل انه ذكر حكم الايمان بالنسبة الى الصبي فيما قبل حيث قال فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان وانت خبير بان المصنف سيذكر كرايمان الصبي فيما يثبت بالاحلية القاصرة فالاولى ادراجه ههنا باحد التاويلين اللذين ذكرهما الشارح (قوله لو أسلمت امرأة الصبي) أي العاقل فان الصبي الغير

لان شرط صدق المشتق قيام المبدأ حال الحكم على الاصح وما عدا ذلك مجاز وما في التسليم انه اذا شرط قيام المبدأ في حالة الصدق يتحقق تناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج عن مكان فاسق في الزمان الماضي ليس بشئ لان الاستثناء لا يدل على الاخراج فيما مضى بل على الاخراج عن ماضى عليه اسم الفاسق في الجملة (قوله في هذا نظر الخ) اوجب عنه بأن الفاسق ان اريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى او من قام به الفسق في الجملة فلا يصح الاخراج التائب من الفسق لان القذف فسق وان اريد منه من ثبت على فسقه ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون الحكم متناولاً للمستثنى على تقدير السكون ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيجعل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة وهذا من ادغى الاسلام ورد بأنه لا يخفى في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكون عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم تناول

الضبا سبب العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالمحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة ويجب عندهما اجزاء) أى اكتفاء (بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما يمكن أداءه يجب وما لا فلا (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض بنا فيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها مخرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء مخرج والاداء محتمل) أى يحتمل ان يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها) أى عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد به يجب المخرج في الصلاة والصوم وكذا الاغتسال الممتد في الصلاة دون ١٥٨ الصوم لانه) أى الاغتسال (بندرمسته وعاشهر رمضان وأما الثانية) أى

مكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كالمسافر اذ اصلى الجمعة نفع فرضا (قوله) وأما المالية فلان المقصود هو الاداء (يعنى أن الغرض من شرعية العبادات المالية كالأداء مثلا هو الاداء ليعتد بالمطبيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غنى عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى أراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم ادائه البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى ان لم يخلق الجن والانس الا لمعرفة ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الاتجار واماني حتى غيره المقصود لا ابتلاء والزمام الحجة فان قيل قد يجرى النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداءه كانه فينبغي أن يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه أن يجب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصالح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الذي (قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعنى بالخص انه بحسب الاصل والقصد لا يتخاطب به من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان المعنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بقصود (قوله) والكاملة أى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أى المقرون بقوة البدن وذلك لان المعنى في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلنا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كافي الصبي الغير العاقل أو أحدهما كافي الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله) فما ثبت بالقدرة الناقصة أقسام) لانها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما ما صارت سنة وأحكامها مذكورة في المتن (قوله) وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعنى أن الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يترك بالشارع الحكم بالهجر عنه فان قيل هو محتمل الضرر بالالتزام والعهد حيث بأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من العاقل يؤخر الفرض فيه الى ان يعقل (قوله) وليس المعنى الخ) بل المعنى انه تعالى اراد الاداء من جنس المكلفين قيل على انه لو قيل انه اراد الاداء من كل مكلف كما هو مذهب المعتزلة في توقف الامر على كون المأمور به مراد الملائمة لا يلزم المحال لان ارادته تعالى لاداء المكلف باختياره فاذا لم يوجد اختياره لا يلزم وقوع خلاف مراد الله تعالى وفيه نظر ظاهر (قوله) فان قيل قد يجرى النيابة الخ) قيل هذا سؤال

أهلية الاداء (فقاصرة) وكاملة وكل ثبت بقدرة كذلك) أى أهلية الاداء القاصرة ثبت بقدرة قاصرة وأهلية الاداء الكاملة ثبت بقدرة كاملة (والقدرة القاصرة ثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة أقسام حقوق الله تعالى كالايमान وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام مراد صبيانكم) بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضرر بهم اذا بلغوا عشرة (وانما الضرب للتأديب) جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب

والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه السلام (أهل للتواب ولان الشيء اذا وجد جهة لا يتعدى شرعا لا يجزه) أى يحجز الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في زوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر) جواب اشكال وهو ان زوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية لان كلاهما حاضر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر الى اسلامه (وأبضا عن من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين من الاستثناء في الآيات وحديث النائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريفي لست شعرت ان الفائدة الجديدة التي يعترى عنها الاستثناء المتصل ماهى في المنقطع ونحوه براء من هذا المراد (قوله) داخلون في الخ) لان الذين يرون

الآنرى انهما يثبتان تبعاً ولم بعد اضراً) حتى لو كان ضرراً لا يلزم بشيعة الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض
 (وأما الكفر فيعتبر منه أيضاً لان الجهل لا يعد علماً فيصح ردنه فيلزمه أحكام الآخرة) لانها تنبع الاعتقادات والاعتقادات
 أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لانها تثبت ضمناً) أى لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر
 ضمناً واحكام القصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخرى ولما كانت ثابتة ضمناً تثبت وان كانت ضرراً مع انه لا يصح منه
 قصداً ما هو ضرر ذيوى (على انها تلزم تبعاً أيضاً) أى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبي بعالم الابوين وان كان لا يلزمه
 تصرفاتهما الضارة قصداً (وأما حقوق العباد فما كان نفعاً محضاً كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور) أى
 الصبي المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمله يجب الاجر استحساناً) وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان

العقد وجه الاستحسان
 ان عدم الصحة كان
 لحق المحجور حتى لا يلزمه
 ضرراً فإذا عمل فوجوب
 الاجرة نفع محض وانما
 الضرر في عدم الوجوب
 (لكن في العبد يشترط
 السلامة حتى ان تلف
 فيه بظمن) أى ان تلف
 العبد المحجور في ذلك
 العمل يضمنه المستأجر
 بخلاف الصبي لان الغصب
 لا يتحقق في الحر واذا
 قاتل يستحقان الرضخ
 الضمير يرجع الى الصبي
 والعبد المحجور بين
 والرضخ صطاء لا يكون
 كثيراً أى لا يبلغ سهم
 الغنيمة (ويصح
 نصرهما وكيلين بالعهد
 وان لم يأذن الولى اذ في
 الصحة اعتبار الادمية
 وتوسل الى ادراك المضار
 والمنافع واعتدائها في

جهة لزوم الاداء ولو لم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد الزوم
 والاعتماد والاكراه واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضاً يحتمل الضرر
 في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته والمشركة فالجواب
 نالنا سلم انه مما مضى فان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من غمرات اسلامه
 واحكامه اللازمة منه ضمناً لا من احكامه الاصلية الموضوعه هو لظهور ان الايمان انما رضع
 السعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من
 غمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه قبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان
 الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليه ما في هذه الصورة (قوله الآزى
 انهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة والثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان
 الصبي تبعاً بان سلم أحد الابوين ولم بعد اضراً يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم
 لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر من الصبي أيضاً) كما يعتبر منه الايمان
 اذ لو عني عنه الكفر وجعل مؤمناً صار الجهل بالله تعالى علماً به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته واحكامه
 على ما هي عليه والجهل لا يجعل علماني حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبي في حق
 احكام الآخرة اتفاقاً لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
 وكذا في حق احكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رجهما الله حتى تبين منه امر أنه المسلمة ويحرم الميراث
 من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط
 عسدر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحارب بقره وليس من أهلها كالمراة وانما
 لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا وشبهه في اسقاط القتل (قوله بلا
 عهدة) أى لا يلزم الصبي والعبد نصرتهما بل يرقى الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه
 الصبي الا أن يأذن الولى فينسد فقصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرته)
 لان ولاية الولى نظريه وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله
 الحق انه لا ضرر في اثبات أصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج
 وجواب غير ما بين على ما ذكر من ان المقصود هو الاداء والصبي ليس اهلاً للاداء للعجز اذ من لا يكون

التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا الصالحين وما كان ضرراً محضاً عطف على قوله فما كان نفعاً (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
 لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرته) أى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي

المشار اليهم بما واصلت عام يتناول النائبين في شملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فانما التلويح الاجماع القاطع على أنه لا فسق مع
 التوبة وكفى به محضاً صاحب بين لان الكلام ان الذين يرمون الخ عام يتناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفسق يشمل كلاً القريبين
 لولا الاستثناء فما الذى استفاد من هذا الاجماع أم هو أنه يمنع النائب من الدخول في الرامة أم هو أنه يمنع من ثبوت الفسق للنائب
 ولولا آخر وجه بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان مصيق سواء كان ثبوت الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار
 أرعى التيسير والحدوث وما في التلويح ان منع دخول النائبين في القاصيين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة احوالهم عنهم بالمعنى

(الاقراض للقاضي) وانما يرضع اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاواباء لان القاضي اقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جلة حاله أي لما كان صيانة الحقوق على القاضي والحال ان العين بما تملك فيقترضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها (وما يتردد بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فن حيث انه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث انه يخرج البذل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأى الولي لانه) أي الصبي أهل الحكمة اذا بائتمه ولبسه (فكذا اذا بائتمه بنفسه برأى الولي ويحصل بهذا) أي بمباشرة الصبي برأى الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأى الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول ١٦٠ برأى الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه

الولي فاما من الولي) أي يبيع الصبي من الولي مع غبن فاحش (ففي رواية يصح لما قلنا) انه يصير كالبالغ (وفي رواية لانه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأى أصيل من وجه دون وجه لانه أصل الرأى باعتبار أصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فيثبت شبهة النيابة) أي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو ان يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله

فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده (قوله الا القرض) أي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وأما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببذل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيسببه التبرع فلا يملكه الولي وأما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا وبقرضه مال اليتيم ويكون البذل مأمون التلف باعتبار الملافة وعلم القاضي والقسرة على التصديل من غير دعوى وبينه وهذا معنى كون القاضي اقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع بعينه من الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البذل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعه يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأى الولي (قوله لانه أي الصبي أهل الحكمة) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا بائتمه الولي بنفسه وذلك انه يعلم الثمن اذا باع الولي ماله بعلم العين اذا اشتراه له وبذلك الاجرة اذا أجر عينه (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث ثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي اهلاشي لا ينوب عنه احدا لاجرا ولا اختيارا (قوله واما القاضي الخ) الامران الاولان بتحققان في الولي أيضا فالعمدة في الجواز للقاضي دون الولي ان القاضي اقدر على استيفائه اذ علمه حجة وقدرته على التصديل ظاهرة واعترض على هذا الدليل المذكور بانه انما يفيد اولى اقراض القاضي ولا يفيد عدم جوازه للولي وأجيب بان ما ليس اولى وانظر للصبي فقير جائز (قوله وفي رواية يجوز للاب أيضا) لانه علم التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يمكن لانه لا يمكن من تصديل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي وأما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير نقاضيه ان الاب لو اخذ مال الصغير فربما جاز له وفي المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه وقد ذكر مسألة الاستقراض في بعض نسخ الشرح (قوله ويلزمه ان لا يندفع الضرر الخ) أجيب بان المقصود من كلام المصنف بيان زرد هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتغالها على دخول شيء في الملك وخروج آخر عنه فمن حيث انه دخول نفع لانه يحتمل الضرر أصلا فانه قد يكون هناك ضرر بكون الخارج من الملك أكثر قيمة أو نفع من الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع أصلا فان الداخل في الملك عوضه قد يكون أكثر قيمة وأنفع منه فلاجل ذلك

(بطريق انه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأى الولي (كما شرهه) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أسلا) أي لا من الولي ولا من الاجانب

الثاني ليس بوجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول بزادة لفظ عدم في الاول أيضا وبالجملة قد وقع منه في هذا المقام خبط أكثر منه في غيره على ان الاجماع انما هو على ارتفاع حكم الفسق كالعقوبة لانفسه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له لانه كفى قوله وان تجتمعوا بين الاختسار اما قد سلف في نظائر كثيرة (قوله لا يبيى فاسقا بعد التوبة الخ) قبل عليه هذا انما يتم اذ لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر الجملة والافلاتن عدل لا اتصال فلا وجهه فلا تنقطع وردبانه على ذلك التقدير يلزم ان يكون الاستثناء عدم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يشبهوا على الفسق ويكون المعنى أولئك تابوا الفسق

تصرف

وهو تعطل القوى المدركة والمحركة كحركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) حتى لم يعصم منه النبي
 عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان
 النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع الزوال والانعفاء على خلافه في جميع هذه الامور كان الانعفاء فوق النوم
 الا ترى ان التنبية والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبية من الانعفاء فغير ممكن (فتبطل العبادات ويوجب الحدث في كل
 حال) أي سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئا أو مستندا بخلاف النوم وانعفاءه لما ذكرنا من قوة سبب الانعفاء
 وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافة الانعفاء عما سلكه ينقطة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الانعفاء حدثا في كل حال لا النوم وأيضا
 كثرة وقوع النوم وقلة الانعفاء توجب ذلك دفعا للحرص (ولما كان نادرا ١٦٩ في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس

لا يسقط شيئا من الواجبات
 كالنوم وفي الاستحسان
 يسقط ما فيه حرج وهو في
 الصلاة بان يمتد حتى يريد
 على يوم وليلة وفي الصوم
 والزكاة لا يعتبر لانه ينذر
 وجوده شهرا أو سنة
 ومنها الرق وهو عجز حكمي
 شرع في الاصل جزاء عن
 الكفر فيكون حقه الله
 تعالى لكنه في البقاء أمر
 حكمي به يصبر المرء عرضة
 للملك حينئذ يذبحون
 حق العبد وهو لا يحتمل
 التجزى حتى ان أقدر
 مجهول النسب ان نصفه
 ملك فلان يجعل عبدا في
 شهادته وجميع أحكامه
 وكذا العتق الذي هو
 شدة) أي لا يحتمل
 التجزى (لانه يلزم من تجزئه
 صاحب الميزان هذه مسألة
 مشكلة ودلائل الخصوم

لقراءه والانعفاء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الانعفاء أشد
 لان مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمنع فيه التنبية ويبدأ بالانتباه بخلاف النوم فان سببه نصاب
 أجزء لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو يادى تنبيهه واقبله وقوع الانعفاء ونزولته
 لا سيما في الصلاة كان مانعا للبناء حتى لو انتقض الرضوء بالانعفاء في الصلاة لم يجز البناء عليها فلا كان
 أو كغيره بخلاف ما اذا انتقض الرضوء بالنوم مضطجعا من غير نعمة فداه يجوز له أن يبني على صلواته لان
 النص يجوز البناء انما ورد في الحدث انما هو في الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة
 لقلب ونوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يمكنه
 الطرم مثل الشهادة والقضاء والولاية وضو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر بان
 الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألقوا أنفسهم باليهائم في عدم النظر والتأمل في آيات
 التوحيد جازاهم الله تعالى بجمعهم عبيد عبيده متملكين مبتدئين بمنزلة اليهائم ولهذا لا يثبت الرق على
 المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبودية بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء أو جهة
 العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أم لم وانق (قوله وهو) أي الرق لا يحتمل التجزى بان يصبر المرء بعبءه
 عليها منه ما يفيض وتجزيته عما كناه بالامور الحياتية (قوله عجز حكمي) احترز بالحكمي عن الحسي فان
 العبد قد يكون أقدر من الحر حاله كما عجزا كما عجزا بقدر عليه الحر من الشهادة والولاية والملة قال
 المصنف (عرضة للملك) العرضة مأخوذة من عرضة القصار وهي الخرفة التي يبيع بها بده أو
 سكينه ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات الولي صار كالعرضة للقصار في الانوار العرضة المعرض للامر
 جعله من العرض (قوله بجمعهم عبيد عبيده) ظاهره يدل على استلزام الرق للملك وليس كذلك كما سبق
 من ان الكافر الحر في دار الحرب والمستأن من في دار الاسلام أرقا بجزاء لكفرهم ولا ملك لاحد عليهم
 فان الرق كونه الشخص عرضة للملك والابتداء فالظاهر أن يقول لجمعهم عرضة لعبيد العبيد (قوله من
 غير نظر الى معنى الجزاء) الأبرى ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق الرق به (قوله وهو
 أي الرق لا يحتمل التجزى) هو الاصح وقال محمد بن سفة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزى حتى
 لو وقع الامام بالله ورأى الصواب في ان يسترق أنساقهم فقد ذلك منه وقال الشافعي رحمه الله الرق
 والعتق بغير أن حتى اذا عتق أحد الشر يكتن نصفه وهو معسر عتق وبقى الباقي رقيقا يباع ويوهب

(٢٢ - تلويح ثالث)

ظاهرة لو ثبت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل في زمان لا يتمكّن فيه من
 الفعل تكليف بما لا يطاق وكذا لو ثبت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب أو غير واجب والاول باطل لان
 الفعل لا يجب بالاجماع وإيجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محضا من الشرع وكذا إيجاب اعتقاد فعل غير واجب محال أيضا ولكن
 المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى اذنى عندما
 وتعلقه بالماور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا
 اذالم يرد به الوجوب أيضا لكن فيه نوع فائدة تصحح الامر وهما كذلك فان المأمور اذا كان لم يعلم بحدوث النسخ وبني الامر أي
 الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بعتق ظاهرا بعزم على الاداء وبهني اسبابه وظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الانبلاء

وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل في الامر بدينج الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
 تعظيما لامره و يظهر منسه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وسعة الامر لقائدة المأمور ولا غير ولما حسن منه العزم
 والاعتقاد واشتغل باسباب اجترأ بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ ورد
 بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة (قوله تقبل حصوله الخ) فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم بآداء ركعتين عند
 غروب الشمس بظهارة ثم عند الزوال نهى عن ادائها عند الغروب بظهارة كان الامر والنهي متناولا لفعلا واحدا على وجه واحد في
 وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد في تناول النهي لما تناوله الامر على الحد الذي تناوله دليل على البداء والغلط
 لانه انما نهى عما امر بفعله اذا ظهر له ١٧٠ من حال المأمور وما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طالب

من المأمور واجداد الفعل
 بعد ان يمكن منه لا قبله
 اذ التكليف لا يكون
 الا بسبب الوعد والبداء
 على الله تعالى لا يجوز واما
 اعتقاد الوجوب والعزم
 على الفعل فليس الامر
 بموضوع لهما فلا يدل الامر
 عليها لا بطريق الحقيقة
 ولا بطريق المجاز لان
 قوله افعلوا الا يصلح عبارة
 عن اعزموا واعتقدوا
 بوجه ثبت ان الامر
 امر بالفعل لا غير فكان
 النسخ قبل وقت الفعل
 مؤديا الى سقوط الفائدة
 عن الامر والبداء (قوله
 و جاعل الذين الخ) في
 الكشاف و متبعوه هم
 المسلمون لانهم متبعوه في
 أصل الاسلام وان اختلف
 الشرائع دون الذين كذبوه
 من اليهود وكذبوا عليه
 من النصارى فانهم اتبعوه
 وصدقوه بان رسول الله و كلمته القاها الى مريم و روح منه فوالله ما تبعه من دعا ربا
 ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالجملة في كل الاحوال وبها وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام و امته على الدين كله و ابراد هذه الآية مثلا
 للتأيد نصا مع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثلا لافرضوا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن
 على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله قبل التمكن من الفعل) فان قيل بل لم يوجد له ذلك يمكن الاعتقاد في حق
 الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب الى ذلك قال أبو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتهاء ان الميتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى
 الله عليه وسلم يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه ثم وفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى بنفسه وقوله لم يكن ذلك

رفيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة الفهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب
 العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى
 بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق اشداء لكن لان امتناعه
 بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الحرمة في البعض ويعمل العبد
 لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولا ناهية
 على كمال الاملية فينتعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اوجب بانه لا يدل الا
 على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه مرصوبا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصرف بما مشاعا

(قوله وقد يقال سلمنا الخ) اوجب عنه بان الرق يقتضى الملك والالم يبق للفرق انراذ لا يمكن ان يصير
 مثل الجادات والبهائم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بلا مالك من العبيد اذ الكل مستوفى
 انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضى له والمالك كان يقتضى التجزى فيتجزأ الملك لا الرق لان تجزى به
 لا يستوجب تجزى الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعينه ملكا لاحد وبعضه لاخر والكل رقيقا حقا لله
 تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا لخدمته بالمولى وبعضه لا يعمل لنفسه لان
 ما يثبت باضرورية يتقدر بقدرها أى التجزى الذى ثبت لضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى
 الرق ههنا وقد عرفت الا ان ما في جعل الملك مقتضى الرق ولو بقاء ذلك ان تقول مراده اقتضا بقاء الرق
 بقاء الملك بعد ثبوتها هذا ويمكن ان يجاب عن أصل الاعتراض بان يقال لو تجزأ الرق وجعل نصف
 المرقوق رقا ونصفه حرا لجازا اذا انضم اليه منسلة ان يكون حرا واحدا في الشهادة كما جعل المرأتان بمنزلة
 رجل واحد فيها ولم يجز زه الشارع فاعلم انه ما تشبه تجزى الرق وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما
 ما اجاب به القاطن من ان التكلم عن النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا
 بالرقيق في الشهادة لان يكون رقيقا فقيهه ان جعل تكلمها كتكلمه مما يمكن حينئذ لانه اعتبارى
 ولا يجري الاعتبار وبهذا يندفع ما يقال أيضا من ان رد الشهادة بجوز ان يكون لا شراطها تجزى
 الكل لا لعدم تجزى الرق اذ ذلك لا يناسب التجزى بل الاستدلال في الحقيقة بذلك على ان الكل
 الاعتبارى متحقق (قوله اوجب بانه لا يدل الاعلى امتناع الخ) قيل هذا الجواب غير صحيح لان انصاف

كا

تجزى الرق وكذا الاعتراف عند عدم تجزى لازمه اتفاقا فاعتق البعض معتق الكل عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله مشجزي اذا
الاعتراف ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة ملكه زوال الرق وهو الاعتق فاعتق البعض ايجاد شرط العاقبة في الابتداء
ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى في البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال
فروصا عن ممدوع بانه ثبت في الحديث انه سال النبي عن امره غير محرمة

وكان موافق عليه السلام بحيث

على ذلك وما زال يسأل
ويجيبه ربه حتى انتهى
الى الخمس (قوله من هذا
القبيل الخ) لانه امر به
عوله افعول ما يؤمر ولقوله
رفديناه بذبح عظيم والقداء
انما يكون بدلا عن اتمام
به ولانه لو لم يؤمر به لما
اشتغل بما هو ممنوع شرعا
وعادة وهو اقدمه على
ترويع الولد بته للجبين
وامرار المدينة على حلقه
ثم نسخ ذلك والاسكان
تركه معصية ولو كان
المأمور به مقررات الذبح
لما احتجج الى القداء
حرفي القداء اسم لما يقوم
مقام الشيء في قبول
المكره والمتوجه عليه
فيكون فعله بالسبب
الموجب لاصله وهذا
مذهب عامة الاصوليين
وقالوا لم يجب ذبح الشاة
بحكم الامر بالذبح المضاف

كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاها فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين (قوله
وكذا الاعتراف) اختلف الفائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعتراف فذهب ابو يوسف ومحمد رحمه
الله الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتراف البعض اعتراف للكل لان العتق لازم الاعتراف لانه مطاوعه يقال
اعتقته فعتق مثل كسرته فان كسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدي بفعوله واثر
الشيء لازم له والعتق ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتراف اذ لو تجزى الاعتراف بان يقع من
المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتراف والعتق هو العبد وتجزىهما
انما هو باعتبار المحل فتجزى أحدهما تجزى الاخر وذهب ابو حنيفة رحمه الله الى ان الاعتراف بتجزى
وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعترق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا
في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا بسبب ذلك مع تضرر المالك
به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتراف ازالة
الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المايسة والملاة وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا
باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزا للكافر
وانما بقي بعد الاسلام اقيام ملك المولى وانتفاء الملازم بوجوب انتفاء المزموم وزوال بعض الملك لا يستلزم
العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد للبعض من علة
ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتفدي بل لا يسقط ما يفتي ثمن من المسكاة فان قيل في ازالة ملك المالك
عن الرقيق ازالة حق الله تعالى واما العبد ذلك اجيب بان الممنوع للعبد ازالة حق الله تعالى ففسد او أصلا
لا ضمانا وتبعوا حق الله تعالى وان كان أصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تسع بقاء فان الاصل هو

المحل المشاع بهما أيضا قضى اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا ورقيقا لانه لو كان حرا فقط لم يعدم
تجزى الرق وان كان رقيقا فقط لم يعدم اعتبار الحرية أصلا وان كان حرا ورقيقا لم يجمع بين المتضادين
وان لم يكن ذلك ولا ذلك لم يجمع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الاصل ولا الحرية الطارئة فتعين أن
يكون المحل حرا لان فيه رعاية الرق الاصل والحرية الطارئة معا والتخيل بما ذكر غير صحيح لان ملكا زيد
لا يقتضي عدم ملك الغير الا من جهة الحثية التي هي امر اعتباري الا يرى الى جوار الشركة وهو
يتأني ان يكون ملك زيد مقنضيا عدم ملكية الغير والرقي يتأني الحرية المشاعة (قوله لان الملك لازم له

الى الولد لان أحد الايقوم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بما مر بتسد المضاف الى الشاة وانتهى ما يسه الا ان
اشاة سميت فداء لتصورها تصور الفداء وهو ان ذبحها كان غيب الذبح المضاف الى الولد (قوله ليس بنسخ وهو اختيار غير الاسلام وغيره
فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذبح الشاة بل المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد بل يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو المنصوص
عليه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول المضاف الى الولد لكن روى سهما الى غيره تقدم
على المرمى اليه آخر ومنع السهم من التفوذاليه وقتله السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء سروج السهم من الرمي الى المحل الذي فصدده
ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وسارت فاعمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فهو
محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه الصلاة والسلام أما ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان وأما
تسميته سبحانه اياه مصداقا للرقيا فلاه باشر منى وسعه من اسباب الذبح ومقدمات الفسل اقصى ما يكون منه فصار به ذابحا محققا
لما أمر به وأما المتولدات من الانقطاع ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح في الولد وان انسخ بصير ورة الشاة فداء عنه
لكن لان سلم اتساح الامر والاسباب بل بقي الامر مضافا الى ولا حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لاضافة

حق العبد (فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الردالي الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التشرى ولا يصح منها الحج) أي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان منافع بينهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابتة لانه زاد والاحدية لثبني المخرج ولا يبطل مالكية غير المال كالسكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أفرجه المأذون أو المحجور اذ ليس فيها الا القلع (وبالقائمة من المأذون وامان المحجور فيصح عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقا) أي في القلع ورد المال (وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القلع دون المال

الايجاب اليه كذا في الكشف نقل عن الامرار ١٧٢ والطريقة البرغرية (قوله عاد الحرمة الاصلية) يعني ان مظنة محلبة

المذكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعناق اذ العتق العبد قصد او اصلا ولم منه زوال حتى الله تعالى ضمننا وتبعنا وكه من ثمن يثبت ضمننا ولا يثبت قصد او الى هذا أشار بقوله في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي أثر للاعتاق عند ازالة بعض المالك اجيب بان أثره فساد المالك في الباقي حتى لا يملك المولى ببيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه وبصيرته أو حتى يملكه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة بصير كالمكاتب الا ان المكاتب رد الى الرق بالهجز عن المار لان السبب فيه عقد يمتثل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة المالك لا الى أحد وهو لا يمتثل الفسخ والى هذا أشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله الا في الردالي الرق (قوله والرق يبطل مالكية المال) لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية والمالية تنبئ عن الهجز والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فينتاقيان وليس المراد أنه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا مال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا ينافي بين المملوكية منعة وبين المالكية مالا بالعكس فالرقيق وان كان مدبرا أو مكاتب لا يملك شيئا من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التشرى لا يثبته على ملك الرقبة دون المتعة ونخص المكاتب والتشرى بالذكري اعلم الحكم في غير ذلك بطريق لاوي لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه أحق بملكه وفي التشرى مظنة ملك المتعة كالسكاح ولهذا صح عند مالك (قوله ولا يبطل) أي الرق مالكية السكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبتني على أصل الحرية الا أنه يحتاج في السكاح الى اذن المولى لماليه من نقصان المالية فهو جوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحياة والدم حقسه لاحتماله في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافه مارا الا اقرارا بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لو جود الاذن وان كان محجورا فعند أبي حنيفة يصح في حق القلع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله لا يصح في ثمن منهما وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القلع دون المال لابي يوسف رحمه الله

الخ) أي بعد ثبوتها ولا قد عرفت تحقق الرق بدون الملك في الحرب والمستأمن (قوله لان في المكاتب الرق ناقص) فيه بحث لان هذا مناقض لما ذكره في فصل قصر العام من ان الرق في المكاتب كامل ولهذا

الولد للذبح الحرام انما كانت بالنظر الى ورود الامر بذبحه ووجوب هذا الفعل فلما صارت الشاة فداء عنه حادت الى ما كانت عليه من الحرمة ولئن سلم اتساع الحلية في الولد فلان سلم اتساع الامر واصابة الفعل وليس المعنى ان حرمة ذبح الولد لم تكن حكما شرعيا بل كانت ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم طرد بقيام الشاة مقام الولد وانما يكون التحريم نسخا ان لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع وذلك لانه لا وجه لانكار كون التحريم حكما شرعيا (قوله على ما يأتي) من ان شرطه ان يتعدى الحكم الى فرع الا نص فيه لان نقص حكم النص باطل ونقل عن ابن مريج من الشافعية انه

جوز ذلك لانه بيان كالنقص من كان أبو القاسم الانطاقي يجوز بقياس من الاصول لانه الحقيقة انه نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جلي لا بالحق وجوز أبو الحسين البصري نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم دون ما وجد بعده بنص متقدم و باجماع و بقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمداني واجهه ورعى انه لا يجوز كونه ناسخا ولا منسوخا ذكرى الميزان ان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي والدليل المعارض ان كان فوجه تبين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني ذارج عنده (قوله ولا الاجماع) ذهب بعض مشايخنا مثل عيسى بن امان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص والاجماع بالاجماع ونظر الاسلام الى جواز الاخير على ما ذكره في آخر باب الاجماع وعند الجمهور ولا يجوز ثمن من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حسدونه بعد

ويناقى كمال أهلية الكرامات البشرية كالأمة والحمل والولاية فيضعف الأمانة حتى لا يحتج بالدين إلا إذا شمت إليها ماله الرقية
والكسب فيباع في دين لا تهمه في ثبوته كدين الاستهلاك) أي استهلاك مال الانسان (والتجارة لا فيما كان في ثبوته تهمه كما إذا
أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولا ودخل بل يؤخر إلى عتقه وينصف المحل بتصريف المحل في حق الرجال) أي يحل للحرار بيع
ولالرقائق ننان (و باعتبار الاحوان في حق النساء كما سبق) أي في فصل التزوج أي تحمل الامه اذا كانت مقدمة على المحورة ولا تحل
اذا كانت مؤخره عنها أو مقارنه

وقانه صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعتراض عليه بأنه يجوز ان يكون ١٧٣ مستندا الى نص راجع على سند المنسوخ

فلا يلزم ان يكون خطأ
ولا كون هذا ناسخا لمجواز
ان لا يعلم تاريخه ورد بان
الاول لا يتخلو من كونه
قطعيًا أو ظنيًا فاعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثاني
لم يبق مع الاجماع لزوال
شرط العمل وهو ارجحان
بالقطع فيبطل حجتيه
لا محالة (قوله بفساد
الاخيرين الخ) كذا ذكره
نفر الاسلام والمجواز
مذهب جمهور الفقهاء
والاشاعرة والمعتزلة
والحقيقين من الشافعية
ونص الشافعي في طائفة
كتبه انه لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة عقلا
وهو مذهب أكثر أهل
الحديث منهم الحارث
الحاسبي وعبد الله بن سعيد
والقلاسي واحمد بن حنبل
في رواية عنه وهو ظاهر
مذهب الشافعي وبعضهم

انه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رجه
الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبطل في المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقه بل مولا
وأيضاً المال أصل والقطع تبع فاذا بطل الأصل لم يثبت التبع ولا يحنيفه رجه الله ان اقراره بالقطع
صح لانه مالك دمه فيصح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقي حالة البقاء والمال في حالة
البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى للقطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه
المولى وقال المال ماني وان صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله وينافي) يعني أن الرق ينبت عن العجز
والمذلة فينافي كمال أهلية الكرامات البشرية الذي يوثق به من الذمة والحمل والولاية أما الذمة فلا تهاصفه
بها صار الانسان أهلاً لا يجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما المحل فلان استنقراش الحرار
والسكن والازدواج والمحبة وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يباحقه ثم من باب
الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاهله ما فوقها وأما الولاية فلان تنقيد القول على
الغيرشأ ولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا اتفق كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق
من احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقية والكسب جميعاً فحينئذ يتعاق الدين
بها فيستوفى من الرقية والكسب بان يصرف أولاً الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن أو لم يبق بصرف
اليه مالية الرقية بان يباع ان أمكن والا فينسخ كالمدر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمه
وأما اذا كان كالدين الذي أقربه المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير

بأدى الكفارة بخلاف المدر وأم الولد نعم بالله فيه ناقص لانه مملوك رقيه لا يدا (قوله بناء عليه) أي
بناء على انه صح اقراره بالقطع (قوله حتى يسقط عصمة المال الخ) استدل على كون المال تابعاً للقطع
بوجهين أحدهما ان عصمة المال سقط باعتبار القطع لما ثبت من أصلنا ان القطع لا يجتمع مع الضمان
ثم سقطوا عصمة المال وتقومه في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان أصلاً لما تغير حاه من
التقوم الى عدمه لان المقصود به انما يكون بالتقوم والثاني استيفاء القطع بعد استهلاك المال فانه يدل
على ان المال تابع وليس باصل اذا لا وجود لتابع مع عدم وجود الأصل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
ذلك باعتبار ان كلاهما أصل فليتنامل (قوله الكسب الموجود في يده) يشير الى ان ليس المراد من تعاق
الدين بالكسب ان ينسخ فيه بل المراد منه ان العبد المأذون اذا تصرف وبذمته الدين بصرف

على انه يجوز عقلا ولكن لم يرد به الشرع وهو قول أبي حامد وأبي اسحاق الاسفرائيني وأبي الطيب الصمعي وأبي اسحق بن عمار
ابن مريح وأما نسخ السنة بالكتاب فجوز من جوز الاول وعبد القاهر بن بغدادى وأبو المظفر السمعاني يردد أقوال الشافعي في
ذلك ويخرجه أصحابه على قولين واطهرهما انه لا يجوز وقال السمعاني الاول بالحق انه يجوز (قوله بكم تراكم الا حايث الخ) حديث
واه وقد سبق ذلك (قوله واخرج بعض أصحابنا) كلى منصور المازيدى والغفيرة أي الميت السمري قدى وسدر الاسلام أي اليسر
وصاحب الميزان وجماعة (قوله وان هذا اشار الخ) حيث أطلق لفظ الايصاء أي الذى يوصى اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم على مقاديره
لهلكم وتولى فسمه المواريت يسكم كما يقتضيه علمه وحكمته ويملكها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه اتفق حكم تلك الوصية
بوصول المقصود باقوى الطرق باقوى الوجوه كمن أمره غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينسب به حكم الوكالة والى هذا اشار الشافعي

(و ينصف المثلد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحد لا تغلبه) أي التنصيف (فينصاف المثلد والعدة والطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضا فكيف اعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال أيضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انقص عدد الزوجات فان انقص مال امته بل هذا تعدد الناقص يلزم المنقصان من النصف

صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله اعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث فان الغائب على سببيه الاول تقوله من زارني فاكرمته فالوصية انما تجب لتعيين حتى القرية فاذا تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله لكننا نقول بهذا الطريق يجوز ان يشتملها حكم وجوب الوصية للوالدين والاقرابين فاما انتهاج جوازها فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لا يبق الدين واجبات الذمة ٤٧٤ الاولى فقد بقيت الذمة محلا لحوال وجوب الدين فيها وليس من ضرورة

انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما انتسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفي أصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا وصية لوارث فمن هذا الوجه يتعذر الاستدلال بهذه الآية بهذا كلامه قيل عليه جوازها ليس حكما مشروفا بل اباحة أصلية والثابت بالكتاب انما هو لوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجواز مشروعية الوصية وكونها مقبولة للمقتول يوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعي على انه قد سبق منه ان الاباحة الأصلية باشر بها لان الانسان لم يخلق عبدا ولم يترك سدى

اذن المولى فلا يباع به الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اذنه الى ان يعتق ويحصل له مال أما الدين فلا يمتهم في حق المولى لافي حق نفسه وأما العقر فلا نهضة البضع بشبهة العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقية ولا من الكسب لانها حق المولى (قوله وينصف المثلد) لان تغليب العقرية بتغليب الجنابة على حق المنهم ذلك بتوافر النعم وكال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحرف فينصف حده القابل للتنصيف كالجند بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم المالك النكاح في حق النساء فننصف ويكفون عدة الامه حيضتين لان الواحدة لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا في القسم يكون للامه نصف الحرة وفي الطلاق يكون طلاق الامه ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبارا الجانب الوجودي وذهابا الى ماهو الاصل من بقا الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق الزوج حتى كان طلاق ابيد ثنتين سواء كانت لزوج أمه أو حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله على كون المعتبر في الزوجية بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعني ان الطلاق مشروط لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محلا للنكاح فحل التصرف في الحل المحلية في كل حل المرأة أزيد كان محليه الطلاق في حتمها أوسع وظاهر ان حل الامه أنقص من حل الحرة كما ان حل العبد أنقص من حل الحر على التنصيف فيفوت حل محليه الامه بنصف ما يفوت به حل محليه الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد من المملوكية المتسعة وبالثنتين أكثر بالثلاث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامه ناقصة فيه لا المملوكية المالية التي هي في الامه أقوى وان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت المملوكية زادت المالكية

كسبه الموجود في يده أولا الى الدين (قوله ثم لا يخفى الخ) يشير الى ان قول المصنف وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية تسامحا ونسبية للعال بامم المحل لان الطلاق انما يمتد اذا اتسعت المملوكية فيمكن المملوكية المتسعة محل تعدد الطلاق (قوله التي هي في الامه أقوى) يشعر بوجود المملوكية المالية في الحرة في الجملة انما هو ان فعل التفضيل مجرد عن المعنى التفضيلي ولذا لم يستعمله باحد الاشياء الثلاثة (قوله فان قيل المملوكية الخ) قد يجاب عنه بان كون المالكية متسعة بحسب اتساع المملوكية

(قوله متيقن الخ) اعترض عليه بأنه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى في القرآن وهو لا يوجب التيقن كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى البيت المقدس فانه لا يعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لا يتلى في القرآن للقطم بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى البيت المقدس بالمدينة وأجيب بان فعله عليه السلام قد ثبت فعلم انه نسخ قطعه واذا دلحى متواتره بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب احتمال غير ثابت عن دليل فلا يعتبر به الا ترى ان ما هو مملوك التأسر ناسخ ومعلوم التقدم منسوخ بالاجماع والالتوقف الحلال على بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ وهذا منسوخ لاحتمال وجود غيره من كتاب أو سنة بخلاف قول عمر رضي الله عنه فانه دليل لوجوده وكذا التوجه

فيكون

الى الكعبة وانما أو رده على الاحتمال ولم يتم له بل أو رد دليل آخر وهو قول عائشة رضي الله عنها وعندي أن التوجه الى الكعبة
ولما كان أحد المملكين وهو ملك النكاح والطلاق نائبا له والمالك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالملكية لانه ملك البدل الرقبة
أو يجب ذلك نقصا في قيمته فانتقص دية عن دية الحر بشئ هو عشر مائة من المهر والسرقة وهو عشرة دراهم واما المرأة فهي
مالكة لاحدهما وهو المال دون الآخر (ينصف ديتها) اعلم ان الملة نوعان ملك المال وملك ما ليس عمال وهو ملك المنفعة كالنكاح والثاني
ثابت للعبد والاول ناقص لانه ملك البدل الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن دية لانه لا يملك قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم واما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح
فديتها نصف دية الرجل هذا ما ذكره واود وقع على هذا التقرير في خاطري اعترافا فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وأيضا
توجب الاكراه فيما هو من باب الازدواج) اى لو كانت العلة للنقصان ١٧٥ دية العبد عن دية الحر هذا الامر واجب

ان لا يختص هذا الحكم
بالدية بل يكون مطرد في
جميع الصور ولا يكون
الرق منصفاً لشيء من
الاحكام بل يوجب نقصانا
والواقع خلاف هذا
وأیضا لما ذكر ان
احد المملكين ثابت
للقبيض وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كاملا
في الارقان وليس كذلك ثم
لما ثبت ان العلة للنقصان
ديته عن دية الحر ليست
بما ذكره أردت ان ابين
ما هو العلة لتبوت هذا
الحكم فقلت

فيكون انواع المملوكية مستلزما لانواع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد اوسع من مالكية عبيدين
فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكية الحر اوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبدتين كطلاق الامه تحت الحر فالجواب ان
حال الزوج في الانواع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى
الثنتين بالاجماع فلوا اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة
طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوجهها على زوجتين تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا يلزم ان يملك الا اربع تطليقات وهذا أقل من الست التي هي نصف
اثني عشر (قوله ولما كان أحد المملكين) يريد اياه ينشر على منافاة الرق بكامل الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل تطليقا على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته
أضعاف ذلك وعند الشافعي تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان الرقيق جهة المالية وجهة النفسية
فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مل ولان الواجب
فيه ان يرد دون الا بل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاختلاف وغيرهما والصفات انما
تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالية

لا يقتضى اعتبار المالكية في مملوكية لا يتسع اعتبارها في مملوكية لا يتسع وبالعكس اعتبارها حتى يكون
المالك فيما لا يتسع مالكا ما كان مملوكا فيما يتسع أو يكون المالك فيما يتسع مالكا ما كان مملوكا فيما
لا يتسع فلا يلزم ان يكون الحر مالكا في الامه ثلاثا لكونه مالكا في الحرة ثلاثا ولان يكون العبد مالكا في
الحرة ثنتين لكونه مالكا في الامه ثنتين وحيث لا يحتاج الى ما ذكره اشرار من الجواب على أن فيه
نظرا وهو ان الحر وان جازله الاربع لكن جائز ان يكون الاربع اما وله يبين ثمان طلقات والاربع
نصف الثمانية فيكون التنصيف معتبرا في الجملة وعلى تقدير ان يعتبر الطلاق بحسب النساء فالامه
الاربع التي تحت الحر طلاقهن ثمانية وهي أكثر من نصف طلقات الحر اربعة فاما اثنا عشرة
(قوله فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة المالية) قال الفاضل الشريف فيلزم على مذهب الشافعي رحمه الله
ان لا تجب الدية على العاقلة لانه اعتبر المالية جهة (قوله جهة النفسية لانها اصل) اعترض عليه

حين كان بمكة لم يكن
بشرية تدعو اليه بل
كان يتوجه الى البيت
المقدس امكن يجعل
الكعبة بين يديه لانها قبلة
جده ابراهيم عليه السلام
ولما قدم المدينة لم يمكن
ذلك فتوجه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال التوجه الى البيت المقدس ثم ربه الانبياء السابقين
وهو ثابت بالكتاب لقوله تعالى وانزل الذين هدى الله فبهداهم قدده لا تاقول لادلالة الآيات ان الانبياء السابقين كانوا يتوجهون
الى البيت المقدس ولا يوجب ذلك في آية اخرى فلو ثبت فهو بالسنة (قوله وحديث عائشة الخ) قيل عليه لاختلاف في ان الكتاب
لا ينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قولها حتى اباح الله له ظاهرا في انه كان بالكتاب
حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احلنا لك زواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشافعي ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحسدل النسخ لان قوله تعالى لا يحسدل لك النساء من بعد بمنزلة التأييد اذا العدية لمطقة تناول الابد ورد بان ليس
المراد انه نسخ باخبار عائشة رضي الله عن اهل المراد عما حثرت بوقوع النسخ وظاهر كل ما هو ليس بالكتاب المتسلط والاعلامه

تصيرها فهو بالسنة واحتمال نسخه بوحى من الوسخ التلاوة غير ناسئ عن دليل وكون الاباحه بوحى غير متولوا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احلنا الآية اغما يدل على حل من آتاهما اجرها الا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف و اشار شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يثبت في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا اجواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت على حل ما زاد على التسع على ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على التسع محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التأبيد اذا البعدية المطلقة تتناول الابدية توضيحه ان ذلك ثبت جزاء طمس عملهم وهو اختياره رسول الله صلى الله عليه وسلم ومصارتهم على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهم على ذلك الاختيار ولئن سلمنا ١٧٦ نسخه فذلك يثبت بقوله تعالى انا احلنا لك از واجلكم الا آتيت اجورهن

على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج انتهى وانت خبير بان تلوصح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما قاله شمس الائمة رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التأييد في حيز المنع ولهذا اعترض عليه الشيخ اكل الدين البارقي بان رد اتفاق الصحابة وان قوله من بعد لا يفيد التأييد لا صراحة ولا دلالة لقوله وهو قوله عليه السلام بكنزلكم الخ قال شمس الائمة السرخسي وماروى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه يخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية

تبع زول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار نظرها وذلك بالمالكية فانها كال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكاملها الحر بقوم مالكية النكاح ونبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت في مالكية المالكيتين وثبتت الاخرى بكاملها فانقصت دينها بالنقصان واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكاملها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا للنقصان في مالكية العبد ولم ينف فيه مالكية المال بالمالكية حتى يناسب تنصيف دينه بل انما يمكن فيها نقصان لانها اثبتت ملك الرقبة وهو منف للعبد وملك اليد اعني التصرف وهو ثابت له فلم يوسطه نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقد رناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يتولى به على الحرية استمتاعا وهو المهر وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه لا يبلغ بقيمة العبد به الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتقى في العبد هو احد شئ مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع يعا على ما به نظير المثل اعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويد اقلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الاتفاح والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلاهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا نظر بر كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين أحدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف في شئ من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصان في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف والملازم باطل اجاعا وانما يمان مالكية النكاح لو كانت ثابتة لفرق بكاملها لزم ان لا يجرى النقصان في شئ مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية بان العبد اذ قتل قبل القبض يبقى العبد بقاء المالية فهذا يدل على ان الضمان بدل المالية لا النفسية واجب بان بقاء العبد لقاعدة تخيير المشتري لانه بدل المالية الا يرى انه يبقى بعد القتل عمدا وليس القصاص بدل المالية قطعا واعلم ان ابان يوسف مع الشافعي رحمه الله ومحمد مع أبي حنيفة رحمه الله فائدة الخلاف تظهر في حكم آخر ايضا وهو ان يكون ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله على العاقلة لانه ضمان النفس وعندهما على القاتل لانه ضمان المال (قوله فقد رناه بعشرة دراهم) هذا اذا كان المقتول عبدا أما اذا كان امة ففي ظاهر الرواية تنقص دينها عن دية الحرية بعشرة دراهم ايضا وعن الخمسة بخمسة دراهم

اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مفيد بان لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار النكاح

الاتحاد لا المسموع من فيه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذار وى لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته قطعا على ان التعارض اذا جهل التاريخ يخرج بينهما ما هذا اقول ولهذا السرمع ابو بكر الصديق رضى الله عنه فاطمة الزهراء رضى الله عنها عن ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمل فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لاثرت ولانورث وما تركناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية لانه قطعى بانسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب به ولو فرض به فاطمة رضى الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم يباغها الا برواية الواحد فيكون ظنيها عندك ولما سمعته من في رسول الله عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ

واغما تنص ديبته لان المعترف به (أى فى العبد) المالية فلا تنصف لكن فى الاكالم شبيهة المساواة بالحر فينصف

الكتاب به فلم يكن ذلك فادحان جلاله احد منهما ولا مورثا لتفصيصة فيه ما وقال القاضي أبو زيد الدبوسى رحمه الله بوجدى فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طر بقى الزيادة وهو كلام منظور فيه فتدبر (قوله ان يكون الناسخ) يعنى موجبه (قوله وما الما الما) أى من الكتاب على مافصلة فى الميزان وينه فى الكشف (قوله وقد رفعا الخ) يعنى انه لا يبقى عالم به فى دار التكليف ليعنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته فلا يردانه لا يلزم من موت العلماء أو الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم بالموت لانه يقوم بالروح وهو لا يقنى ولعل احواله البعث الى العلماء لتفصيل الوثوق لالورد الاعتراض والشبهة (قوله فلا تنسى الاما شاء الله الخ) يدل على جواز الانساء فى القرآن والاحلال الا استثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى أو نساها وعن

رضعات محرمتان فنسخن
بخمس وروى ان سورة
الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن
رحمه الله ان النبي صلى
الله عليه وسلم اوتى قرآن ثم
نسيه فلم يكن شيئا وانما
ذلك فى حياته عليه السلام
واما بعد وفاته فلا خلافا
للملاحدة وبعض الرافض
وهو باطل لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر واناله
لما فظنون أى عن الضياع
فى الدنيا (قوله بناء على
انه لا يقول بغيره وم الخ)
ونسبة ابن الحماجب ذلك الى
الحنفية وهو الاعتذار
عنه بأنه مبنى على ما علم
من عاداته من الاختصار
بالسكوت عما هو معلوم
فهو فى حكم المستثنى مردود
لانه لم يكت بل حكم بأنه
عند الحنفية رحمهم الله
نسخ وبانه على التقدير بانه

النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
خطر النفس أعنى المالكية حتى يلزم أن يكون النقصان باقل من النصف كفى الدية بل باعتبار الحبل
المبنى على الكرامة والرفيق ناقص فيه نقصا لا يتبعين قدره فقدره الشرح بالنصف اجماعا بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرفيق فى ذلك أقل من النصف والحاصل أن
النقصان فى الشئ يوجب النقصان فى الحكم المترتب عليه لافى حكم بلائمه فالنقصان فى المالكية
يوجب النقصان فى الدية لافى عدد المنكوحات والنقصان فى الحبل بالعكس وعن الثانى ان تنصيف عدد
الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحبل وكالمالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا يتانى أن يوجبه أمر آخر هو نقصان الحبل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية
النكاح فى الرفيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كالألفا ليس يستقيم لان كبر ان
ذلك كالطلاق والعدة والقدم انما يكون باعتبار الزوجة والألمة لا بعلم النكاح اسلافه لافى كمال
المالكية (قوله وانما تنقص) يريد ان العلة فى نقصان دية العبدان المعترف به جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر ازيدت عليها ينتقص منها حتى اعتبرها الشرح فى سورة
اخرى كعشرة دراهم احتراز عن شبهة مساواة العبد بالحر ازيدت عليه فان شبهة الشئ معتبرة

(قوله والجواب عن الاول الخ) قيل هذا الجواب غير مرضى لان الملك أمر واحد اذا اعتبر مبتدأ من
جهة الله يعنى كون الشئ للمالك أو المملوك واذا اعتبر مبتدأ من المالك يعنى كون الشئ للمالك أو المملوك
القدرة على التصرف فهو متبني واحد بهى بكل اعتبار باعم وكون الحبل مبنيا على الكراهة انما هو
لا وادته انقدرة على التصرف له ههنا ولا فالصفة المثبتة فى الحبل لا تقيد كراهة فى العبد فعلم ان التنصيف
وما يعانى به باعتبار نقصان خطر النفس وهذا يندفع جوابه عن الثانى أيضا وقد يجاب من طرف القوم
عن اعتراض المصنف ما من الاول فبان يقال الرق نصف بالرفيق وعليه ولان فيه جهتين جهة الآدمية
المسبية والعقلية وبهه الحقوق بانتهاج الشريعة قبلا لادنى فتغنى كونه مثل الاحرار فجعله وجماعه
وبالثانية يقتهى عدم ثبوت الشئ له وعليه فيتصور ماله وما عليه بالجهتين لان اعتبار كل جهة ينصف
الاخرى لانه متصف بماله وعليه فان مالية المالك الفاتنة للمالك لا الرفيق وآدمية وهى مالكيته على
القاتل لانه غير ان هذه الآدمية لما كان له قصور لما ذكره وأقول بوجوب نقصان ديبته عن دية الحر

(٢٣ - تلويح ثالث) لوقال بالفهوم لكاتبه رفعه نسا عنده بعيدا والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة فى العدد مما يقوله بعض
الاكابر من الحنفية كابى جعفر الطحاوى وأبى بكر الرازى وصاحب الهداية وغيرهم (قوله وعند الشافعى الخ) قال فى الكشف اتفق
العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة لان يكون نسخا
لحكم المراد به لانهما زيادة حكم فى الشرع من غير تغيير الاول واختلاف فى غير هذه الزيادة اذا وردت من غير ان الزيادة عليه
يجوز القول بالنسخ فى ذلك التقدير من الزمان كزيادة شرط الايمان فى رتبة الكفارة وزيادة التعريب على الجلد فى حد الزانى مع اتفاقهم
على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة لمزيد عليه لا يكون نسخا كورورد الشهادة فى حد القذف مقارنة للجلد فذهب عامة
العراقين من مشايخنا وانما المنظرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا يعنى وان كان يمانا بصورة وقال اكثر اصحاب الشافعى انها

وهو أهل التصرف في المال حتى ان المأذون ينصرف لنفسه باهليته عندنا عندنا في ربحه الله لا بل هو كالوكيل) وغرة الخلاف تظهر
 فيما اذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الاقواع وعندنا لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كأي الوكالة (لانه لما لم يكن
 للمالك لم يكن أهلا لسيبه وقتنا هو أهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته واذ في مرقه اليد على انها) أي اليد (ليست بمال)
 فلا يكون الرق منافيا للملك اليد لكنه مناف للملك المالك لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهي الحكم الاصل في التصرفات) أي اليد هي الغرض
 الاصل في التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرع التصرفات كالشراء
 ونحوه لمصلحة ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشيء فيقطع طمع
 الطامعين والافضاء الى التنازع ١٧٨ والتنازل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة

فانما يثبت ضرورة كمال
 ملك اليد فبطل ما قال لما
 لم يكن أهلا للملك لم يكن
 أهلا لسيبه لان مباشرة
 سبب الملك لا تكون خالية
 عن المقصود الاصل لان
 المقصود الاصل وهو ملك
 اليد حاصل للعبد (فاما
 الملك) أي ملك الرقبة
 (فانما هو حكم ضروري)
 أي ليس مقصودا اصليا
 أي مقصودا له انه وانما
 يثبت ضرورة ان يثبت
 متى آخر واذا كان كذلك
 فعدم اهليته لما هو
 المقصود بالاذن يوجب
 عدم اهليته لما شرع
 لاجله اما عدم اهليته
 لما هو المقصود بالغير فلا
 يوجب عدم اهليته لما
 يكون وسيلة اليه لاسيما
 اذا كان أهلا لذلك الغير
 المقصود لانه كملك اليد في
 مسئلتنا (فانما يثبت له

والملك للمولى خلافه عنه) أي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك
 للمباشرة (وهو كالوكيل في الملك) أي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل أي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في
 شراء الوكيل (وفي شراء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون) أي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين
 الصورتين ومرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى رحابي بحاجته فاحشة
 وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها باعتبار من التث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
 كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال في حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما
 اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشترى من كسبه في التجارة ثم هجر المولى المأذون الاول لا يصح الثاني بمنزلة الوكيل اذا وکل

ولا
 ولا
 ولا

قهره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا يصح الثاني كالموكل كسبل اذ مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالموكل عند نفاذ الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كالموكل لا تكون سخاوا عليه ذهب ابو علي الجبائي وابوهانم وجماعه من المنكاهين قوله وقيل نسخ ان صيرت الخ واوليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني لكن في الكشف ان مذهبهما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التعريف في حد الزاني وعشرين في حد القاذف على الثمانين وفي معتمد الاصول والاحكام وغيرهما ان مذهب القاضي عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيدي عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيدي عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولزم استثنائه كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استثنائه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو خيرا لله بين الواجبين ١٧٩ لكان زيادة ثلث نسخا محرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه

وقال الغزالي ليس اتصال العشرين بالثمانين كاتصال الركعة لان الثمانين يفي وجوبها واجزاؤها عن نفسها بخلاف الصلاة فان الركعة الواحدة لو لم توجد لم يكن للركعتين اثر اصلا بل يكون كالعدم ونقل عن الشيخ أبي الحسن الكرخي وأبي عبيد الله البصرى ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيدي عليه في المستقبل كزيادة التعريف على الحد العشرين وعشرين على حد القاذف كانت نسخا فانها توجب تفسير الحكم الاول في المستقبل من السكلي الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الركية بعد وجوب ستر الفخذ لانه لو كان ستر الركية يتصور بدون ستر البعض الركية فلا تكون الزيادة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له (قوله فانه فسر الخ) قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبني للتعديل فان ابن الحاجب انما فسره تغيير الاصل بان يصير وجود المزيدي عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا التماثل بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهم ما ورد بان لا فرق بين التفسير بل لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجد ولا يكون غير معتبرا لاجب وجوب الاعادة والاستثناء ان لم يؤت مع الزيادة على ان الزيادة شرط منفصل كالمطهارة في الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستثناء بدونه والقول بان الثمانين يفي وجوبها واجزاؤها عن نفسها مردودا لاجب وجوب الثمانين على تقدير الزيادة لاجزاؤها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزاؤها عن نفسها باق على تقدير الايمان بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما ما في جواز الفصل وعدمه (قوله كما هو قيل الزيادة

ولا يقبل الاذن التاقية لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالموكل ويده في الاكتساب نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا له لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب لا يشرع بالحكمة واللازم باطل اجمالا فكذا المزموم واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذا ايد انما تستفاد بملك الرقبة او التصرف ونصحتي ذلك ان التصرف غايته وتعلقا ومعنى التملك الصبر ورة مال كما ومعنى التملك الانخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف ومقتضى البتة انه أهل للتكلم والتمسك اما الاول فلاه عاقل تقبل روايات الاخبار والديه انات وشهادته في هلال رمضان ويجوز تركه واما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى وبصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى

اسائر انواع اذ معناه الاذن لبعض اذن للكل وهذا لا يقفه ان لا يجوز الجزا الواقع في البعض بعد الاذن في البعض أو الكل (قوله ولا يقبل الاذن التاقية) حتى لو اذن لعبده شهرا أو سنة كان مأذونا أبدا الى ان يجبر عليه (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يفتي ان خلاصة استدلال الشافعي رحمه الله هكذا اذ لم يكن العبد أهلا بحكم لم يكن أهلا بسببه لكن ليس باهل للحكم أعني الملك فليس اهلا بسببه أعني التصرف وحاصل جواب الاصحاب على ما ذكره المصنف منع الملازمة والسند جوار ان يكون الحكم غير مقصود أصلي وقبحه نظر لانه يقضى الى تخلف الحكم عن السبب فالاولى ان يقرر الجواب هكذا تصرف العبد بقصد ثبوت الملك للمولى وهو يصلح لاثبات اليد للعبد بالاذن الثابت له من جهة المولى فصار حكم تصرفه وسيلة الى حصول ما هو المقصود وعلى هذا يلزم تخلف الحكم عن السبب اذ لا يلزم ان يكون الحكم المسبب للتصرف هو الملك للتصرف كما في تصرف الوكيل وبمعنى أن يدفع النظر بما أشار اليه في قوله اجيب بان التصرف يتعد للعبد فتأمل (قوله وهو ممنوع) لوجود وسيلة أخرى وهي التكلم والذمة (قوله والولى) حتى لو كفل به انسان يصح وبجديسبب الحال لانه يؤخذ به بعد العتق

ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر البعض الركية فلا تكون الزيادة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له (قوله فانه فسر الخ) قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبني للتعديل فان ابن الحاجب انما فسره تغيير الاصل بان يصير وجود المزيدي عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا التماثل بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وكذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرم ما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهم ما ورد بان لا فرق بين التفسير بل لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الا بان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجد ولا يكون غير معتبرا لاجب وجوب الاعادة والاستثناء ان لم يؤت مع الزيادة على ان الزيادة شرط منفصل كالمطهارة في الطواف ليست بنسخ عندهم ويجب الاستثناء بدونه والقول بان الثمانين يفي وجوبها واجزاؤها عن نفسها مردودا لاجب وجوب الثمانين على تقدير الزيادة لاجزاؤها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزاؤها عن نفسها باق على تقدير الايمان بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما ما في جواز الفصل وعدمه (قوله كما هو قيل الزيادة

لا يجب الاعادة الخ) كان المثلثين الاخيرين لا يستقيم ان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا القول هو مذهب القاضي عبد الجبار الحمداني وان زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التغيير بين فعلين وان كانت نضع الـكن لامن حيث دخولها في ضابطة تغيير الاسل كما سبق فظهر ان ابن الحبيب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين به المصنف على احدهما دون الاخرى (قوله قيل) القائل الغزالي حيث قال ان اتصت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزأين لهما واحد واحترز به عن الشرط كاطهارة في الطواف لانه من قبيل القضيص عنده لا النسخ (قوله بالتغيير في اثنين) قيل علمه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما انما ثبت بحكم النسخ الاصل فلا يكون رفعه نضعاً قال السيد الشريف

لا يجوز ان يشترى شيئاً على ان الثمن في ذمته وأما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان أهلاً لتسليمك والذمة صح أن يلتزم شيئاً في ذمته يجب أن يكون له طريق اى قضائه دفعا للمخرج اللازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وأدنى طرق القضاء ملك العبد فيلزم ثبوته العبد وهو المطلوب فان قيل الزقن مملوك فلا يكون مالاً كاليد او الرقبة اوجب بانه مملوك مالا فلا يكون مالاً كاملاً واليد ليست بحال بدليل ان الحيوان يثبت ديناً في الذمة بمقتضى المالك في عقد الكتابة مثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقتضى المال كافي البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى اوجب بان التصرف يقع للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما يبق أهلاً للملك بعد ما أوقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه أقرب الناس اليه لكونه مالاً لرقبته والمولى اغنا يتلقى الملك من جهة العبد كوارث مع المورث فلان قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يضمن ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية ان الاذن فن الجور واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه اى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب أن يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن المأذون كالمؤهل في

ترتفع بالتالي (قوله فترفع ا جزاء الاصل الخ) قيل عليه معنى الاجزاء امثال الامر أو الخروج عن الهدية دفع وجوب النضار وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على شيء آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لصرم الزيادة على الركنين مثلا وقد اوجب عنه بان الاجزاء وان لم يكن من الاحكام الخمسة انكسب به لكنه حكم شرعي رضوي على ما عرفت في محله قوله المطلق يجري على اطلاقه الخ) حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم اهو وكالعام بدلا والتفيد يتنافيه برفع حكم شرعيما قيل عليه

(قوله واما اقراره الخ) جواب سؤال وهو ان الذمة لو لم تكن مملوكة للمولى لم يصح اقراره على العبد كالا يصح على الاجنبي وحاصل الجواب ان تلك العصة باعتبار مالية العبد لا باعتبار مالوية ذمته والدليل عليه انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة لا بمجرد اقرارها (قوله فلا يثبت بمقتضى المال) اى لا يثبت الحيوان في الذمة بمقتضى المال لاغنا لان الحيوان ليس بملك مطلقا لا يثبت ديناً في الذمة ولا يبيع الا ان السلم في الحيوان لا يجوز عندنا وههنا بحث وهو ان خلاصة نظم الاستدلال المذكور في هذا الجواب على ان السنديس بحال هكذا بهن البدي يثبت الحيوان ديناً في الذمة بمقتضى ماليتها ولا يثبت الحيوان ديناً في الذمة بمقتضى نفسه وهو يشكل بان صفراء موجهة جزئية وكبراء سلبية كلية فلا ينتج الا السلب الجزئي وهو بعض السنديس بحال والظاهر انه لا يفسد الجواز ان تكون التابسة للعبد من ذلك البعض ويتامل (قوله وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد) اعترض عليه بانه لو كان لذلك نفذ تصرف العبد

ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصلى فهو لا يكون حكماً شرعياً وادان النص المطلق كان يقتضى الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء ولو بمفهوم المخالفة كان ناسخاً وان يكن رافعا لم يكن زيادة اسلا وهذا لا يكون قرينة لمفهوم المخالفة وبان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق من حيث هو مطلق وهو حكم شرعي لكن ارتفاعه اغترز من دلالة القيد على ايجابه لانه اقضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه ليكون قولاً بمفهوم المخالفة عداً (قوله فالواحدة الخ) قال ابو الحسين البصري في كتاب المعتمدان النظر في هذه المسئلة يعنى في الزيادة على نص يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص يقتضى زوال معنى لا محالة واقفه زوال عدمها الذي كان ثابتاً وانما بان المزال بهذه الزيادة ان كان حكماً شرعياً وكانت الزيادة مترادفة سميت تلك الزيادة نسخاً وان كان حكماً عقلياً وهو البراءة الاصلية لا تسمى نسخاً وانما بانها

(وهو معصوم الدم كالمولانا) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرق
 بوجوب نقصان في الجهاد) ان منافعه ملك المولى الاما سئتي فلا يتحق السهم الكامل

الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بغير الواحد والقياس وان كان لزانل - كما شرعيا فال دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون
 ناسخا للدليل - حكم الزائل جازايات الزيادة والافلا يخرج عليه الفروع فنقل زيادة التعريف لانه لا يتوجب ما زاد على المائة
 وهذا الذي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيها ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الاصلية واما كون المائة
 وحدها مجزئة كونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها كما انها تابع لثبوت وجوب الزيادة ولما كان ثبوت
 الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج
 ٣٧١

من عهدة التكليف وقبول
 الشهادة فلوزيد فيها ثبوت آخر
 لتوقف الخروج عن العهدة
 على اداء ذلك المجموع مع
 انه يجوز اثباته بخبر الواحد
 والقياس فكذلك ادهنا فاما
 لوقال الله تعالى المائة
 وحدها كمال الحد وانما
 وحدها مجزئة فلا يقبل
 في الزيادة ههنا خبر الواحد
 والقياس لان ثبوت الزيادة
 يثبت بدليل شرعي وحاصله
 ان كنية الحد فيها ليست
 بحكم شرعي فلا يكون
 رفعها نسخا واجاب عنه
 صاحب الميزان بانه لان سلم
 انه ليس بحكم شرعي لان
 حكم الشرع ما لا يثبت الا
 بالشرع وتقدير الحد
 لا يعرف الا بالشرع فكان
 شرعيا ولان الحد منى
 كان واجبا ثم جاء نص
 التعريف متراجعا يكون
 النبي صلى الله عليه وسلم

انه اذا اشترى شيئا يقع المالك للمولى كما يقع للموكل بمعنى ان المالك يقع للمولى ما لا يقع للموكل ابتداء واما
 قوله في بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض
 المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كصرفه بصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما
 قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ لو كلة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن
 يتم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه الصحابة الفاحشة ولا تصح
 من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل في مسألة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى
 بغير فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال نخر الاسلام وذلك أي ولان المولى خاف
 عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم المالك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى
 وعامة مسائل المأذون يعني يكون للمولى سحر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه
 بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تميزه نفسه (قوله
 وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم المرض له بالانلاف عقاله ولصاحب الشرع لان العصمة
 نوعان مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان
 أي القصاص أو الدية وهي بالاسرار بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في
 العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخلل بها وقال
 الشافعي رحمه الله تعالى القصاص مبنى على الممانلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية
 تخلل بذلك على مامر (قوله والرق بوجوب نقصان في الجهاد) لانه ينافي مالكية منافع البدن الاما - سئتي

لمعجور عما اذا اشترى ثم اعتق سقوط حق المولى كما اذا تزوج ثم اعتق بنفذه النكاح وكالو يباع الراهن الرهن
 ثم امسكه لسقوط حق المرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب المولى في التصرف واجيب بان تصرفه وان كان
 لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه ولو خلافة عنه لتمذ على العبد بعد اعتق بان يكون المالك الا ان التصرف
 متى وقع بجهته لا ينفذ بجهته اخرى بخلاف النكاح فانه ينفذ على الوجه الذي توفد اذ الملك واقع للعبد
 وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما بعد ذلك والمانع من غير فرق فالفرق ظاهر
 (قوله مؤتمنة) يقال اتمه بالتشديد اي اوقعه في الاثم ونسبه اليه (قوله مبنى على الممانلة والمساواة) في
 حصول البدائع جواب عن طرف الشافعي قلنا بل في العصمتين والالم يضبط يعني ان المساواة المعتمنة

ساكتا عن حكم التعريف والسكوت عند ادعاه بيان فصار وجوب انتفاء التعريف حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد
 بيجاب التعريف كان نسخ الحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التعريف بسكوت ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجددوا ولا تغربوا وعرف
 ذلك قده او جاء خبر الواحد في ايجاب التعريف ليس يكون نسخا فكذلك اهدا ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكونه
 صلى الله عليه وسلم بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة مالونص عليه ثم ايجاب عبادة بعد ما خبر الواحد
 والقياس والاجماع فيجوز ههنا ايضا واجاب غيره بان زيادة لثبوت نسخ التعريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوت في الشرع
 بطريقه كزيادة ركعه على ركعتي الفجر فاما نسخ التعريم الزيادة على الركعتين فانه قد ورد في الشرع في الفرائض المقدرة بحريم الزيادة
 على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة على عبادة فانها لا تقتضي تعبير حكم مفصود (قوله لو كان الامر كما وهم) من كون التوقف على عدم الخلف

و ينافي الولايات كلها فلا يصح ايمان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء و امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولاً في حقه اذ هو شر بل في الغنيمه ثم يتعدى كما في شهادته بهلال رمضان فان سوره رمضان يثبت اولاً في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا (و ينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب لدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزءاً) أى لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال هو العبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجناني كما هي ابتداء و عوض في حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد و كون الدم مما لا ينبغي ان يهدر و يجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزءاً

موجباً لكون الحكم غير شرعي ١٨٢ (قوله لم يكن ثمى الخ) لان الوجوب و حرمة الترك يمتدني على عدم الخلف

من اصوم والصلاة فلا يحل له القتل بدون اذن المولى و اذا قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمه انما هو باعتبار معنى الكرامة و في الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك و لا يسهم لهم و هذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالايجاب من الامام و العبد يساوي الحر في ذلك (قوله و ينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية فلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة و ذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح امان العبد المحجور لان امانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم في اموال الكفار و انفسهم اغتناماً و استرقاقاً و تصرف على غيره و ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكاً للقتال في الغنيمه بمعنى انه من حيث انه انسان محتاط يستحق الرضخ لان المولى يخلفه في ذلك المستحق كما في سائر اقسامه فاذا أمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمه اعني الرضخ فصح في حقه اولاً ثم تعدى الى الغير و لم يسقط حقوقهم لان الغنيمه لا تنجزاً في حق الثبوت و سقوط و هذا كما نصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة و لا يس هذا من ضرورة الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح عمله اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحساناً لانه غير محجور عن الاكتساب و عما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال ساء ما زال ضرر المولى و اصبحت الغنيمه ثبت الاذن من المولى دلالة فصارت شريكاً بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال او قبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداء ثم تعدى الى غيره فالجواب انه لا شركة له في الغنيمه حال الامان لعدم الاذن و انما يتصدق بعده (قوله فلا تجب الدية في جناية العبد) يعني اذا كانت خطأ و امان العبد فيجب الفصاح و يكون هذا ضمناً على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة في جانب المولى و عوضاً في جانب المتلف عليه اعني المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل و الورثة اذا كانت القتل فتكون رقبه العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بما له ما ليس بمال وهو ملك السكاح او منافع البضع اجيب في انقصا من ليس الا في العجمين و الاى وان لم يكن المعتمد ذلك فقط بل اعتبر المساواة في جميع الكرامات لم ينضب القصاص اذ قلما يوجد الاثنان المتساويان في جميع الكرامات (قوله يستحق الرضخ استحساناً) لاقباصاً لانه ليس من اهل القتال و انما يصبر اهلاله عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحر في المستأمن

و اعترض عليه بان موت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة و الصوم مثلاً ثابتة بالنسب و حرمة تركها ما وقوفه على عدم الخلف و بانه لا معنى لتوقف حرمة بالياء و البرقة و نحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكماً شرعياً و اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشيء ما سد مسده و زل منزلته في اداء التكليف و يكون وجوده مما مثلاً على التخيير في معنى كافي خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي

الوجوب اعني ولهذا لا يجزى عن شخص واحد و قول المصنف رحمه الله لم يكن ثمى من الاحكام حكماً شرعياً بما لا يوجب و هو يوجب رد الختم و الزامه كما هو دأب المناظرة و عام خص من البعض بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلاة و الصوم و وجوبها (قوله أى فالواجب هذا على انه خبر مبدء المعنوي) قيل عليه لو سلم افادته انحصار الاستشهاد في النوعين فالقدير الصحيح فليست قد وافلت استشهد رجل وامرءان لان اصل الاستشهاد ليس بواجب و اجيب عنه تارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشئ غير واجب ينصرف الوجوب الى فيرده فهنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب نظيره ان اصل السكاح ليس بواجب مطلقاً لئن ادا السكاح يجب ان يكون عند الشهود و ما يقول بان القسمين للاستشهاد و لا ينافي ان يكون للشهادة قسم آخر فليس بشئ لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفاً و شرطاً اخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق

(الا ان يختار المولى الفداء فيصير عاقدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) أي الارش اصل في باب الجناب نطقا لكن العبد ليس أهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه سلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء على العبد لئلا يفتوت العبد صار وجوب الفداء عاقدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجنابة في الدفع (منها الحيض والنفس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه من فيه من العجز سرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت) الضمير في هو يرجع الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض

المعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه (مسندا)

الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لم يبيح ما اريد بالجمل على ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على ان غيره ليس بمشروع قيل عليه غاية ذلك الالة على انحصار الاستهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التدبين لكن لا يقتضي عدم صحة القضاء بتفسير ذلك قال العلامة الفخري رحمه الله هذا ما سدا ما ولا فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التدبين أيضا واما انيا فلان الاستهاد في التدبين ليس بالاختصاص والاثبات عند الانكار

انه ليس بضمان اذ لا تلف ولا مصلحة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المتافع (قوله الا ان يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان أفلس ومجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجنابة الخطأ لانه الثابت بالنص وانما سير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلاة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند أي يوسف ومحمد رجهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة ككل العبادات الواجب على المولى لان الاصل في الجنابة ان يصرف الجنابي اليها كافي العمدة قد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصارا اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كافي الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفس) جعلهما معا احد العوارض لا بدخادهما صورة وحكاياهما الاستيطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانحسار وللصوم على خلاف القياس لتأديهما مع الحدث والتحصية ثم في قضاء الصلاة عرج لمخولها في حد استمرة فقط وجوبها حتى لم يجب قضاءها ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفس بندرية فلم يسقط الواجب اذ انه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعني غير ما سبق من الجنون والاعماء (قوله مسندا

اي قابل باذن الامام يستحق الرضخ والافسلا (قوله الا انه يب بالنص الخ) وهو قوله عليه السلام لما نزل في الصوم في يوم اقرائها قوله والنفس بندرية اي النفس بندرية في شهر الصوم فلا يفتي الحكم عليه كالاعفاء اذا استوعب الشهر واعترض عليه بان الجنون يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم مستوعبا للشهر من النوادر واجيب بان الجنون بعدم الاهلية اصلا وكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب لا امار كناه بالاستحسان اذ لم يستوعب لمسار واما النفس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء وهذا قد ذكره بين الصلاة والصوم في ان قضاء الارل سقط دون الثاني فرقا آخر وهو ما ذكرنا من اشتراط الطهارة عن الحيض والنفس في اداء الصلاة على وفق القياس فيتعدي الى القضاء فيؤثر عند الطهارة عنهما في اسقاط القضاء والطهارة عنهما في حق الصوم ثابت على خلاف القياس فلا يتعدي اشتراط في حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط قضاء الصوم (قوله يعني غير ما سبق) وذلك لان المراد بالمرض ما لا يوجب اختلا لا في العقل فلا يكون الجنون

والصائم فيكون المعبر في الصائم والقضاء واما الثالث فلان الاجماع منه قد على ان هذه الآية هي المفيدة فلا تستهاد في باب القضاء ليس مفهوما للانتهاء (قوله فلا يزداد التعريب باحاديث وردت في ذلك) قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية الوضوء باذخال نبيذ القمر بين الماء والتبراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة للوضوء بايجاب الوضوء عن الفقهاء فكأنكم اجرتهم الزيادة على نص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح ومن زاد الخلو على آبي الطلاق قبل المساس في ايجاب العدة تسكيب المهر بتجريمه رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بتجريمه صحاح كان ما كافي دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي صلى الله عليه وسلم اشار بقوله عمرة طيبة وما طهوراى ان المسألة لم تزل بالقائم التقرية فيكون دخلا في عموم قوله تعالى فلم يجدوا ماء فلا يلزم النسخ واما جعل الفقهاء من التوافر فذا يراى ايجاب عباد بعد هبادة واما تسكيب المهر بالخلو فيثبت عندنا بقوله تعالى وكف تأخذونه وقد اضى بصحاح

الى اوله) أى اول الممرض وهو حال عن قوله في وجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا بانصالة الموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض (في قدر ما يصان به حقه ما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر (ييجوز النكاح به المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح ابقاء نفسه وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقه ما به المثل لم يكن في الحجر عن النكاح به المثل ميانة حقه ما اذ لا حتى طمأنته (وكل تصرف بمقتضى الفسخ يعرض في الحال ثم ينقض ان احتج اليه وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاغتياق (يصير كالمعلق بالموت) أى لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق بنفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيسبب السعاب في الكل وان لم يكن دين مستغرق بنفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين ١٨٤ (والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع يجوزها نظرا له) أى للمريض

ليتدارك بتفصيرات آباء ميانة (في القليل يعلم ان الحجر ترك اشارة الاجنبي على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم ان الله تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين المعروف ثم تولى بنفسه حيث قال بوسيعكم الله فسخ الاول (طلت) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينان من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العبد لا بعينه (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية بمعنى (واقعية) بان أوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجليد

(الى اوله) أى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض يميت وسبب الموت هو المرض من أصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الا^٣ لام (قوله وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاغتياق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له) وليعلم كلاهما متعلق بقوله يجوزها الا ان الاول تعليل لتجوز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قاله نغرا الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل يعلم ان الحجر والتمه فيه أصل فقوله نظرا له دالة لتجوز وفوه استخلاصا أى استئثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل دالة لتقييد التجوز بقدر الثلث وقوله يعلم ان الحجر والتمه أى تمه اشارة الاجنبي على الاقارب باعتبار ضعفه له أصل في باب الايصاء دالة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعنى لو باع من أحد الورثة عينان من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث أن الوارث بعين من أعيان ماله بمقابلة المعنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله ان حق الورثة كما يتعلق بالمنايا يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المدل وأما بيعه من الاجنبي فيجوز انفا فاذا لا الحجر للمريض من ان تصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو ان يقر ما بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات منقذة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرما بمثل القيمة وعدم الجواز يختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المنايا لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقه يتعلق فيما بينهم بالمنايا والعيانية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولو ان

والانتماء منه قال المصنف (اذ تولى بنفسه) قال القاضي فيه بحث لان تولى الشارع في الثلثين لافي الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان التولى في الكل فيدل على بطلان الايصاء في الكل والدليل على ان التولى في الكل انهم يعمون فيما لا وصية ولادين لا يقال انهما اوصى لهم بالثلث لا يتولى الا في الثلثين لانا نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز له يوم قوله عليه السلام الا لا وصية لوارث وبدلالة تخصيص الوارث اذ فيما وراء الثلث غير كهو (قوله لان حق الغريم الخ) سرح به في المبسوط وغيره لكن قال نغرا الاسلام ولما تعلق حق الغرما والورثة بالمال صورة ومعنى في حق القسم ومعنى في حق غيرهم صار

من الاموال الربوية بردي منها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطلت (في حقه) أى في حق الوارث يأخذ (كفي الصغار) أى ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرما بماله صورة ومعنى في حقه) أى في حق الورثة والغرما حتى لا يكون لاحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطى باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرما بمثل القيمة شاركهم القيمة ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو ان يقر ما بمثل القيمة (ومعنى فقط في حق غيرهم) حتى يبيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتناق المريض) هذا ان يبيع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرما والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والبعدهم بالنسبة الى العبد تعلق حقه بماله لا بصورته فيصح اعتناق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحركة ولا يمكن النقض الاغتياق لكن لا ينفذ من حيث

المعنى وهي المالبية حتى يجب السعابة في الكل اذا استغرق الدين وفيما وراثة المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق (بخلاف اعتاق الرهن لان حق المرهن في ملكه بالبد فقط) فان استاق الرهن بنفذه كان الرهن غنيا فلا سعابة على العبد وان كان فقيرا هي في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد ضمان فقعت الرهن حرم ديون فتقبل شهادته قبل السعابة ومعنى المريض قبل السعابة بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته (ومن الموت وهو مجهز كاه والاحكام هناك نيوية واخر و به اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف بسقط به الا في حق الاثم وما مرع عليه حاجة غيره ان كان متمقا بالاعين تبق بجهتها كالوديعة لانها) اي العيز (هي المقصودة وان كان دين لا يبق بمجرد الذمة الا ان يسم اليها) اي الذمة (ما او كفيلا فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود ادمها) اي الكفالة لا يجوز الا ان يبق عنه مال ١٨٥ او كفيلا (و يلزمه الدين مضافا الى

سبب صح في حياته كما اذا حفر بشرا فوقع فيها حيوان بدموته لا مائسرع صلة كنفقة المهرام اذا ان يوصى فيصح من الثلث واما مائسرع له حاجته فيبقى مائسرع في الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه

الى بعض ودلائل اخر عرفت في موضعه فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شئ (قوله على سبيل الفريضة) فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلاة وتعديل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة واعمالهم فوجب التعريب لغرابية في حديثه مع عموم البلوى والتعريض على الفساد فان قيسل اذا اقتصر المصلى على الفاتحة تكون فرضا ولا فائلا بالفصل واجب بانه يقع

باخذ التركة و يعطى الباقي القيمة واما اذا قضى المريض حق بعض الغرما فانما يشاركهم الباقيون من جهة ان المريض ممنوع من ايشار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم يتعلق بعين المال فيما بينهم (قوله و منها الموت) هو آخر العوارض السماوية فقبل هوصفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة هما من شأنه الحياة او زوال الحياة ومعنى الخالق في الآية التقدير والا-كام في حق الموت اما نيوية او اخرى و بالذنبوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم او غيرها واما ان يكون مشروعا لحاجة غيره او لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبق ببقاء العين او بالذمة ووجوبه ما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به الا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال او الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبق ما ينقضي به الحاجة او لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخرى وحكمها البقاء سواء يجب له على الغير او لا غير عليه من الحقوق المالبية والمظالم اربحته من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات او عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما نص في الكتاب (قوله وان كان دين لا يبق بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت

اعتقاقه واقعا على محل مشغول بعينه وسوق هذا الكلام بشرى الى ان حق الغريم يتعلق بالمال صورة ومعنى كحق الوارث قال الشيخ اكل الدين في شرح البردوي فوجه التوفيق اما الخلل على اختلاف الروايتين واما جعل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة والمصنف وافق غير الاسلام فيما يفهم من ظاهر كلامه اما لانه ظفر بالرواية او اعتمد على غير الاسلام فلما منه انه ظفر بالرواية (قوله وقيل هو عدم الحياة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لا سيما العدمي صورة محال كاذ كرفي الفروحات وقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام انه يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش الملح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم ان يذبح الحيوان لا يذبح في صورة كبش (قوله مما من شأنه) واما قوله تعالى انصبي به بلدة ميتا فقول على الاستعارة باعتبار اشتراك الجساد وما شأنه الحياة في الارواح والاجساد (قوله ومعنى الخلق) جواب عن استدلال من يدعي وجود دينه وله جواب آخر وهو الخلق على حذف المضاف اعني اسباب الموت اذ هذا القدر يكفي لرفع الاحتياج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتعددة كالعصا فيصح ان يراد احداث نفسه مدفوع بان مبنى الاستدلال كون الخلق بمعنى الاحداث والايحاد والعدم وان كان متجدا لا يتعلق به الايجاد نعم يتعلق به التجديد قال المصنف (اذا حفر بشرا فوقع فيه حيوان بدموته) فان تلف به انسان او مال

(٢٤ - تلويح ثالث)

فرضاما تبه منها ومن غيرها والكلام غما في شرحه فترضا فان قيل يلزم ان يكون قرأتها فرضا واجبا معا وهما متناهيان لان الفرض ما ثبت بقاطع والواجب بظني اوجب بانه لا منافاة عند تغاير الحبيبتين فان افتراضهما من حيث كونهما قرأتا ووجوبهما من حيث كونها فاتحة على الخصوص (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والا ثم عما هي ثقيل وقيل وعلى هذا ينبغي وجوب التنية والترتيب في الوضوء اذا كانت المقصد القر به بمعنى انه لا يكون قربة وانه وان لم ياتم تاركها ولا يحنى عاين ان ليس بمعنى الوضوء اشريحي (قوله بمعنى انه ياتم الخ) قبل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلى اتمها باعتبار ترك التنية والترتيب في الوضوء مع صحة صلواته كافي ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجب عنه بانه لا يتركه في الترتيب في الترتيب فان المفهوم من وجوب شئ في شئ ان يكون تاركه فيه آغابا لظن ربه لا بالنظر

حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لمجانسته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء حاجته الى انقطاع
 اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاسل في هذا العتد ثبوت البلد أي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن
 سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل
 على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقا المملوكية
 فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يد المملوكية رقبته تبقى ضمنا
 الى الغير وقوله كما ترى انما غرضه قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة ورقتها فيها انما لا في غيرها (قوله الصلاة هي الاصل) والقول بان
 الانسب أن يفسر الاصل بفصل الاعضاء ١٨٦ الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة

الموت فوق ما نضعف بالرق اذا الرقير حتى جزو له بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجه المطالبة وبسبب
 مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيعاء الذي هو المقصود
 من الوجوب وذمة الكفيل مقبولة لذمة الاصل ومتبينة لثوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل
 لم يصح الكفالة عن الميت هندا في حنيفه لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما
 تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعا وفي الدنيا ايضا اذا ظهر له
 المال وبسبب حتى الاستيقا لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة
 الكفالة كما اذا كان المديون جيا مفسا او يؤيده ما روى ان النبي عليه السلام أتى بمنزلة رجل من
 الانصار فقال لا صحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان اوديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال
 على أو اوقناده رضى الله تعالى عنهم اعماما على يارسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الغيبية
 ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث بحمل العدة احتمالا لظاهره اذا لم تصح الكفالة للعقاب
 الجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر
 الى بقا الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تنقوى به لكونه محل الاستيقا والتبرع انما يصح
 من جهة ان الدين باق في حق من له المثل وان كان ساقطا في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو
 لضرورة قوت المحل فيقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها)
 أي من التركة حقوق الميت كمن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم
 التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمهر والمستأجر والمشتري قبيل القبض والعبد الجاني وغيره
 ذلك في هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لمجانسته) أي لحاجة المولى الى الثواب الحاصل
 بالاعتناق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التي هي باعتبار المالية حاصلة في عود المكاتب الى الرق ثم
 لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صبر ورنه منعتا منقطعاعنه اثر الكفر باقيا
 عليه اثر الحياة لطرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما
 تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى (قوله واما المملوكية فتابعة) يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن
 محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمنا لثبوتها بقاء المالكية بالضرورة وان عقد الكتابة لا يمكن
 بعد موته لزم ضمان النفس على عاقبته وضمن المال في ماله مع انه لم يبق اهلا لوجوب الحقوق عليه لان

الصلاة وذلك لان المراد
 بالاسل في هذا المقام
 هو المزيده عليه الذي يرفع
 الزيادة صحة اجزائه
 غير مناسب لان مراد
 المصنف رحمه الله الاصل
 بالنسبة الى الوضوء (قوله
 لم يجعل ذلك) أي واجبات
 يا ثم تاركها في الوضوء قبل
 عليه لا خفا في أن غسل
 المرفق والكعب ومسح
 مقدار الربع من الرأس
 واجب بمعنى أنه لازم
 بدليل ظني وأنت تحسب
 بأنه فرض محلي وعلى
 زعم المجتهد والفرق أن
 الواجب في شيء لا يتنى ذلك
 الشيء باتفائه بخلاف
 الفرض العملي فانه يتنى
 بانتفائه في زعم المجتهد وان
 لم ينتفطع (قوله أصله
 ثابت) اقتباس لطيف
 بتفسير يسير وحذف
 حفيف مع لطف الابهام

فان بأحقيقه الامام اسم أبيه ثابت كأن أصول مذهبه ثابتة محكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة (قوله حال
 المتكلم) أي الذي يتوقع منه التكلم (قوله لمخالط) أي الاجازة المشعرة بالرخبة في الزواج (قوله والثالث) قيل عليه الاظهار ان هذا
 القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته مع امتناعه شرعا لولا الرضا ومع وجوبه عرفا عند الرضا وليس فيما نحن فيه شيء منها
 وكيف وربما يكون المولى لفرط الغيظ أو للتامل في صلاحية للذئب فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله وعند الشاقبي رحمه الله
 المائة مجعلة) يعني ليس عطف الدرهم تفسيرها لان مبنى العطف على التقاير ومبنى التفسير على الاتحاد هل ما قبل ولا يخفى ضعفه لان
 المقاربة بين المائة والواحدة لا تغير بكون المائة من الدراهم والا لكان القول هل على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف
 (قوله بالضرورة الكلام) أي ضرورة طولها ورجحنته (قوله حذف المعطوف عليه) أي تجزئه اعلم أن المعطوف اذا كان حدها فلا خلاف

لا قصد (ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بمجرد الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت) أي الخلافة
 (نصا فيما لا يحتمل التسخير كتعليق العنق به) أي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العنق بالموت وصية والموصى له خليفة له الميت
 في الموصى به (فيكون سببا) أي التعليق بالموت سببا (في الحال) للعتق بخلاف سائر التعليقات لانه) أي الموت (كأن يقسمين) فان
 قبل فصل هداية ينبغي ان لا يجوز بيع عبد عتقه بامر كائن بقينا فلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامر من أحدهما
 الا بخلاف كذا كرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامر من علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الاضطراد جزء العلة
 (فلا يجوز بيع المدبر وبصير كالم الولد في استحقاق الحرية

في أنه تفسير للمعطوف عليه وبيار له والا اذا لم يكن عددا ولا مقدرا بالعدد ١٨٧ نحو مائة وثوب أو عبد في أنه لا يكون

بما نأوتف سيره وانما
 الخلاف في صورة كونه غير
 عدد ولكنه مقدره أو
 بالوزن نحوه على مائة
 ودرهم أو قفة بزحطة فانه
 بيان عندنا للتعريف على
 السكون من مائة عدد
 عطف عليه الاثنان أو
 المقادير بخلاف الشافعي
 واستدل المصنف عليه
 بوجهين وهو ظاهر في
 الكتاب (قوله على انهما
 لا يثبتان في الذمة دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير
 المائة بالعبد أو الثوب
 لا يلائم لفظ على لان
 موجبه الثبوت في الذمة
 ومثاهما لا يثبت في الذمة الا
 أن يكون في السلم فانه يجوز
 في مثل الثوب ضرورة
 حاجة المعاليس الى رأس
 المال دون العبد لعدم
 العلة بدهه وصفته خلافا
 لشافعي رحمه الله فلا

بمساؤه لم يبق المملوكية رقبته اذا مكاتب عبدا ما بقي عليه درهم وهوها بحث وهو ان حرية المكاتب
 الميت لا بد من أن يستند الى زمان فان حكم بقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى
 ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر اجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل
 الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا انه لا يجوز الحكم بها
 ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته في آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية
 وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب
 ان معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق
 في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغصوب عما ثبت شرط الملك البديل
 بت عند اداء البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البديل هالك (قوله ويثبت
 الارث) أي ولانه يبق ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من
 يخلفه في امواله فوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظرا له من جهة ان ارتفاع آثاره بامواله بمنزلة
 ارتفاعه نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض الى الموت الذي هو السبب

سبب الضمان لما وجد منه في حال الحياة امكن استناد الوجوب الى اول السبب (قوله مستندة الى آخر
 اجزاء الحياة) لاستناد سبب الاداء وهو الكسب الى قوله من الذمة الى الشركة ولذا حمل الاجل بموت
 المدبون (قوله والجواب ان معنى الخ) فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامة اسبابه أثر حرية المكاتب فلا
 يصح تفسير بقاء الكتابة ارضى المملوكية فالحق أن يقال فراغ ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب
 حريته الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البديل الى المولى واذا وصل حكم بها في آخر جزء من حياته كما اذا أدى
 بدل المغصوب حكم بثبوت الملك مستندا الى وقت الغصب مع هلاكه فالمراد ببقاء الكتابة والمملوكية
 على هذا بقاء الحكم بحريته تنزيلا لتأخر الحكم بها منزلة تأخرها كذا في فصول البدائع هذا واعترض
 على قولهم لاستناد حريته الى آخر اجزاء الحياة بوجهين أحدهما ان المكاتب لو قتل خطأ وقد ترك وفاء ضمن
 القاتل قيمته لادبته ولو كان حرا في آخر اجزاء الحياة لضمن القاتل الدية وأجيب بان الضمان مضاف
 الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة وتأتيها الوأوصى بشئ لرجل وأوصى الى رجل لا يجوز وصيته ولا ابصاره
 ولو قذفه رجل بعد موته من وفاء لا يحد وأجيب بان جعله حرا في آخر اجزاء حياته ضرورة العتق فلا

يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون المعطوف عليه (قوله قياسا على العدة الخ) لا يقال المفسر فيه مبرم المعطوف لانفسه
 فكيف يستقيم القياس عليه لانا نقول بل نفسه بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما أو دينار أو غيرهما قيل
 عليه اللغزة لان ثبت بالقياس وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة وانت خبير بان من
 باب حمل النظر على النظر وايس من باب القياس في معنى ومراد المصنف المعنى اللغوي وبيان المناسبة (قوله والجامع كونهما
 مقدرين) قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعريف في نظيره وايس بيان العلة المشتركة بين الاصل والفروع التي يفتى عليها
 القياس الفقهي فلا يراد بالانسان ان العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه
 كالخبر والشرط فكذا استفسر في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم اذا لايها في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير (قوله الاجماع

دون سقوط التقويم لان نفوسها انما سقط لانها استقرت بها اصارا التمتع فيها اطلاقا والمال تبعه على عكس ما كان قبل وهل هذا الاصل
 وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبيح دون ما يحتاج اليه (قلنا المرأة تغسل الزوج في هدمها بخلاف العكس لان مال كنيته حق له فيبقى
 بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها

لغة العزم والاتفاق) يقال اجمع فلان على كذا أي هزم وأجمعوا أي اتفقوا والمعنى الثاني أن سبب بالمعنى المختار الشرعي والظاهر أن
 معناه الاصل هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا صدر عن الجماعة والافلاذيل على الاشتراك اللفظي (قوله اتفاق أمه محمد سلى الله عليه
 وسلم) اشترأ بهم في القول أو العمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف يفيد أن الاجماع لا يثبت من واحد وان ذهب البعض الى أن
 قوله يكون حجة فيما لم يبيح غيره من ١٨٨ المجتهدين ولا من العوام رأسا لهم من أهل الكلام ولا يدخل فيه اتفاق

حقيقة يصير الميت أي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي يبطلها ذلك الخلافه فكذلك
 ذاتها الخلافه بتصحيح الاصل بان قال أوسيد افلان بكذا أو قال لعبيده أنت حر بعد موتي أو اذا مت
 فانت حر فان كلاما من الايصاء وتعليق العتق بالموت استقلاليا اما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافه
 في ملكه للموصي له مقدا على الوارث فاعتبر الحال - بي الاثبات الخلافه - واما الثاني فلان التعليق بالموت
 لا يمنع السبب عن الانقضاء ولا به تعليق بحال والملك وهو غير صحيح فلا بد من أن ينعقد السبب حال
 بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر
 الوجود كدخول الدار أو من الامور الكائنه ييقين كجبي الغد مثلا ليس استقلاليا فلا يلزم منه انعقاد
 السبب في الحال في صورتين أعني الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافه الا أن الحق ان كان
 مما لا يحتمل الفسخ كالتعق بحجر الاصل عن ابطال الخلافه وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له
 ابطال الخلافه بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية
 برقبه العبد فانها وان كانت استقلاليا الا انه تقليد ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله
 دون سقوط التقويم) أي المدبر لا يصير كالم الولد في سقوط التقويم لان الاحراز للمانية أصل في الامه
 والتمتع نبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف أم الولد فانها استقرت واستولت
 صارت محرزة للمتعه وصارت المانية تبعه سقط تقويمها حتى لا ينضم من بالغصب واعتناق أحد
 يظهر حق غيره (قوله أي المريض) ففي الكلام مجاز باعتبار ما يؤل كفي قوله عليه الصلاة والسلام لعنوا
 أمواتكم (قوله فان كلاما من الايصاء الخ) قيل الجرح عن ابطال مجموع أمور ثلاثة هي الثمن والتعليق
 بامر كائن لاحتمال الاستقلال لا الاول فقط تصدقه في كل من تعليقات الاسقاطات فحوان دخلت الدار
 فانت حر مع ان يملك بيده قبل دخوله ولا الثاني فقط تصدقه في فحوان جاء الغد فانت حر مع انه يصح بيعه
 اليوم ولا الثالث فقط تصدقه في التوكيل بالاقتناع مع انه يدع قبل اعتناق الوكيل (قوله فسقط تقويمها)
 هذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فهي متقوية لان اثبات حق العتق وهو مؤثر في امتناع البيع
 دون سقوط التقويم وقال المصنف (بخلاف العكس) أي لا يغسل الزوج امراته اذا ماتت خلافا لثانفي
 لاشتراك الملك وقوله عليه السلام لعائشه رضي الله عنها الموت فغسلتك واغسل على فاطمة
 رضي الله عنها والجواب عن الاول عدم المملوكية ونقطاع بقاء النكاح في جانبها بالكلية الا يرى انه

من دون الجميع والاتفاق
 الام السالفه مطلقا
 وغيرهم ولا في العقليات
 من جنس المعتقدات
 أو غيرها مما لا ينطبق
 اليه حكم ناجز ولا يتعلق
 به تكليف بل الواجب في
 الاول اثبات ما أثبتته
 القاطع ونفي ما نفيه
 والسكرت عما عداه
 وعدم التجاوز عن حد
 الدلالة في معناه وفي الثاني
 توكيله الى البرهان
 وان يكون معه أين ما كان
 فحانته وهم من انتفاضة
 باتفاق القلاغة على قدم
 العالم محض سقطه اذ
 لو صح ذلك فانفاتهاهم عليه
 غير مستند الى حديث
 أو قياس فقهى مستنبط
 لان الاجماع لا بد له من
 سند شرعي لا يتعدى عنهما
 هذا (قوله في عصر) أي في
 عصر ما أي عصر كان بعد
 عصر النبوة (قوله حكم

شرعي) أي فرعي مأخوذ من الشرع باصله المنصوص عليه أو بالقياس المستنبط منه والافلاذيل
 للعقائد على الاجماع وجهيته فانه لا يتصور فيه أو لا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنده ان كان قطعا كالقرآن أو
 السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن المستحيل تحصيل الحاصل لامه اذا التمسيل وان كان ظاهريا فلا يتصور
 انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئا مقصودا التحصيل بنفسه بالذات ثم عاود يرد به التكليف أصلا بل اغتيا يحصل شيئا فشيئا بتعاقب
 آراء الاحاد وتوارد أذهانهم وتشارك أهواهم في حادثة متجددة ليس فيها من الشارع حكم بلا ضطرار على العمل به وليس هذا في باب
 العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير سائغ هذا في قول الفقهي قديما
 فيما لا يجمع بصيرة قطعا كفي تفضيل الصحابة ليس بشئ لما عرفت أن الاجماع ليس مقصودا الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات

الشر بكن

واما لا يصلح لما جئنا به (كالقصاص) لان القصاص عقوبة وجبت بدرك الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة
 يحتاجون اليه (فانه يجب بقا الورثة ابتداء حتى يصح عقوبتهم قبل موت المبرور لكن السبب انقضى في حق الميت حتى يصح عقوبه ايضا
 ولهذا) أي ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة (قال أبو حنيفة رحمه الله القصاص غير موروث حتى لا ينصب بعض الورثة خصما
 على البقية لكن اذا انقلب) أي القصاص (مالا وهو يصلح لمواضع الميت يصرف الى حوائجه ويورث) منه (واما أحكام الآخرة فكلاهما
 وجوب العمل باسم متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل أو الترك يحصل بتوارد الأثر للعمل به شيئا فشيئا وتعاور النظرين به واحدا بعد
 واحد لا يجري في العقائد (قوله وبعضهم) وهو ابن الحاجب ومن يحدوه نحوه حتى يجب عندهم اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب
 وتبديل العساكر وحفظ الحدود واعتراضها به بان الخائف
 ١٨٩ فيه ان اثم به فهو أمر شرعي والا فلا معنى

لوجوبه وبورثانه ليس
 شرعا بمعنى ما لا يدرك
 لولا خطاب الشارع
 ونقض بأصول العقائد
 فانها بائتم تاركها مع عدم
 كونه شرعا بهذا المعنى
 ونحن نقول بحجية الاجماع
 انما هي في الاحكام
 الشرعية وهي المسائل
 الفرعية ولا يجري حكم
 الاجماع في غيرها لان
 ثبوت العقائد به غير
 متصور ولا معنى له في
 غيرها من قبح العقول
 مثل ان الذئب أقوى أو
 الضبع وان النيل أظف
 ماء أو الفسرات ومحذوذك
 مما لا تكليف فيه أصلا
 (قوله فالاجماع عليه
 يكون اخبارا) ومن هذا
 القليل اجماعهم على أمر
 لغوي بان الواو للجمع
 المطلق والفاء لتعقيب
 واللام لتأنيخ اذ ليس

الشرى يكتن نصيبه منها (قوله واماما لا يصلح لما جئنا به) أي حاجة الميت كالميت فان الجناية وقعت على
 حق أولياء الميت لا تتفاهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدر ودر كالتأثر لا انتقالا من
 الميت فان قيل المتألف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع غيره فبمضى أن يثبت
 القصاص حقه قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم
 مقامه على سبيل الخلافه كما ثبت المثل للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء بخلافه عن الوكيل
 فالسبب العقدي في حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لطالب السبب ومحق عفو
 الوارث قبل موت المورث رعاية لطالب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا
 استحصان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط الحق
 الغير قبل أن يجب (قوله حتى لا ينصب بعض الورثة خصما من البقية) يعني لو أقام الوارث الحاضر بينة
 على القصاص فحس العقائل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل اعادة
 لاعداء عليه بعدها حتى يحل له تزوج أختها وأربع سواها بعد موتها من غير تراخ فعلم انه لم يبق الوصلة
 بينهما أصلا لا يقال الموت أنى للمالك من المملوكية لان المالكية تفتق القدرة والموت ينافيها والمملوكية
 تفتق العجز والموت ينافيها فلما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية أولى لاننا نقول المالك في المملوك شرع
 لقضاء ما جبه المالك للمملوك فيبقى المالكية ما بقي الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة
 الى ثباتها الا انها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلوثبت لصارت له وعن الثاني ان معنى غسلت بلئت
 باسباب غيبتك وعن الثالث بعد تسليم ان الغاسل لفاطمة على كرم الله وجهه لعسل ذلك لاداء
 الخصوصية حيث قال ابن سعد رضي الله عنه حين أنكر عليه أما علمت ان النبي عليه الصلاة
 والسلام قال فاطمة رضي الله عنها وزجنت في الدنيا والآخرة (قوله ودر كالتأثر) أي الحق قد يقال أدرك
 ثاره اذا قتل فأنه لم يجز (قوله قلنا نعم الخ) قبل في هذا الجواب نظرا ما أولو فلان الميت خرج من أهلية
 الوجوب عليه لان أهلية الوجوب له ولهذا يجب التجهيز والتكفين وما يحتاج اليه وأمانا ثانيا فلان ثبوت
 الحق للولي ابتداء ينافي ثبوته بخلافه في قوله فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافه
 تناقض ظاهر والجواب ما أشار اليه المصنف من عدم احتياج الميت الى أدرك الثار ونسحق الصدر
 ولا يجب له حتى الا فيما يحتاج اليه وثبوت السبب في حقه وهو كونه قتل هو السبب للقصاص لا يقتضي

ثبوت هذه الاحكام باجماع أهل العربية بل بتواتر النقل عن أهل اللغة (قوله فاجماعهم على ذلك من حيث الخ) قيل عليه الحسي
 الاستنباط فيكون مما لم يصرح المصنف الصادق بل استنبطه المجتهدون من خصوصه فيعيد الاجماع قطعيتها وأنت خبر بان ذلك
 لا يتبرهن من حيث انه اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الروايات من الخبر الذي يفتى على المقبيات فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد
 به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج الى الاجماع والادليس للاجتهاد فيه مساغ وان وقع فيعمل على السماع وأيضاً يلزم منه أن يكون
 على حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه (قوله في أمور سنة) ذكرها المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على تفاسيره وهي ركنه وأهله وشرطه
 وحكمه وسببه وهو السنن وناقله وأهل اعمام كلمة في مباحي الى ارادة الجنس فكأنه قال والابحاث ههنا في أمور البحث الاول لاقتضائه سبق
 متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا يربأ الواحد من الامور وليس في ركن الاجماع بل عينه (قوله ضرب امرأة) في الكشف وغيره

ثابتة في حقها واما العوارض المكنسبة فهي امان نفسه واما من غيره اما الاول فتم الجهل وهو اما جهل لا يصلح عدرا كجهل الكافر
 لانه مكافاة بعد ما وضع الدليل فديانة الكافر (في حكم لا يتحمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (بالعادة فلا يكون للكافر حكم
 المصحة أصلا) بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم (واما في حكم بحدته فدافعة للعرض لهم فقط) عند الشافعي
 رحمه الله أي دياتهم دافعة للعرض لهم لقوله عليه السلام تركوهم وما يدعون من دنيهم فلا يحسد الذي يشرب الخمر (وعند أبي حنيفة رحمه الله
 هي دافعة له) أي للعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا ومكرًا وزيادة لانهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها) أي
 في أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرير الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدرج فيكون دياتهم دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا
 فيقوم تخفيفا لئلا تغليظ في الحقيقة ١٩٠ كايضا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطيب يعرض عن مداواة

الدينه لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق أحدهما ثبوت في
 حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله القصاص موروث لان
 خلفه وهو المال موروثا جماعا والخلف لا يتخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا لورثته
 ابتداء انما هو ضرورة عدم صلوحه طاعة الميت فاذا انقاب ما لا يصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج
 الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كانه هو المال
 اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفضل من حوائج الميت لورثته بخلافه لا اسالة
 (قوله واما العوارض المكنسبة) أي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها مرة الاسباب كالسكر
 او بابتعا من المزبل كالجمل وهي امان يكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر
 والجهل واما ان يكون من غيره عليه كالا كراهة من الاولى أي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم
 وجوب القصاص له حتى ثبت للولي على سبيل الخلافه وانما ذلك السبب بوجوب القصاص للولي وجواز عفو
 المورث انما هو لولا يتسه على ابطال حكم السبب لان السبب انما انعقد سببا للحقه فان سبب القصاص انما
 هو هو وقرحة وهو حق له فاعتبار هذا يجوز عقود باعتبار ان هذا السبب وان انعقد لحقه الا انه
 أثبت في حق القصاص للولي قوله أن يعفو عن الحكم (قوله والجواب ان ثبوت القصاص الخ) ليجب عن
 قولهما ان الخلف لا يتخالف الاصل وقد أوجب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت ثم الخليفة للورثة لولا
 عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف أيضا كذلك لكن عدم الاحتياج منتف في الخلف فثبت الورثة
 وفي الاصل ثابت فسلما ثبت على ان مفارقة الخلف الاصل جائز عند تخالف ما لهما كالتيمم والوضوء في
 اشتراط النية فانما تفارق فيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبيعته والتراب ملوث قال المصنف
 (واما أحكام الآخرة فكانها ثابتة في حقها) الاحكام الاخرى اربعة أنواع ما له من الحقوق والمظالم وما
 عليه منه ما يلقاه من ثواب وكرامة بفضله ومن عقاب وملامة بعذله وللميت في حق الكل حكم
 الاحياء لان القبر له كالرحم للاماء وكله لقطعة من الحياة المنتظرة الاخرى به لذلك كالديونة لهذا من
 حيث ان الميت وضع للخروج وللعبادة بعد الفناء وكانت للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام
 الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام الدنيا حتى يصبح له الوصية ويوقف الميراث أو جنة
 داران كان من أهل الثواب أو حفرة نار ان كان من أهل العقاب سألنا الله تعالى ان يصبره لنا روضة

العليل عند الأمر وسورة
 التفسير والامهال
 توقعهم في زيادة ارتكاب
 المعاصي وفي توهم الامهال
 كما نطق به الحديث وهو
 قوله عليه السلام
 أمهنا هم فظنوا اننا
 أمهنا هم وكما قال الله
 تعالى سنسدرجهم من
 حيث لا يعلمون راسلي
 لهم ان كيدى متين وقال
 انما غملي لهم ايزدادوا
 اقرار لهم عذاب مهين وقال
 تعالى قوله ما تولى الآية
 (فيثبت عنده) أي عند
 أبي حنيفة رحمه الله (تقوم
 الخمر والضمان بانلافها
 ان امرأة غاب عنها
 زوجها فبلغ عمر رضى
 الله عنه أنها تجالس الرجال
 وتتحدثهم فاشخص اليها
 ليمتحنها عن ذلك فاملصت
 من هيئته أي اسقطت
 الجنين فشاورا الصحابة

رضي الله عنهم في ذلك فقالوا لا نرضى عليك انما أنت مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه في
 القوم ساكت فقال ما تقول يا أبا الحسن فقال ان كان هذا جهدر ايمهم فقد اخطوا وان فاروا أي طلبوا اقررتنا فقد غشوك أي
 تخونك أرى عليك الغرة فقال أنت سديني فقد استجاز على رضى الله عنه السكوت مع اضمار الخلف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكرته
 دليل الموافقة حتى استنطقه (قوله وغيره من الاسباب) مثل نصوب جميع المجتهدين واستقرار الخلاف بين أئمة الدين فان افتاء الحنفى
 بما يوافق مذهبه عند شافعى المذهب لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تفرقت وصارت معلومة (قوله ولما كان الحكم
 عنده) أي عندنا ساكت لان السكوت بعد وصول الحدائق وجوب الفتوى فيها مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن اظهار الحق
 وتر كالأول عليه احتشاما لغيره وعدالة المجتهدين مانعة عنه ولا يتهمون به ولا سيما الصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم

وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المهارم حتى ان وطئ فيه) أى فى نكاح المهارم (ثم أسلم بكون محسنا) فان العفة عن الزنا شرط لاحصان
 القذف عند أبي حنيفة رحمه الله ان وطئ في هذا النكاح لا يكون زنا فيعد قاذفه وتجب به النفقة (أى بنكاح المهارم) ولا يفسخ (أى نكاح
 المهارم مادام الزوجان كافرين) (الان يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم المحرم في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المهارم بقوله
 (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة) وهى الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة
 للتعرض انفا قاذفه فالدليل الشرع في أحكام الدنيا أى فى الأحكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا يبنار لهم دليل الشرع فى تلك الأحكام
 عندنا كما عرفت هذا فتقوم المحرم واحصان النفس من باب دفع التعرض لامن باب التعدي الى الغير فيثبتان (ولا يلزم ان بالانهم قدسوا
 عنه) هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض ١٩١ فانه يجب ان يتر كوا على ديانتهم فى باب

الر بأىضا فاجاب بان
 معتقدتهم فى الر باليس هو
 الحل لقوله تعالى

وقبول الكبار منهم (قوله
 وعدم القرم عليه كان
 حسنا) هذا التأويل يرد
 ما اشتمل عليه الواقعة
 من التفصيل على ماني
 الكشف ولذلك ساءه
 (قوله وحديث الدريرة غير
 صحيح الخ) ان عمر رضى
 الله عنه كان يدعوه فى
 الشورى مع الكبار من
 الصحابة فيقصد به
 لفظائسه وقوة ذهنه
 وينظرون ولا يهاون
 أحدا فى اظهار الحق لأنهم
 كانوا يعتقدون قبول الحق
 ويدعون اظهاره نصحا
 والسكوت غشا والمناظرة
 فى مسألة العول مشهورة
 بينهم فمن المستبعد أن
 يكون ابن عباس رضى الله
 عنهم لم يخبره بقوله مهابة

اعلم عامر شأنه فان اعتقاد النقيض فركب وهو المراد بالشعور باشئ على خلاف ما هو به
 والافسيط وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصح عذرا ولا شبهة
 هو فى الغاية وجهل هو دون وجهل يصح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى
 ووجدايته وصفات كاله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة أى ترغيع عن اعتقاد الحق وتباع الجملة انكارا
 باللسان واما بالقلب بعد وضوح الجملة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابرة قد يعرف الحق وانما ينكره
 جهودا واستكبارا قال الله تعالى ويهدواهم واسية فمنها انفسهم ظلاما رعلوا مثل هذا لا يكون جهلا قلت
 من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرة ترك النظر فى الأدلة والتأمل فى الآيات ومنهم من يعرف الحق
 وينكره مكابرة وعندنا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية ومعنى
 الجهل فيهم عدم اخذ صديق المفسر بالأذعان والقبول (قوله ونحوها) أى مثل المذكور ككعبة الحجر
 والوصية ثم ان تصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيعد قاذفه) أى قاذف المسلم الذى
 وطئ فى نكاح المهارم حال الكفر وهذه تقر بع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تقر بع
 على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيعد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله
 ولا يفسخ أى نكاح المهارم برفع أسد الزوجين الكافرين الامرائى القاضى وطلب حكم الاسلام الآن
 يجتمع الزوجان على الترافع فيه بسد يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان

بكرمه وفضله وان يقينا من عذاب القبر بعده انه هو البر الرحيم (قوله وهو المراد بالشعور) اعترضوا عليه
 بان الجهل قد يكون بالعدم وهو ليس بشئ وأجيب بان المراد بالشئ المغوى فيطرد (قوله المفسر
 بالأذعان والقبول) مبنى على ان الأذعان أمر وروا التصديق المنطوق الموجود فى عرفهم والاقرب أن
 يقال ترك الاقرار بما يعرفونه نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر وخامة العاقبة (قوله واذا لم تكن هذه
 الفروع الثلاثة الخ) أراد بالفروع الثلاثة على ما دل عليه سياق كلامه قوله ويجب به النفقة ولا يفسخ
 وقوله قبلها فيعد قاذفه واعترض عليه بان جعل قوله فيعد قاذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفاء فى
 فساده والجواب ان القول بعدم تعلق المجموع به لا يستلزم القول بعدم تعلق كل واحد والاول هو المراد

له وقد أشار اليه باشيا فقبلها منه واستحسنها وكان يقول غص باغوا من سننه اعرفها من أحزم يعنى أنه شبه العباس رضى الله عنه فى
 رأيه ودعائه (قوله وكان عمر بن الخطاب) ومن لينة واتعباده له كان يقول لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير فى ما لم أسمع وبقول رحم الله امرأ
 أهدي الى عيوبي الحمد لله الذى جعل بين قوم اذازعت عن الحق قومونى ولما نسى عن المغالاة فى المهرفى خطبته قالت امرأة يقول الله
 عز وجل فى كتابه وآتيتهم احسدا عن قنطارا اقتنعتنا عما أعطانا الله فقال امرأة خاسمت رجلا فقصته وفى رواية أنه بكى وقال كل
 الناس أنفسه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سيلا فلم
 يجعل على ماني بطنها سيلا فترك وقال لولا معاذ لظن عمر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والساقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
 اتبعوهم باحسان بالواو فى قوله والذين وكان يقرأ هو بغير واو قال من أقرأك قال أبى رضى الله عنه فخطاه فقال أقرأني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وانما تبلغ القرط بالفتح فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا ونصرتنا وخذنا وأو بنا وطردهم فكيف يستقيم
 لابن عباس رضى الله عنهم أن يمنع عن اظهار قوله وابلاد جهنمه مهابة له (قوله ولما شرطنا ماضى مدة التأمل) لم يرد الشبهة قبل عليه نعم

واكله هم الرما وقد تم واعنه وقد خطر ببالى على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لارادته ان
 لكنه لا يدفع احتمال كون السكوت لتصويب المهتمين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك والجواب أن التصويب والاستقرار لا يمنع
 عن المباحثة وطاب النكشاف عن مأخذها لا بطريق الانكشاف على العادة الجارية في مباحثة المهتمين في طلب الخلق كافي مسألة الجدل والاختلاف
 والعول ودبة الجنيين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه ثم ان المصوب وان اعتقد ان كل مهتم مصيب لكنه لا يرضى
 ضمير مراه مذهبا لنفسه ولا ان يأخذ به غيره (قوله اختلفوا في علة الربا) اعلم ان علة الربا بمعنى الباعث الداهي على تحريمه عندنا هي
 قصد صيانة حقوق الناس وحفظ اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فان التكيل والوزن يعرف المماثلة فيعرف
 الجواز وعلمها وعند الشافعي رحمه الله ١٩٢ في قوله الجدل هي التمنية في التقدين والطعم في الاربعة والتجانس

شرط عمل العلة والمساواة
 مخلص من الحرمة التي
 هي الاصل عندهم وفي
 قوله القديم الطم مع
 الكيل أو الوزن وعند
 مالك رحمه الله الادخار
 والاقنيات وظهور قصد
 الصيانة من ايجاب
 المماثلة والتفاضل في
 الحديث الصحيح من قوله
 عليه السلام الذهب
 بالذهب والنضة بالنضة
 والبر بالبر والشعير بالشعير
 والتمر بالتمر والمغ مع المثل
 سواء بسواء يدايد فاذا
 اختلفت هذه الاصناف
 فبيعوا كيف شئت اذا كان
 يدايد اخرجته مسلم
 وأصحاب السنن الاربعة
 من عبادة بن الصامت
 رضى الله عنه ومثله اظهر
 من ان يخفى على من له ادنى
 فضلا عن فقيه فذليل
 اروع وعن محمد رحمه الله

كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمما الى الدليل على تقوم الجرفوع تعقيد
 وسو ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام غير الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما نقل
 الشافعي ان دياتهم تعبر دافعة للتعرض للتلطط لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فيكفي المكابرة والعناد
 لكن أمرنا بتركهم وما يدنون وعدم تعرض لهم بسبب عقدة الغمة فلا يحد شارهم لكن لا يثبت
 ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح الهارم ولا الحد على فاذفه
 فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت
 الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك (قوله وأكله هم الرما وقد تم واعنه) من سهو القلم والصواب

(قوله نوع تعقيد وسو ترتيب) قال الفاضل الشريف ورد بان هذا ترتيب حسن لانه لما دعي ان سبب
 أحدهما تقوم الجرفوع والاخر صحة النكاح ولكل واحد فروع وفروع احدهما فرع استدلل على احدهما
 بالبرهان اللغوي وعلى الاخر بالبرهان الاني وذكر الاحصان اولا ثم ذكر الحكم بالقلم اشارة الى الفرع
 الذي له فرع والثاني معطوف على مضمون قوله حتى ان وطء فتأخير الفرعين عن الحد لهذا الغرض
 و ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمما الى الدليل على تقوم الجرفوع للاشارة الى البرهان اللغوي الذي هو
 الظاهر في صحة النكاح دون الاني كافي التعويم لم يكن تعقيدا ولا سو ترتيب (قوله من سهو القلم) قد
 يتكلم في دفعه بان قوله وأكله هم الرما معطوف على قوله تعالى عطف بنفسه يراى لا كاهم الرما في حال ثبوتهم
 عنه ولا يخفى ما فيه من التعريف قال المصنف (بخلاف الخمر) فوضحه ان الخمر كانت متقومة في الاصل
 وانما ابطال النص تقومها فكانت دياتهم دافعة لازمانا يابهم لا مثبتة وانما تصير الديانة متقومة
 اذا كان الضمان مضافا الى تقوم وليس كذلك اذ شرط الضمان لاعلته ولهذا يقال ضمان الاتلاف
 ولا يقال ضمان تقوم وانما قلنا ذلك لان تقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
 فكان الكافر بدياته مثبتا اما اذا كان شرطا فلا زال المسلم يدعي عدم الشرط وهو تقوم والكافر يدفعه
 بدياته وكانت متقومة في الاصل قال القاطن ولقائل ان يقول ان الكافر يدعي الضمان بوجود
 شرطه والمسلم يدفعه بدياته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه الا يجعل دياته متعديدا انتهى والجواب
 ان دعوى الضمان ملتبس الا لزام سورة لا معنى لان الضمان هنا جزاء التعرض وجبر المنلف فطلبه
 في المعنى طلب رفع التعرض لما ثبت عندهم والعبارة للمعاني لا للصورة وذلك لان التعرض لما كان ابغى

كل شيء حرم في الكثير منه فاقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبدين لفرط التفاوت وخفاء مقدار
 الفضل ومحل في افراد بني آدم مع وقوع الضرورة الداعية عليه في ذلك كما قال
 ولم ارامثال الى جال تفاوتها الى الفضل حتى عدت الواحد وكذا اليها انهما ان فيها من المؤنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
 مقياس معرف وضع اضبط امثال ذلك والتفقدان قيم الاشياء واسول الاثمان كانتهما الحاكم القاضي المتوسط بين الاعيان المتنازعة
 الخياضة ولسوا هم من المنفردات من ضرورات المعيشة وسفط الحياة والارتباء يدعوا الى الاحتباس وتضييق الحوائج على الناس
 حتى يجهان خلق كل شيء لا تنفعا الخلق ولم يخصه لزيد ولا العمر ولا العير مما فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم في الاتفعا والتفعا
 جهار منعهم عن الختلاف ما سبق يدعيه اليه واحل البيع لا لظن اطلاق اليه لا احتباسهم الى اعيان كثيرة في مساكنهم ويطاعهم

ديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانه لكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كسكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فان تكاثرت الجوس ذلك وارتكبت اهل الكتاب الى باسبان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الزنا باذكورة في التوراة فان ارتكبتهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة تكاح المحارم غير مذكورة في كتب الجوس ولا يمكن لنا التزامهم بما في كتبنا فان ارتكبا فان قيل ديانتهم ليست صحيحة متعدية اجماعا لا فوجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسى خلت بتبني احدهما زوجته لانه لا يرث (زوجية) اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم جوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان بالتوجه في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية (قلنا ثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الادفع دليل الشرع ثم هو) أى تقوم (شرط للضمان لانه وكذا الاحصان) أى احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف (فلا يكون في) ١٩٣ اثباتهما) أى في اثبات التقوم والاحصان

(اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحدانما يشتمان بانسلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدى ديانتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتبار هـم التقوم والاحصان ولم نفع ذلك (وأما النفقة فانما يجب دفعا للهلاك فنكون دافعة لا متعدية ولا نهما لماتنا كعادانا بجهنمه فيؤخذ الزوج ديانتهم ولا كذلك من ليس في تكاحهما كالوارث الاخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كان مجوسى وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر أى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية هـا) وأما

وأخذهم الزبا (قوله فان ديانه الكافر) يعنى ما يكون مختصا به مخالفا لاسلام لانكون صحيحة بخلاف ماوافق الاسلام كحرمة الزبا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد ان معتقدهم) أى ما كان شأنها من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم أو لم يرد وسواء كان حقا أو باطلا دافع كسكاح المحارم في دين الجوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانه لهم بخلاف الزبا عند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فان تكابه فسق منهم لاديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقدوا حله جواز السرقة أو اقتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالاصل ان المراد بالديانه الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبوط ان تكاح المحارم وان حكم بجهنمه لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز تكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتبارهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانه الذى في حكمه اذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في تكاحهما) اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسى خلت بتبني احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في تكاح المتناكسين يعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لان الضرر يطفئه من غير التزام منه فيكون متعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه التزامه فان قيل ينبغي أن يؤخذ بالبنت الغير المنكوحه بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يثبت اى نزعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزع الزوج في النفقة أوجب بانه لا يزوج لانه انتم هذه

على الضمان كان ولو باعتبار المدفع بديانه الذى من دفع الضمان بديانه المسلم لان السبق من اسباب الترجيح (قوله فانه بالتزامه) فيه بحث وهو ان ديانه الزوج لوصلحت حمة عليه في الايجاب لم تصلح حمة على القاضى في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانه متعدية والجواب ان وجوب القضاء في هذه المسئلة يقبل القاضى بالخصومة حتى تكون متعدية بل هي شرط (قوله اوجب بانه لا يصلح الخ) قبل هذا الجواب ليس بقوى لان البنت الغير المنكوحه ايضا قد ثبت

(٢٥ - تلوح ثالث) عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره مذهب أبى حنيفة رحمه الله ما على قولها فكذلك (أيضا) أى ديانتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان تكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضرورا وديانتي شريعة آدم عليه السلام لم يحل تكاح الاخت من بطن واحد) أى تكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا بالذلول جوازه وذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان تكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادئذ كرمع انى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن آخر فكان التكاح بين التوأمن حراما ولاشك ان التوأمن مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مابين اندفق دفعتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدى لم تحل القرى فعلم ان الاصل في تكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل تكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في تكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلها

عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبته الا حصان ولا يحد فاذن من نكح المحارم ووطئ ثم
 اسلم (وايضاً حد القذف بندري بالشبهة) أي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحه سابتة في حقهم فيندري
 حد القذف بها فقولوا وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد
 على فاذن من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا (ولا تجب النفقة ايضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين
 المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (اماعلى الدليل الاول نكاح المحارم ليس حكماً أصلياً
 وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة) (واماعلى الثاني) وهو ان حد القذف بندري بالشبهة (فالنكاح وان صح
 لكن النفقة سلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجدت نصير الدبانه متعدياً) فالحاصل ان المراد بالشبهة قدر حد القذف شبهة عدم
 صحه النكاح فهذا الدليل مشعر بنسب صحه نكاح المحارم وكونها حكماً أصلياً في حقهم (والجواب) أي جواب أبي حنيفة رحمه الله
 في النفقة (انها دفع الملاك) ١٩٤ فإيجاب النفقة بناء على دياتهم لا يكون قولاً بان دياتهم متعدياً بل دياتهم

الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحه (قوله وعناها) يعني ان المال في نفسه ان قل
 وان كثروا الحاجة دائمة لا يمكن الحياة الى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة
 بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرتباً في الجنة بالابصار وكونه خالقاً للشمس ورواقعها
 ويجوز الشفاعة لمرتكب الكبائر ويجوز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق في النار وانما
 لم يكن هذا الجهل عذراً لكونه مخالفاً للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون
 جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤثر للقرآن أي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده
 ويحمله على وفق معتقده لان يبدله وراهظه مثل الكافر وفي عبارة نكح الاسلام انه متأول
 بالقرآن أي متمسك به أي صار في اياه الى ما وافق اعتقاده وانما لم ينمناظره والزامه لانه مسلم ملتزم
 لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونبوة محمد عليه السلام (قوله وكجهل الباغى) هو الخارج
 عن طاعة الامام الحق تأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة فسدت قطت ولا به الا لزام التعذر
 حاد وحقيقة فيعمل تأويله الفاسد ولا يؤخذ بضم مان ما أتى من مال أو نفس لكن يسترد منه
 ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يبقى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم
 لان تبليغ الحجية الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حاصلة فيمحق السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
 المحوسبية التزمت فله الميراث بتزوج ابنتها ما يجوز ذلك في دينهم الباطل فالجواب الصحيح ما اشار اليه
 لمصنف وهو ان موجب النفقة على الزوج وموجب قلة الميراث على البنت الاخرى على تقدير الوجوب
 لا يكون الا فعل المتناكحين وهو النكاح فصار فعل الزوج مقصوراً على ايجاب النفقة على الزوج فدعا
 لملك بنته المحوسبية بعله النكاح الذي يعتقده ولم ينعقد الى البنت الاخرى لان دياتهم نصلح دافعة
 لا متعدياً ولو على جنسهم وانت خبير بان التدين بالمحوسبية انما يستلزم التزام قلة الميراث بتزوج ابنتها
 انتم الوكان حصه الميراث في معتقدهم مثلها في معتقدها وهو ليس بظاهر (قوله والتزامه) أي قبول

دافعة ولت لان الزوج
 حابس للزوجة فان
 حبسها بالنفقة يكون
 متعرضاً لها بالاهلاك
 فإيجاب النفقة دفع لهذا
 التعرض ثم ورد على هذا
 ان ايجاب النفقة ليس
 لدفع الملاك بدليل
 وجوبها مع غنى المرأة
 فأجاب بقوله (وعناها)
 لا يدفع الحاجة الدائمة
 بدوام الحسب واما جهل
 كاذرنا أي لا يصلح
 عذراً وهو عطف على قوله
 واما جهل لا يصلح عذراً
 (لكنه دونه) أي دون
 الجهل الاول (كجهل
 صاحب الهوى في صفات
 الله تعالى واحكام الآخرة
 لانه مخالف للدليل الواضح
 لكنه لما كان مؤثراً

لقرآن كان دون الاول ولما كان مسلماً لم ينمناظره والزامه فلا يترك على دياتهم فجميع احكام
 الشرع وكجهل الباغى فيضمن بالمال العادل أو نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولا به الا لزام ويجب علينا بحارته
 وملاية هم وعرضاً كهم رجلة حوائجهم ومن حكمته سبحانه خلق الدراهم والدينار كما بين الاعيان ومقومة الاموال ومعرفة
 للمراتب وعلامة للمقادير وهما جهران لا منفعة في ذاتهما ولا غرض في اعيانها ما ولو لكن يضطر الخلق اليها عند حاجتهم مما يحتاجون اليه
 ويجعلون ما يستغنون عنه فاعتسبوا ذلك من عمل الخنطة ويحتاج الى مركوب أو بالعكس فلا بد بينهما من معاوضة لا بد من تقدير
 العوض اذ لا يبذل هذا متاعه بكل مقدم هذا ولا مناسبة بينهما في الوزن والصوره فلا يدري ان الخنطة يتم تساوي المركوب بورعها
 لا يرضى صاحبها بالمركوب مثلاً لا صاحب الدابة بالخنطة فهو معذور في بيعه بقدر يحصل التقدير وتوصل به الى مقصوده ومبارضه فانه
 وسيلة الى الفير ولا غرض صحيح في عينه ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء بمعنى في غيره وموقع المرأة من الالوان
 فينوسط بينهما فيقاني هذه الخنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعرف تساويهما وكذلك شأن جملة الاموال فوضع لذلك دين غيره

ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع) أي ينشأ وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حتى) فلا يكون مائة من الارث
 (وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حتى في زعمه وولاقتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة
 مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا عكس ماله لكن لا نضمن بالانلاق) كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده
 واما اذا أناف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانة بما ماله مع القول بانة بضم في غاية التناقض

فمن كان معه تقود وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها وتقدمه غاية اعمه يبيح النقد مقيدا بنزل منزلة المكنوز ويكون كتنقيده
 الحاكم وبس القاضي والبريد والموصل الى القبر ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضي في الكفس والحياكة
 والاحتطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظمنا ورضا للشيء في غير موضعه واهمها للعامة وايضا عطفرة
 التي فطر الله عليها وذلك لان الخدق والحديد والصابون والشمع والفضة في حفظ المنافع عن ان تبدد وانما
 الاواني لذلك ولا يكتفى الخدق والحديد لما هو المفصود الذي اريد ١٩٥ من التقود في التجرف عينها فقد اتخذها
 مقصودة على خلاف خلق

لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا نافع من تبليغ الحجة والزام الحكم
 فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى قاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان
 البغي معصية ومنكرونها المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا
 وعزموا على القتال لانها تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي لو جود
 السبب مع عدم المنافع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا لكون الحرمان جزءا وعقوبة
 عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجاء أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل
 مورثه العادل لان قتله حتى في زعم الباغي بناء على تأويله وتعمقه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا
 منقطعة عنه لكان المنفعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الاحكام لاني حتى الاثم بمنزلة الجهاد لان
 انضمام المنفعة وانقطاع ولاية الزام الى التأويل القاسم يجعله بمنزلة الصحيح في حق التورث
 كما في حق الضمان وهذا اذا اهل الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيصيرم انما قال (قوله ولما
 كان الدار واحدة) يعني ان غنمك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب
 الضمان بالانلاق يمتنع على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحسن لان غنمك مال الباغي متى
 اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا نضمن أموالهم
 الحق بالدليل (قوله ويحل مما تجب محاربتهم الخ) قيل اذا قال لهم منعة منعته يتوقع عزيمتهم على
 القتال وكان قتالهم حينئذ بضاد فعلا ان يعظم كفرهم ويكثر الفساد (قوله كذا لا يحرم الباغي) خلافا
 لابي يوسف حجه انه قتل بغير حق فيصير عن الميراث كالموتة ظمنا تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله
 لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته ووجه أبي سنيعة ومحمد رحمهم الله باقرار الشارع قال
 القاعاني لقائل أن يقول في مسألة الارث ينبغي أن لا يتوارث من الطرفين لان اختلاف الدار باختلاف
 المنفعة يمنع الارث كالحريسين من دارين لا يتوارثان وان كان الكفر جامع بينهما وذلك ثابت من

ثوب لا يقدر أن يشتري به طعاما أو دابة أو بما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالشوب فهو معذور في بيعه بنقد يحصل النقد فيتمويل
 به الى مقصوده وانما هو سبيلة ان الغير وانما جاز بيع احد النقيدين بالآخر لهما الفهم جازة فمات مقدارهما كثره وفاة فيفرق في الحاجات
 قليلا قليلا في المنع عنه ما يشوش المقصود واما مما لا ينفق حيث انه لا يرغب فيه عاقل ولا يشغل به لغيره عشت بجري مجرى وضع
 الدرهم على الارض واحدة بنوا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردي فلا يجازي في ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر
 الاهبان خلقت ليتغذى بها أو تسداوى أو يتنفع في غير ذلك بها لا ينبغي ان تصرو عن جهتها وان دفع باب المعاملة بها الا على هذا
 الوجه فوجب تنقيدها وجمع عن الانتفاع بها فيبغي ان يخرج عن المستغنى عنها ولهذا نعت المتهكر وورد فيه الوعيد والشد يد فانظر
 حسن وضع الشريعة ومواظمتها بالحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيها بدون الممانعة لاني الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونها
 قيم الاشياء واسول الاثمان والحاكم المتوسط بين الاعيان وما سواه من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة وقيل أوردنا
 هذا الكلام نشوقا لانه لم يكن هذا التفصيل مقتضى المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله في العيوب الخمسة

الاجناس فان من له
 عليه وسلم من ثمر من
 آية ذهب أو فضة فكأنما
 يجبر حتى يطنه نار جهنم
 فسد الشارع طريقه
 بخرجه الايدي مثلا
 بمثل ورخص في سائر
 الاجناس فان من له

(وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية محمدا) وان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما يبذ كرام الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي بين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى ان لربكم نار جبين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسألة القمامة) فانه لو وجد لوث أي علامة القتل استخلف الاوليا خمسين مينا محمدا كانت الدعوى أو حظا وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضي بالقودان كانت الدعوى في العمود واحد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عليه السلام البيهنة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا حديث العسيلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع ام الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا يفسد قضاء القاضي فيه) متعلق باول البعث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا يفسد قضاءه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل بصلح شعبة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد اصحيح) أي غير مخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع الشبهة) ١٩٦

بالإطلاق لان اختلافه ليدانه مع وجود المنع في وجه شبهة اخلاق الدارين في سقوط العصمة من وجه فلو قلنا به المالك وجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بعلة لعصمة الكاملة ولو قلنا بالمالك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدارين بغير اختلافها ولو قلنا بالمالك والضممان كان متناقضا لان اثبات المالك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم المالك مع عدم الضمان كافي غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين المالك والضممان البديل كافي المقصوب قلنا لو ملككم يجب رده لعينه والمالك بالضممان اعمايصح استناد الابداء (قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو غاية أولاهودونه وذلك اما ان يكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للمقباس وخبر الواحد فيصالح عذر أول الكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كراهة لكونه قطعيا

في مذهب الشافعي رحمه الله هي الحب والعنف في الزوج والرتق والقرن في المرأة والجدام والبرص فيها وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها البهق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البياض على الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة المسرة السوداء على الدم وفيها سوى ما ذكره البخاري وهو نقر القرم والرتق امرأة لا يمكن جاعها والقرن عظم في فرجها في الهداية والكافي والمهبط وغيرها ان المرأة تخير في عيوب الزوج لاهو فيها عند محمد رحمه الله (قوله وعند البعض غسل الاعضاء) القائل بوجوب الوضوء

الباطن والعادل ثم قال وجوابه ان تأثير اختلاف الدارين في منع التوارث اغما هو في حق الكفار وفي حق المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي في دار الاسلام اتفاقا انتهى كلامه والتعقيب ان يقال المورث في التورث اتحاد الدارين حقيقة وهو كونهما في دارهما موضع قرارهما لاجتماعهما الصوري والمتقوى في الحرب يبين هو الثاني فلا يتوارثان وفيما نحن فيه هو الاول ومبني ذلك ان دار الاسلام دار واحد بخلاف ملل الكفر والحاصل ان الاختلاف الحكمي لا يورث في عدم التورث مع الاتحاد الحقيقي في التفسير الذي ذكرناه ان المستأمن يرث من الحرب وبالعكس وكذا المؤمن الذي مات في دار الحرب يرثه آقار به المسلمون في دارنا بخلاف الاختلاف الحقيقي كما بين الحربى والذي والاختلاف الحكمي لكن لامع الاتحاد الحقيقي بالتفسير المذكور بل مع الاتحاد الصوري كالمستأمن والذي والحرب يبين من دارين مختلفين فلا يحكم ههنا بخصم الكافر دون المسلم كما زعمه (قوله قلنا لو ملكه الخ) أي لو ملك ابداء لان الكلام في النجاسة بنفس الاستيلاء كادل عليه السابق ولا يرد ان المقصوب

وهو أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه ولا يفتي ان غسل المخرج واجب عندهم فكيف يصح ان يقال ان شمول الوضوء قول ثالث لم يقل به احد فان المراد منه وجوب غسل المخرج والوضوء كما ان شمول الغسل ان يقال الخلاف فيما كان قليلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي يوجب غسله أيضا (قوله وقال بعض المتأخرين الخ) هو سيف الدين الأمدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله وهو متأخر الدين الرازي رحمه الله (قوله والابن) اذ ليس فيه خرق لاجماع حيث وافق كل واحد من القواين من وجه وان خالف من وجه آخر قال الأمدى رحمه الله والاحكام فان قيل كل من القواين لا غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والامساجار الحكم واقعة منجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل فداق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق لاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح بالقولان بنى التفصيل لما جاز القول به فان قيل في التفصيل تخطئة كل من القواين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الامم فينبغ

فلما امتنع خطئته كل من الفريقين فيما انفقوا عليه لاخطئته كل بعض فيما لا انفاق عليه فدل ان عدم القول بالفصل وان اشهر في المناظرات لكنه ليس بواقع الانفاذ الى قوله وانما يقبل حيث يصلح الرام الى الخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن (قوله ان كان يكون) اي الوجوب ان كان ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي (قوله ان القول الثالث مستلزم) قيل عليه ثبوت احد الشموين بالاجماع في مسألة الزوج مع الابوين أو الزوجة غير مسلم لصدق لاثني من الشموين بجمع عليه لمساويه من مخالفة البعض وقد قال شريح القاضي ومن تابعه ثلث الكل في زوجة وأبو بن دون الزوج وأبو بن دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابير وأد الاجماع شمول الوجود ولا شمول العدم في الامثلة الباقية واجيب بان القول ان للام ثلث الكل في المستثنين شمول والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كان مدمي كل منهما شمول واسد على التعيين كان منهم اجماع على ان الحلي احدى الاخير بالضرورة ومن انكره فقد انكر البدييات وامامنا ذكره من السنن فذوق بان صدق قولنا لاثني من الشموين بجمع عليه بعزل عن مناقضة احد الشمولين ثابت بالاجماع على الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لاثني

حتى يلزم الاجتماع أو الارتفاع فتأمل فيه افول الثابت المعروف عند ائمة النقل المؤثوق بهم كالحافظ أبي عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه المسئلة ثلاثة اقوال غلب الاول ان للام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وطامة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه وراد العلماء واضح الروايتين عن علي رضي الله عنه لثلاث يلزم تفصيل الاثني على الذكرا المساوي لها في المهنة والقرب على خلاف وضع الشرع والثاني ان لها ثلث جميع

وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فمخالفته انما لا تكون كقوله اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة وأما عند قطعية المتن والسند فانها تالف كالمثل للمخالفة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه فكما قوله عليه السلام ذبحة المسلم حلال وان لم يذ كرام الله عليه وان المؤمن اذا ذكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز لقضاء بشاهد وعين كما يروى ان رسول الله عليه السلام قضى بشاهد وعين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق بجملة أن يكون حلالا فيكون قيد التسمية عن كل ما لم يذ كرام الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذ كرام الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق وان

أيضا يجب رده بعينه عند قيامه مع أنه عملا بالاضمان عند التلف (قوله وفيه بحث الخ) أجيب عنه بوجوه يمنع ان مخالفة الكتاب متأولا لا كقوله عند ابان المخالف في اصول الدين متأولا لا لا يكفر ولا يلزمه جميع أحكام الشرع في الفروع أو أولى بان لا يكفر ورد بان المنع المذكور مع سنده لا يجدي نفعاً بعد كرم الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا يحتمل التأويل أصل الحكم الكتاب (قوله الا ان نص الكتاب ليس بقطعي) قيل الاحتمال المذكور احتمال مرجوح غير ناشئ عن دليل مع أن الاصل هو الاطلاق والتقييد بطارئ عليه فلا بد من دليل موجب للتقييد فلا ينافي القطعية بالمعنى الاصح وأما قوله عليه السلام ذبحة المسلم حلال وان لم يذ كرام الله تعالى عليه فلا يصح مقيد الاطلاق اذ يحتمل أن يراد به حال النسيان وكذا قوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن يحتمل أن يراد به تلك الحاله قوله ينبغي أن يكون هكذا ضرورة أنه لا توجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الاوقات وأنه أريد به

المال في المستثنين وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وشريح القاضي وداود الظاهري ومخارفي الحسن محمد بن عبد الله المصري القرضي المعروف بابن القبان ومروى عن علي ومعاذ بن جبل وابن سيرين اخذوا بعموم قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثة أمواه فلامه الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة اربعة من اثني عشر وللاب خمسة ولها ثلث الباقي مع الزوج لثلاثا يلزم بخش الابان السادس مع توفيره نظها ذكره ابن كثير وغيره الذين الرازي في تفسيرهما وبعده قول ابن سيرين وعنه القراطبي مع ابن عباس رضي الله عنهما فان التلويح والمساوية غيرهما من تزييع الاثوال ونعكس قول ابن سيرين غلط (قوله في الصادق) في القاموس ككتاب من المال الذي لا يرجي رجوعه ومن اهداب ما كان ذاتا سويف ومن الدين ما كان بلا عقل وقولهم جل ضامر اوناقة ضامرة هزل (قوله ولو كان امرا واحدا فليس حكم شرعي) معناه بالاضمان من عدم كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست لعنة حكم شرعي بمعنى ما لا بد له لولا خطاب الشارع بل قد استنبط ورد بان العينة لا تخلف من الاحكام الشرعية واعمال الخلاف في دخولها في الحكم التكليفي وعدم دخولها بل هو من الحكم الوضعي وبالجملة لما كان القياس من الأدلة الشرعية واحدة الاربعة لا يمكن ان يقال ان العينة ليست حكما

شرعياً بذلك المعنى وكأنه نوه من الحكم الشرعي لا يكون الا ناصراً من الكتاب أو السنة وكون اتفاق القولين هلي نفي الرباني غير
 المجلس حكماً شرعياً ممنوع بل عدم الربانية عدم اصلي لا حكم شرعي ثم جواز البيع متفاضلاً في غير المجلس حكم شرعي ولكن الكلام
 ليس فيه (قوله كجواز النقل دون الفرض في الكعبة الخ) هذا ليس مذهب الشافعي رحمه الله بل مذهبه الجواز مطلقاً الا الى الباب اذا
 كان مفتوحاً والعقبة غير مرتفعة ولا ستره وسترها قدوة الرسل على ما عرف في كتب أصحابه والمصنف رحمه الله صرح به في شرح
 الوفاة وغيره (قوله وكبيع الملاحج) قيل عليه هذا خارج عن المبحث فان بطلان بيع الملاحج مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط
 مسألة مختلف فيها لا تعلق لاحداهما بالاشري ورد بان المسئلة يصدق عليهما ان محل الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة
 الملك هل يشمله أو يقتصر على واحد منهما وأبو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاحج وافادته في البيع بالشرط والشافعي
 رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاقهما على عدم الافادة في سورة بعينها وكون المسئلة الاولى مجمعا عليهما لا يمنع عن دخول
 المسئلة في هذا القسم اذ لم يقدر بان ١٩٨ لا يكون شيئاً من الصورتين مجمعا عليه واشتراكهما في النهي عنه كما يمكن في تعلق

احداهما بالاشري ولا
 يضر تفاوتهما بالبطلان
 والفساد (قوله بقيد الملك
 عند أبي حنيفة رحمه الله)
 أي ملك التصرف دون
 الرقبة عند اتصال
 القبض به في المجلس أو
 باذن البائع حتى يكون
 مضموناً لو ملك عند
 المشتري على خلاف فيه
 وجوب نسخه والا فهذا
 القول غير صحيح لان
 البيع بالشرط لا يقول
 أبو حنيفة ولا الشافعي
 وجهما انه يقيد الملك
 بل هو باطل عندهما
 الا ان الشافعي رحمه الله
 استثنى بيع الامه فقط
 استدلالاً بحديث عائشة
 رضي الله عنها في الصبي
 في ثمر البريرة وتقدمنا
 للخاص على العام على ما هو

الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل أن يكون بياناً للحصر
 البيئته التي هي الشهادة المحضه في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البيئته
 هي شهادة الواحد مع العيين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البيئته على
 المدعي واليمين على من أنكروا مذهب اليه الشافعي رحمه الله في أحد قوايه في مسألة القسامه وهي أن
 يوجب قتل لا يدرى قائله وادعي الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه ان ظهر لوث أي علامة يغلب
 على الظن صدق دعواه بخلاف الولي خصم بين يدينا ثم يقضى له بالديه على عاقلة القاتل في صورة الخطأ
 وأما في سورة العمدة في القول الجديد يقضى بالديه على القاتل وفي القديم بالفصاص وهو مذهب مالك
 وأحمد كما يقوله عليه السلام لا ولياء قتول ووجد في غير اختلافون وتنفقون دم صاحبكم أي دم
 قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه
 لاجهت قصص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد كما يروى عن جابر بن

في الجملة وفي بعض الاوقات (قوله يحتمل أن يكون بياناً للحصر البيئته الخ) فيه أيضاً ما سبق من انه شبهه
 غير ناشئة عن دليل فلا ينافيه قطعية الآية بالمعنى الاعم (قوله ان ظهر لوث) وان لم يظهر فذهب
 مثل مذهبنا غير أنه لا يكرر اليمين بل يرد على الولي وان حلفوا لاديه عليهم (قوله أي علامة
 يغلب الخ) يريد بالعلامة علامة القتل على واحد بعينه أو جماعة وزاد في الهداية في بيان اللوث قوما
 آخر حيث قال واللوث أن يكون هنالك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر بشهد للمدعي من عداوة
 ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول وله يذكروه الشارح لا يمكن درجه في العلامة كالأبجني (قوله في
 تقرير القولين ليس على ما ينبغي) قيل لا مخالفة بين كلام المصنف وما ذكره اصلاً فان قوله فان وجد لوث
 أي علامة القتل اختلف الاولياء تخميناً فيما عدا كان الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي حيث جمع
 الخطأ والعمد في الاختلاف تخميناً فقط دون أن يجمعهما في حكم واحد اشعار بان لكل منهما على حدة

مذهبه وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط في هذا الباب حكايه قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ قال حدثنا
 محمد بن سليمان الذهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت بها ابا حنيفة وابن أبي ليلى وابن شبرمة فأتيت ابا حنيفة
 فسألته عن البيع والشرط فقال البيع باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن أبي ليلى فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت
 ابن شبرمة فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل فقلت سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة فأتيت ابا حنيفة
 فذكرته فقال ما أدري ما قالاً فأتيت عمر بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط البيع
 باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن أبي ليلى فذكرته فقال ما أدري ما قالاً فأتيت هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امرى النبي صلى
 الله عليه وسلم ان اشترى بريرة على ان يكون الولاء لولائها البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما أدري ما قالاً فأتيت
 هعمر بن كدام عن مجاز بن دينار عن جابر رضي الله عنه قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت حملها الى المدينة البيع
 جائز والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه ثلاثة مذاهب مستبدل عليها والرابع مذهب الشافعي

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به (أي بالوضوء) (وأما صحة ظهره) ثم نذر كراهته صلى الظهر بلا وضوء (ثم قضى الظهر) بناء على هذا
 التذكري (ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بغير بضعة الترتيب بصح المغرب لأن الترتيب محتمل فيه) فلا يفسر جهله
 فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند نالانه أداءه وأما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الإجماع وعند الشافعي رحمه الله
 لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان زعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز ما لم يعلم وقت أداء المغرب أن عصره
 لم يجز فليس عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا
 وضوء ثم العصر بوضوء وأما صحة الظهر ولم يقض الظهر - وبناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فإن من صلى صلاة بغير وضوء جاهلًا بأن
 لا وضوء له ثم قضاها صلى فرضًا آخر ثم نذر كراهته كان على غيره وضوءه فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافاً للحسن بن زياد فإن
 عنده أنما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضاً فإنه خلاف زفر رحمه الله فإنه يقول إذا كان عنده أن الفرض الأول يجزئه فهو في معنى
 النامى للقائنة فيضربه الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى ١٩٩ الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء وأما صحة

الظهر ولم يقض الظهر
 به مع العصر لأن زعمه
 مخالف للإجماع والمسئلة
 المستشهد بها هي الأولى
 لا الثانية (وإذا عفا أحد
 الوالدين ثم اقتصر الآخر
 على ظن أن القصاص
 لكل واحد على الكمال
 فلا قصاص عليه لأنه موضع
 الاجتهاد) فإن عند البعض
 لا ينقطع القصاص فصار
 هذا شبهة في درء القصاص
 عن قاتل القاتل (وكذا
 المنجم إذا ظن أنه أظفر
 فأكل همهداً فلا كفارة
 عليه) لأن قوله عليه
 السلام أظفر الحاجم
 والهجوم سار شبهة في
 درء الكفارة إذ عسده
 الكفارة مما ينسدرى
 بالشبهة وكذا القصاص

عبد الله أنه قال كنا نبيع أمهات الأولاد على عهد رسول الله وبان المالبة بنتت بيغين وارتفاعها بالولادة
 مشكوك فإن الإمامة العلى منع بيعها قد اشتمرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجعاً عليه
 (قوله كمن صلى الظهر) أو رد من سنتين أو لهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تقيم
 وتكمل للأولى لا مثال لأن فيها مخالفة الإجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً (قوله ولم يقض الظهر بناء)
 أي نبي عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالمًا بعدم الوضوء حين صلى وإن الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير
 علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للإجماع (قوله وإذا عفا أحد الوالدين) واقتصر الآخر بطله
 بالعفو أو بان عفو أحد الوالدين ينقطع العقوبة عليه لا القصاص لأن هذا جهل في موضع الاجتهاد لما
 ذهب إليه بعض أهل المدينة من أن القصاص إذا ثبت لواليين كان لكل منهما التفرد بالقتل حتى لو عفا
 أحدهما كان للأخر القتل إلا أن الظاهر أن هذا مخالف للإجماع فلا يكون اجتهاداً صحيحاً بل هو جهل
 في موضع الاستنباط لأنه علم وجوب القصاص وماتت فانظروا بقاؤه وأيضاً الظاهر عدم نفاذ التصرف
 في حق الغير فيكون محل الاستنباط ويصير شبهة في درء الحد (قوله أذهب الكفارة) يعني كفارة الصوم
 تنسدرى بالشبهة لترجع جانب العقوبة فيها وهذا إذا استغنى فقهاها فإتاه بفساد الصوم فحصل له الظن

حكماً وما ذاك إلا القصاص في العمد والدية في الخطأ وكذا قوله وأما عند مالك بقضى بالقرودان كانت
 الدعوى في العمد وهو أحد قول الشافعي رحمه الله يشعر بأن مالكا يقول بالدية في دعوى الخطأ وأن
 الشافعي له قول آخر في العمد وهو الدية وأما ذكر القصاص فتتمثيل يجوزني من جزئيات ما هو بصدد
 لا تخص به بل إنه مخالف للخبر المشهور (قوله أو لهما مثال الخ) لم يذكر المصنف في المتن في المسئلة الأولى إلا
 صحة المغرب جاهلاً بوجوب الترتيب وهو يصلح مثلاً وانما ذكر في الشرح وجوب القضاء للعصر بناء
 على زعمه صحة ظهره وهو لا يصلح مثلاً لأنه زعم مخالف للإجماع في المسئلة الأولى لا يصلح مثلاً ولا يصلح
 مثلاً والمسئلة الثانية لا يصلح مثلاً أصلاً فهي متمم محض للأولى (قوله وهذا إذا استغنى الخ) قبل أشار

رحمه الله فإنه وافق أبا حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الأمة فقط ترجيحاً الخاص وهو حديث عائشة على العام وهو حديث عمرو بن
 شعيب فيما تناولا لأن العام ظني الدلالة عنده وأجابهما عنده ابن شبرمة بأن شرط الحملان لم يكن في صلب العقد ونحن نقول مع ذلك
 أن العام قطعي كالأخص يقاومه في الدلالة فينظر في أسباب الترجيح فنقدم ما نبهه الوجوب أو الحرمة ونأخذ به على ما نبهه الإباحة
 تخالفاً عن تكرار الشئ أو ماني معناه فالعمل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضي الله عنهما كان على الإباحة الأصلية ثم
 رفعت بما ورد من النهي دون العكس أثلاً بلزم التكرار لما ان الأصل في الأشياء الإباحة وأرد على الشافعي رحمه الله بأن حديث عمرو
 ابن شعيب من قبيل المرسل عنده كثيراً أصحاب الحديث وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لأن المراد من جده أبا جده شعيب فيكون عبد الله
 ابن عمر وابن العاصي ولم يدرك شعيب وأما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
 التقديرين يكون الحديث مرسلًا ولا أساساً منقطعاً أو اجيب بأن ذلك إذا لم يصحح بغير إبيه وقد ورد مصرحاً فيما أخرجه أبو داود
 والترمذي والنسائي ولا يذهب عليهما إذا صح عدم أدراك شعيب جده عبد الله فإنه في التصريح باسمه نعم حسنة الترمذي

في المسئلة السابعة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده يظن انها محمل لا يحسد لانه موضع الاشباه فتصير شبهة في ذر الخلد) حتى يندري الخلد
 بهذه الشبهة (لاني النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يشتمان بالوطء شبهة (وكذا حري أسلم فدخل دارنا
 فشر بجراجه بالحرمة) أي لا يحسد لان جهله يكون شبهة (لان زنى هو) أي زنى حري أسلم حيث يحسد لان جهله بحرمة الزنا
 لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان (أو شر بذي أسلم) أي يحسد الحدلان حرمة الحرثاثة في دار الاسلام والذي ساكن فيها

وصححه وله متابعات اخر ثم اذا كمال الاجماع المراب اجماعا مرمعا مطلقا كيف يصح لاشابه وجهه الله ان يخاف الفقهاء الثلاثة
 العراقيين السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه (قوله وصاحب البدعة) يدعون الناس نال شمس الاغمة ان كان لا يدعو الناس
 اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه غايضلل لخالفته نصا ووجه العلم وعلى قول كان
 يخالف النص فهو باطل وفيما سوي ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من أهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في
 الاحكام قال والاصح عندي انه انما ٣٠٠ كان متما بالهوى ولكنه غير مظهره فالجواب هكذا فانما اذا كان مظهرا

بذلك أو بلغه الحديث أعني قوله عليه السلام أظن المحاجم والمهجوم ولم يعرف نسخه ولا نأ و بله والوا
 فعلية الكفارة اتفاقا وعند أبي يوسف تحجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس
 للعلمي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الاصوم بالجمامة وان كان قد ذهب
 اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا مخالفته الاجماع (قوله ومن زنى بجارية امرأته أو والده يظن
 انها محمل له) بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط أو حصل الزوجة بوجوب حل
 مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزاء وحلال له فهذا شبهة اشباه أعني الشبهة في الفعل وهي أن يظن
 ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تحجب العدة لان الفعل

اليه المصنف بقوله اذا ظن انه فطره فان الظن لا بد أن يبنى على ما يوجب مجب ما ذكر (قوله ولم
 يعرف نسخه ولا نأ و بله) الحديث المذكور في الهداية وهو قوله عليه السلام ثلاث لا يفتن الصائم التي
 والجمامة والاحتلام ان كان متأخرا عن الحديث المذكور فهو نسخ له والا كان مؤلانا بما كانا فيلان
 (قوله الا انه ليس اجتهادا صحيحا) جوابه ان هذا غير قاطح في ايراد الشبهة والكفارة الصومية تندري به
 لما فيه من علية معنى العقوبة كما مر على ان الاوزاعي متمسك بالحديث في هذه المسئلة لا يجتهد (قوله
 أعني الشبهة في الفعل) الشبهة في الفعل في ثمانية مواضع وطء أمة أبو به وعرسه وسيدته والمرثمن المرهونة
 في رواية كتاب الحدود من المبسوط والمعتدة ثلاث و يطلق على مال وباعتاق أم ولده والشبهة في المحل
 في ستة مواضع وطء أمة ابنه ومعتدة الكتابيات والبائع المبيعة والزواج المهورية قبل تسلمها والمشرك
 والمرهونة في حق المرثمن في رواية كتاب الزهن من المبسوط وفي المحيط الشبهة ثلاثة شبهة في الفعل
 وشبهة في المحل وشبهة في العقود العقد اذا وجد حللا كان أحراما متفقاعا على تحريمه أو مختلفا فيه علم
 الواطئ انه محرم ولم يعلم لا يحسد عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما ذانكح نكاحا مجتمعا على تحريمه
 فليس ذلك شبهة ويحسد ان علم الحرمة أم لا (قوله فيظن المحل) ولو قال علمت انها حرام على وجب الحد

لهوى فإنه لا يعتد بقوله في
 الاجماع لان المعنى الذي
 به قيلت شهادته لا يوجد
 ههنا فانها تقبل لانتفاء
 تهمة الكذب على ما قال
 محمد رحمه الله قوم عظموا
 الذنوب حتى جعلوها
 كفرا لا يتمون بالكذب
 في الشهادة وهذا يدل
 على انهم لا يؤمنون في احكام
 الشرعي ولا يعتبر قولهم فيه
 (قوله لا يكفر بالجمانة)
 قيل تمام انعقاد الاجماع
 ببقا واحد والمقابلة بين
 النوعين تقتضي شمول
 هذا الحكم ما بعد تمام
 الانعقاد وأهل التصديق
 من الحنيفية وغيرهم
 على عدم تكفير منكر
 حكم الاجماع في الفصول

كلها الظهور والوهن في دلائله وشيوع الخلاف في جملة اقسامه اذ ما من
 نوع منه الا وفيه مخالف من اجله العلماء وسبأني مزيد البيان في محله (قوله بالاصحاب الخ) وهم داود بن علي بن خاتم الظاهري واتباعه
 وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خیرامة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
 المنكر (قوله بعثرة الرسول عليه السلام) وهم الزيدية والامامية (قوله باهل المدينة) وهم مالك واتباعه وقد أوله بعضهم بحمله على تقديم
 رواية أهل المدينة على غيرهم وهو منوع وبعضهم يحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والاصح وامثال ذلك
 دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفي خبيثها كما ينفي الكبريخبت الحديد والخطأ من الخبث فكان منتفيا عنهم
 فيجب متابعتهم ولا نهادار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والایمان ومجتمع النعابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان
 يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضائلها ووقوع شرفها الاعلى بحجة اجماع اهلهادون موافقة غيرهم على انه
 لو تم دل على حجة اقوال آحادهم وعروض مكة وانما مشهورة على الكعبة البيت الحرام وقبلة الاسلام والمسجد والمقام وزمزم والصفاء

قد

فلا يعذر بالجهل بحرمه الخمر فلا يصبر شبهة في درء الحد (وأما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كافي قصة أهل قبا) فأنهم إذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا إلى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا إلى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم إلى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر وبأكون مال الميسر أي بعد الضر يم قبل بلوغ الخطاب إليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا (فأما إذا انتشر التبليغ في ديارنا فقدم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بأنه وكيل أو مأذون أي يكون عذرا (حتى أن تصرف لا يصح) أي من الموكل فإن شرب الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع القضوي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالخمر والمولى بجنابة العبد ٢٠١ والشفيع بالبيع والامة المنكوحه بالاقتان

أو الخيار والبيكر بالنكاح
 لا بالخيار) أي جهل
 الوكيل بالعزل و جهل
 المأذون بالخمر عذر حتى
 ان تصرف قبل العلم بالعزل
 والخمر يصح نصر فهما
 وكذا جهل المولى بجنابة
 العبد الخافي عذر حتى لو
 باع العبد الخافي قبل العلم
 بالجنابة لا يكون مختارا
 للفداء وكذا جهل الشفيع
 بالبيع حتى لو باع
 الشفيع الدار المشفوع
 بها بعد ما بيعت دار
 بجنابها لكن قبل علمه
 ببيعها لا يكون مسلما
 للشفعة والامة المنكوحه
 اذا جهلت ان المولى
 اعتقها فسكنت عن
 فسخ النكاح بجهلها عذر
 حتى لا يبطل خيارها

قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لما منع كالأوطى جارية الابن فإنه يسقط الحد وينتدب النسب والعدة لان الفعل لم يتم محض زنا نظرا إلى الدليل أعني قوله عليه السلام أنت ومالنا لا يبذل وأما جارية الأخ أو الأخت فليست محللا للشبهاء شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عذرا) كمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر إلى دار الإسلام بجهله بالأحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من ممانع الخطأ حقيقة أو تقديرًا بشهرته في محله (قوله فأنزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم) المذكور في عامه التفاسير إنهم أنزلت حين نزول آية التوجه إلى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هي ان بعض الصحابة كانوا سفروا بالخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها أنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان أنه لما نزل تحريم الخمر وأكوا الميسر وكيف بالغائبين عناني البلدان لا يشعرون بغيرهم وهم يطعمونهم فما نزلت (قوله والبيكر) كقوم سفروا بخمر من علم منهم أنه خمر لا من لم يعلم فإن ادعى أنه ظن أنه حلال له لم يحد (قوله لم يتم محض زنا) أراد به محض الزنا عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لعدم الشبهة إذ لا نسلم التمهض حيث تدفى المسئلة الأولى فإن اندراء الحد كصوري كونه زنا بواسطة الشبهة في الفعل (قوله يكون عذرا له في الترك) خلافا لفرجه الله فان عنده لا يكون عذرا ويجب عليه قضاء مدة اللبث بعد المهاجرة لانه لا بأس بالسلام التزم حكمه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالنائم اذا أتته قبل مضي الوقت (قوله فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعمالوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا) قيل معناه ليس عليهم ثم

كقوم سفروا بخمر من علم منهم أنه خمر لا من لم يعلم فإن ادعى أنه ظن أنه حلال له لم يحد (قوله لم يتم محض زنا) أراد به محض الزنا عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لعدم الشبهة إذ لا نسلم التمهض حيث تدفى المسئلة الأولى فإن اندراء الحد كصوري كونه زنا بواسطة الشبهة في الفعل (قوله يكون عذرا له في الترك) خلافا لفرجه الله فان عنده لا يكون عذرا ويجب عليه قضاء مدة اللبث بعد المهاجرة لانه لا بأس بالسلام التزم حكمه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالنائم اذا أتته قبل مضي الوقت (قوله فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعمالوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا) قيل معناه ليس عليهم ثم

(٢٦ - تلويح ثالث)

وكذا اذا علمت بالاقتان ولكن جهلت ان لها خيارا اعتق بجهلها
 عذر حتى لا يبطل خيارها واما اذا بلغت البكر التي زوجهها غير الاب والجد جاعلة بالنكاح فسكنت بجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضا واما
 اذا علمت بالنكاح و جهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا جهلت بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل
 والمرء ومواضع المناسك والمشاعر ومنزل ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومولد نبيينا عليهم الصلاة والسلام حتى أقسم سبحانه بهذا البلد
 الحرام وقده بجلول الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهلها دون غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير ففرقنا
 انه لا اثر في ذلك لا يفتاع بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب فاطنين قال رجل من أهل المدينة لا أخرج من
 أهل العراق من عتدنا خرج العلم فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم (قوله وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل) وهو محمد بن جرير الطبري
 وأبو الحسين الطباط و هو رواية عن أحمد بن حنبل وقال أبو عبد الله الجرجاني وأبو بكر الرازي الخصاص رحمة الله من أعتدنا الخنفة
 ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمخالف كان خلافة معتد به بل خلاف ابن العباس رضي الله عنهما في توريت الام ثلاث جميع المال مع

مشهور في حقها) لان طلب العلم واجب عليها فلا تل الشرح يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الامم مخفي)
لان خدمة المرئي تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تتردد بالام الفسخ والامه تتردد فزيادة المثلث)
هذا فرق آخر بين البكر والامه في ان الامه تعذر بالجهل لا البكر وتقرر بان البكر تتردد بالام الفسخ على الزوج والمعنقة تتردد

احد الزوجين والاب والاولاد لا يعنى بخلافه مثل خلافه في تحريم بالفضل وخلاف أبي موسى الاشعري في انتقاص الوضوء بالنوم
وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الاثمة السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم
الاجماع وان لم يوسغوا لا يبصر المحل مجتهدا فيسه قال واليه اشار أبو بكر الرازي رحمه الله لان ذلك خلاف لا اختلاف (قوله ففعلوا
الخلاف المتقدم مانعا) في الهيوط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله ان يورى
الكفر حتى رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله انه لو قضى القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينفذ هذا الحكم قاض آخر لانه قضاء في فصل
مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال شمس الاثمة في جواب أبي حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده
لم يرفع الخلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينفذ وقال بعضهم بل انما يدل على انه اجماع مختلف
فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجما فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر بحدوده ولا يضل
وفي فصول الاستر وشي رحمه الله ٢٠٢ فيه روايات أظهرها انه لا ينفذ في قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض

أي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها في غير الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل أو
زوجها الاب أو الجسد من غير الكف أو بغين فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد
العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر وفور
الشفقة ولو زوجها غير الاب والجسد من غير كف أو بغين فاحش لم يصح النكاح أصلا وانما صرح
بذلك لانه قد اشتهر في بعض البلاد نقل عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن
يكون لها الفسخ وهكذا أو رد في شرحه للوقاية ولا يبرئ بدله رواه أصلا (قوله لان طلب العلم واجب
عليها) أي على البكر وتقرر بالقوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم في جانبها بخلاف الامه فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا البرد الاعتراض بان

فيما شرروا من النحر يعني الاموات والاحياء الغائبين اذا ماتوا تقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواهما
وآمنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء الغائبين من النحر والقار اذا جاءهم تحريمها وآمنوا أي صدقوا بقرعها ثم
اتقوا ما يحرم الله عليهم بعد هذا واحسنوا فيما عبد الله تعالى به وهو يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى
لانا (قوله او زوجها الاب أو الجسد) وقيل انما يصح اذا عرف حصول المقاصد من وجه آخر حتى لو كان
فاسقا ما جاز او سكران الا يصح النكاح أصلا (قوله بغين فاحش) هو ما تغيب فيه كما اذا زوج بنته بمائة
درهم ومهر مثلها الف درهم (قوله وانما صرح بذلك الخ) قيل حال البكر الصغيرة اعلى من الثيب
بالبالغة في ولايتها اعلى نقسها ونكاح الفضولي لها جائز لانه لا الزام عليها فيه فانه لم يجز باجازه او يرد
بردها فما المانع من جواز نكاح غير الاب والجسد البكر الصغيرة من غير كف أو بغين فاحش حيث يكون لها
ولاية الفسخ بالبلوغ وأجيب بعد تسليم جواز نكاح الفضولي للثيب البالغة من غير كف أو بغين فاحش
بالفرق وهو ان الثيب البالغة لا تحتاج في مباشرة النكاح الى النظر بخلاف الصغيرة (قوله وعلى هذا البرد
الاعتراض الخ) قيل الاعتراض وارد على تقدير النوم أيضا اذ يقال انها قبل البلوغ لا تكلف بالشرايع

آخر ان امضى نفذ وان
ابطل بطل وهذا الوجه
الاقوال وقال الخصاصي
رحمه الله للقاضي ان
ينقض القضاء ببيع أم الولد
لانه مخالف لاجماع التابعين
فقيل هذا قول محمد رحمه
الله وأما على قولهما فلا
ينقض هذا (قوله وهو
ان يثبت الحكم) أي
الحكم الشرعي لا الذي يورى
ولا العقلي ولا الاعتقادي
لما ان الاجماع ليس
مقصود الحصول بنفسه
لوضع الحكم فانه تشرع
مردود على صاحبه بل
انما هو من ضرورات
الاخذ بدليل ظني شرعي
من خبر الواحد والقياس
في حالته متجددة بتعلق
به حكم ناجز بطريقه في

البكر

العمل باحد طرفي الفعل والترك وليس فيها نص من
الشارع (قوله حتى يكفر الخ) المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير منكر حكم الاجماع في الفصول كلها ما لم يصاحبه الدليل
القاطع من نص الشارع من الكتاب أو السنة المتواترة كافتراض الصلوات الخمس والزكاة والصوم والحج وحرمة الميتة والدم وطلم
الخنزير قال القاضي الامام أبو زيد الدبومي رحمه الله في التتوم لم يبال بخلاف الروايف اياها في امامة أبي بكر رضي الله عنه وبخلاف
الحوارج في خلافة علي رضي الله عنه لفسادنا وبلهم وان كنا لانكفرهم للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من
الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور وقاله صحيح من المسذهب انه لا تكفر به انتهى وقال امام الحرميين رحمه الله فتشافي لسان

بالفسخ دفع زيادة المالك فان طلاق الامه نكاح وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لاللازام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لاهنا) فربح على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر و بخيار العتق دفع ضرر

الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعاً فان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير ليس بالهين وقال نعم من اعترف بالاجماع واقرب صدق المجمعين في النقل ثم انكر ما جعوا عليه كان هذا تكذيباً للشارع وهو كفر والظواهر الضابط فيه ان من انكر طريقتي ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون شيء من الشرع ثم حجه كان منكر للشرع كاتكار كنه وقال صفي الدين الهندي رحمه الله في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما قيدنا بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع الظني لا يكفر وانما انتهى والنقل في هذا الباب واسع وامان منكر امهات الشرائع من الصلوات الخمس ونحوها وانما يكفر لا نكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها لا من حيث انه انكار حكم الاجماع ٢٠٣

وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا امر عليه فارجع اليه (قوله سيل المؤمنين لا يمكن الخ) لا يقال لا يجوز ان يراد منه سيلهم في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن ابرق حين مرق درعا وارندو لحن بالمشركين لاننا نقول ترك المتابعة في ذلك عين مشافة الرسول فيكرن تكرار العبرة لعدم اللفظ واطلاقه لخصوص السبب وموقع الحكم (قوله فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين) لا يخفى ان

البكر قبل البلوغ لم تكف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أي في فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا أي لاني فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحد هما بعد الفسخ قبل القضاء برنه الاخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه يدفع زيادة المالك ولا سبيل اليه الا بدفع أصل المالك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركة كالدفع زيادة حق عليها والزواج يثبت زيادة حق عليها الاستيفاء حتى مشترك فلها ما جعلنا للدفع في حق المرأة قصد ابطال المالك ضمنا وفي حق الزوج زيادة المالك أصلا حتى تتعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها العلم بها الا بعد مدة يصلح ان يتعلم فيها فكيف لا يكون جهلها بالخيار عند البلوغ عذرا على ان ما ذكره المصنف ليس باعتراف على القوم بل بيان ان الفرق الثاني احسن لتوهم ورود ما قاله عليه وان أمكن الجواب عنه بان عدم التكليف بالشرائع في حال الصغر ليس الا للامهال مدة يحصل لها العلم بالضرورة وبالضرورة ومصلحة تخصيص النظر بات مع قوة البدن يتمكن بهما من ادائها وجب عليه وبالبلوغ يتم ذلك فلا يعذر بالجهل وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على المتأمل هذا وقد اجاب المصنف في شرح الوفاة عن أصل الاعتراض بان الصبي والصبيبة اذا راهتا فاما ان يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يترك كسدا او امر واصبيانكم بالصلاة اذ بلغوا سبعا وضربوهم اذ بلغوا عشر اوقية ايضا يجب لانه يتم الفرق واذ لم يجب على الامه المراهقة تعلم الايمان واحكامه او على مولاهن تعليمها وعدم الوجوب ههنا مع الوجوب في الحر المراهق غير ظاهر قال في فصول البدائع بعد ما ذكر ما نقله الشارح من القوم هذا الفرق ليس مبنيا على لزوم تعلم العلم عليها فيكون البكر غير مكف قبل البلوغ غير قلاج فيه ثم قال وهذا الوجه في الفرق اول من الوجه الاخر لان في كل من الخيارين الزام الفسخ ودفع ضرر احكام المملوكية (قوله حقا مشتركا) اراد به المالك وفي القول باشتراك نظر لان المالك مختص بالزوج ولهذا يجب المهر عليه كما سبق

الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واماد لالتماع على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تامل ولا دليل على وجوب اتباع سبيل من السبيل غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبيل رحمه الله ان الشافعي رحمه الله هو الذي استنبط الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكي انه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرج روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل وساق فيه حكاية غريبة طويلة بسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان المطلوب القطع ومذهبه ان عومات الكتاب وظواهره ليست بقطعية وانما ثبتت بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دورها وللحنفية ان يقولوا ان حكم العام والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً وبينا على ما حققناه في محله وقد يجب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بلا دليل خلاف المعقول ولا يخفى ما فيه (قوله كان ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم غير سبيل الخ) وهو ظاهر وذلك لان الوعيد متناول لكل واحد من شاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ونابت حكمه في كل واحد منهما فان العطف بوجوب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لا يجابسه اليه لظهوره في العطف (قوله لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره) وهو

(ومنها السكر وهو ما يطربو مباح كسكر المضطر والسكر بدوا) كالبنج والافيون (وبما يفيد من الخنطة أو الشربة أو العسل وهو كالأضواء يمنع صحة جميع التصرفات

مما أجمع عليه أهل الحق فاطبة وان استصعبه اختلاف اتباع الأشعرية إلا أن الحكم على الكل يكون حكما على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه غيره (قوله فهذه الغيرة الخ) قيل عليه أنا لا ننع ذلك من جهة أنه لا يصلح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا يخص له بما ثبت أيمان الرسول به يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصادق سبيل المؤمنين اذا ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد (قوله هي العدالة) ولا خلاف بين أحد من الحكماء والصوفية في أنها الرابعة من أصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما بينهم في أنها كيفية مركبة من الثلاثة الاول أو كيفية بسيطة حاصلة بعد حصول الوسائط الثلاثة وبالجملة هي انبساط الجماعة وجرت آيات من الصوفية وغيرهم يتبين منها انها فضيلة برأسها والقول بان أهميات الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير فلانكن من أهمها وإلى هذه ٣٠٤

واستيفاءه ضمنا (قوله ومنها) أي ومن العوارض الممكنة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام جاتا الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية أو الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما يتفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتجعله الى مشابهة المتغذي فيصير جزأ منه وبدلا عما يتفعل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها يتفعل الطبيعة عنه ويجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليها وكثيرها أو من المثلت وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رفق بالماء وترك حتى اشتد يحل في بحث المجاز فكاه أراد بالمثلك المعنى الاعم من المسكوبة والمملوكة وحكم باشتراكه (قوله وهي حالة تعرض للانسان) قيل السكر مسرور يغلب على العقل بما تشره ما يوجب فيمنعه عن العمل بوجبه من غير ان يزيله فلا يتأني الخطاب لبقائه وعقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرالا انه ليس بسرور لكن كان حكمها واحدا في الشرع الحق به وقيل هو معنى يزول به العقل بما تشره ما يوجب زواله فعلى هذا بقاءه مغاظا معز وال عقلة أمر حكمي زجر اعليه بما تشره المحرم (قوله كسكر المضطر) ظاهره انه مثال للطريق وليس بمستقيم لان السكر لا يكون الا محظورا ولانه لا يدون طريقا الى نفسه والوجه ان يحمل على حذف المضاف أي طريق سكر المضطر على ان الممثل به لا يلزم ان يبلى الكاف بل يكفي نقار بها في جزئها ولان أن يجعله مثلا للسكر الذي يكون الطريق المفضي اليه مباحا (قوله أو من المثلت) كون طريق السكر في شرب المثلت محظورا والحال ان شره به بلاسكر غير محظور باعتبار انه اذا أدى الى السكر علم انه كان محظورا لان اياحه كان بشرط ان لا يسكر منه وذلك لانه من جنس ما ينلهس به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد فاذا عدم الشرط بقى على أصل الحظر بخلاف الاضطرار الى شرب الخمر فان شره بها كان

(قوله غير معلوم) قيل عليه مثل هذا يرد على كل مادعي تواتر معناه والكلية في حيز المنع وما تعدى عن حده فالحكم شامل له (قوله فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم) قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على حجية قول مجتهدى عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وان اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم

على حادثه في القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الآيات يدل على حجية ذلك على القطع والبتان وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوت عن الحكم وهو لا يتأني في كونه اجماعا أو ابضان المصنف لم يدع ان وجوب الاتباع يستلزم القطع بل يدعي ان اتفاق جميع المجتهدين في عصر على حكم بحيث لا يتصور اجتماعهم على الضلالة يستلزم القطع وان اتفاق المجتهدين في عصر على حكم قطعاً كان دالا على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعاً وان التخصيص بلا دليل لا يجوز والقول بان كون اتفاقهم مستلزما للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل عليه التمسى الوارد عن التفريق (قوله المتفق عليه فوعان الخ) قيل عليه المتفق عليه لا يقتصر في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المصنف عنه ما اتفق عليه المسلمون بجماله نص فيه امانا بلدون مما اتفق عليه جميع الاممة أو اتفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعبر في ثبوت الحكم قطعاً ما اتفاق غيرهم من أمة صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كعدم (قوله تعالى قالوا لا نفر من كل فرقة الخ) قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على

شربه

حتى الطلاق والعناق وما يطربو محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلاً لأنه انما يحل (أي المثلث) بشرط ان لا يسكر فسكره بصير
 كالسكر بالمحرمة فيصده (أي بالسائر من المثلث) وهو (أي القسم الثاني من السكر وهو السكر من شراب محرم أو مثلث) لا ينافي
 الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية أصلاً فيلزمه كل الاحكام وبصح
 كل عباراته وانما ينعدم به التصديح ان تكلم بكلمة السكر لا يردنا خصصنا لعدم رآته وهو التصديح اذا اراد ان يقول اللهم أنت
 ربى واناعبدك فجوى على لسانه عكسه لا يرد

المجتهدين حتى لا يسمعهم مخالفته وان وجوب العمل لا يستلزم القناع على انه يوجب حجية قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس
 فيه غيره لكونه بينة على الحكم في هذا العصر وردبانه لما قام حجة لابسع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفته بما سبق من الآيات الدالة
 على ذلك وان النسي عن التفرق والاختلاف يتم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن
 دليل لا يقدح فيه والعمل المصنف رحمه الله باتزم حجية قول ذلك الواحد على ٢٠٥ ما هو مذهب البعض (قوله وما كان

الله يضل قوما بعد اذ
 هداهم الخ) أورد عليه
 بان المراد عدم الاضلال
 بالجماء وبالفسر الى الكفر
 بعد الهداية الى الايمان اذ
 كثيرا ما يقع الخطأ للجماعات
 العلماء ولادليل على تعيين
 المجتهدين في عصر وانه
 انما ينفى وقوع الاضلال
 من الله تعالى وهو لا يستلزم
 نفي وقوعه من النفس
 أو الشيطان وأجيب بان
 مطلق الهداية ينصرف
 الى كاملها وانما يحصل
 لجميع المجتهدين في عصر لا
 لمن سواهم من الجماعات
 فتكون مانعة عن الوقوع
 في الخطأ والاضلال فيجا
 اجعوا وان الله ادا مدى
 قوما فلا مضل لهم كما قال
 سبحانه من يهدي الله فانه

شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يمتنع الاطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد
 السكر فلا حتى لو سكر منه بمقدار انفاقا واما ما قيل من ان يبي وهو الماء الذي ألقى فيه الزبيب فيخرج منه
 حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا واذنى بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه
 في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعناق) صرح بذلك نفي ما روى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان
 الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله بصبح طلاقه وعناقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس
 المراد ان قوله تعالى وأنتم سكارى قيد للخطاب أعنى لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم
 بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الخالي في مثل صل وأنت صاح او لا تصل وأنت سكران
 ليس قيد للامر وانهى بل للامور وبه والمنهى عنه بمعنى اطلب مثل صلاة مقرؤة بالصحو وكف النفس

حسلا لا ما مضى وبالسكر لا يخرج عن الحلال وكذا الدواب بالبنج والاقيون وغيرهما مما ليس من جنس
 اللهوفاته مباح ولا ينتقل استعماله حراما بالاداء الى السكر الذي هو حرام فليفهم هذا الفرق (قوله لو سكر
 منه بمقدار انفاقا) واما ما يتخذ من الحبوب مثل الحنطة والشعير والذرة والعسل فلا يجذب به وان كان السكر
 منه حراما قال في الهداية والاصح ان يجذب بالسكر مما يجمع عليه الفساق من الاشر به (قوله فهو حرام)
 لكن تكون حرمة هذه الاشياء اجتهاد به لا يكفر مسقطها بخلاف الخمر (قوله في ظاهر الرواية) رأيت
 بخط من اتق به مكتوباً هكذا قيل المراد من ظاهر الرواية رواية البسوط والجامع الكبير والجامع الصغير
 والزوائد والمراد من القليل وغير ظاهر الرواية رواية الكنائيات والزيقات والبهار ونبات
 وغير ذلك قيل ما ذكر مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف وأما عند محمد والشافعي رحمه الله لا يحل شربه
 فقيل له خالفت الشيخين لانهما محتلان فلا سحرار والناس بشر يوفون زمانا للفجور والنهسي
 وشربه لله لا يحل اجماعا (قوله وأنتم سكارى) قيد للخطاب فان قلت السكرى اعم من شرب الخمر في حالة
 الاختيار والاضطرار ومن غيره فينبغي ان لا ينافي السكر بنوعيه الخطاب مع ان اسدران بمطربين

من مضل والله يضل من يشاء ووجدى من يشاء (قوله تعالى وحس وما سواها الخ) تدبير النفس اما انما تكثير كافي قوله علمت نفس
 والمراد كل نفس أو لتعظيم والمراد نفس الرسول أو آدم عليهم السلام ونسوتها انشاؤها وابداعها مستعدة لتكالاتها الممكنة
 لها والاهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتمكين من الايمان بهما وتزكيتها بمازها بالعلم والعمل وتدسيتهما بقصاتها
 واختلافها بالتقوى والجهل كذا في التفسير وهو اخذ من الكشاف وارتضاء غير الذين الرارى والبيضاوى وغيرهما واعترض عليه بان
 ليس معنى الالهام ان يعلمه كل شر وخير ولا اختصاص لذلك بالنفس اما ذكره فكيف يجمع المجتهدين من الامم في عصر ولا دلالة في
 الآيات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الالهام الامر بما كان من الله تعالى فاختصاص النفس المميز كالمعلم والعمل التي منها
 نفوس المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه كل شر وخير (قوله وأيضا العلماء الخ) قيل نعم
 لسكنه راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما سلف وردبان منشأ هذا
 بعدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها والاحتجاج بمعنى على الاعم منها كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث

واذا أسلم أصبح كالسكره وإذا أفر بما يحتمل الرجوع كلنا شراب الخمر لا يحد حتى يصحوف غير

المعدودة المعلومة الوجود فنع المصنف رحمه الله بلوغها حد التواتر وهذا الاستدلال بعد وقوع اجسامهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواترهم على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذا ليس بتواترهم والحديث وان لم نطلع على خصه وصيانه هذا (قوله على ان الاجماع الذي الخ) دفع الماصحي ان يقال ان علماء الامم لم يقع منهم الاتفاق على ذلك فان منهم من خصه باجماع العترة الطاهرة ومنهم من خصه باهل المدينة ووجه الدفع ان الاجماع الذي نشبهه حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل المدينة بخلاف غيره وردبانه قد لا يوجب في بعض الاعصار يثبت من العترة واهل المدينة وايضا بان من علماء الامم من خصه بالصحابة ومنهم من خصه بما نص عليه الكل في قول لم يسبق فيه خلاف ومنهم من أنكره بالكيفية (قوله فادلتهم يدل على مطلوبنا الخ) قيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على قول الامام المعصوم عن ٣٠٦ الخطا والكذب وردبان الاجماع من العترة يجب ان يكون حجة عندهم

وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والافسنى قوله كفاية وفيه فنية هن الاجماع فيكون لغوا (قوله اجماع الصحابة) ومثله باتفاقهم على خلافة ابي بكر الصديق رضي الله عنه ولما ورد عليه مخالفة على وفاطمة والزبير بن العوام وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري في قومه وابي سفيان بن حرب في بني امية وغير اولئك اجابوا عنه بان الخلافة لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المختلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية للاعتقاد ثم لما رجع على

عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالا من قوله او فوايكون قيدا لا بقاء لا يطلبه حتى يلزم عدم وجوب الابقاء عند كونهم محليين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحويان لا يفرجوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصله لتعلق العقل والبلوغ الا انه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء ويصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وزوج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شر بها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه يسيرا بالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود جزاؤه وبيق التكليف متوجه في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان باقية مماويه كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للمخرج (قوله واذا اسلم) اي السكران ان اسلم يصح زجها لجانبا لاي ايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلون تكلم بكلمة الكفر لا يردلان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبذله او بما يدل عليه ظاهر او هو التكلم في حالة يعتبر

السكر منه مباح خارج عن هذا الخطاب حيث يحكم عليه بأنه كالمغمى عليه حتى انه لا يصح منه الطلاق والعتاق قلت السكر الحاصل بما اباح الشرع من قبيل العوارض السماوية والمواخذة غير جائز عقلا وشرطا فهذا الاجماع على انه ملحق بالانغماء (قوله ولو نكلم بكلمة الكفر لا يرد) هذا استحسان وفي القياس وهو وجه قول ابي يوسف يرد وجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان ان العصا قرأ سكران قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النبي فقل قوله تعالى ولا تقرجوا الصلاة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه السلام بكفره وردبان كلامنا في السكر المحظور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا في عدم الاكفار

رضي الله عنه رجح اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق عليه العامة بقرار الاجماع ونأ كدت البيعة به وفيه نظرا ما ولا فيها فان عليا رضي الله عنه اغار رجح بعد وفاة فاطمة رضي الله عنها ورجح برجوعه من رجوع من القوم وقد ماتت فاطمة رضي الله عنها منكرا غير مبايعة لابن بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول الذي لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن نبيهة في غاية السقوط ونهاية سوء الادب فانها بضعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قدر بيتي في حجر النبوة ومهد الرسالة وغذيت بلبان المعرفة دية لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصري رحمه الله ما بلغ في بركة عصاة أو مصتين من ندى أم سلمة رضي الله عنها لم يدرا أنها أدت أم لا ونفقة جماعة كثيرة ذكورا ونساء من الاجانب لم يلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد التراب في كنف لاهده الدررة النفيسة الطاهرة والجوهرة القريفة المزكاة الطيبة كلاهما تانبا فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عباد رضي الله عنه سيد الانصار خرج في قومه منكرنا لانه ابي بكر رضي الله عنه ولم يعد حتى انقضت مدة خلافته ابي بكر رضي الله عنه ومات مطلقا عن بيعته بارض حوران بعد ان مضى من خلافة عمر رضي الله عنه فحوسبتين وهو من جلة الصحابة

لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالفصاص والقذف وغيرهما او باشر بسبب الحد يلزمه لكن انما يصح اذا اصحا وحده
اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميرة بين السكر والصحو (وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء
لو جوب الحد فقط ومنها الهزل وهوان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الحد وهوان يراد به احدهما ومشرطه ان يشترط
باللسان ولا يعتبر دلالة) اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجرى المواضع قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا

وقتها هم وسيد الانصار ونبلائهم بل لو مثل بخلافه عمر وعثمان رضي الله عنهما لكان اسلم واما الثاقبان مذهب جمهور المحققين عدم
تكفير الراقص مع انكارهم خلافة أبي بكر وعمر وقد نص على ذلك ابو حنيفة والشافعي رحمه الله وغيرهما بل في المحيط وغيره انه مذهب
جمهور الفقهاء وفي كلام ابن المنذر رحمه الله ما يدل على اجماعهم على عدم التكفير وقواه ابن الهمام رحمه الله ومن اراد تفصيله فعليه
الرجوع الى شرح العقائد وحواشي العضية وقد حققناه فيما عدا ما لا يزيد عليه (قوله يجوز التبديل الخ) آثره على النسخ تجانبا عن
مخالفة السلف ومحافظة لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجرى فيه النسخ ٢٠٧ وأطلق نغرا الاسلام الجواز واختار المصنف

التفصيل بان الرتبة
الاولى القطعية منه وهي
المتفق عليه من اجماع
الصحابة بتصريح الجميع
في حكم لم يسبق فيه خلاف
لا يجوز تبديلهما وهو المراد
فيما قالوا انه لا ينسخ ولا
ينسخ به واما المختلف فيه
فيجوز تبديلهما وهو مجمل
كلام نغرا الاسلام رحمه
الله واعترض عليه صاحب
الميزان بان الاحكام
خرجت عن احتمال
النسخ بوفاته صلى الله
عليه وسلم لانقطاع
الوحي الذي يتوقف النسخ
عليه قال بل الجواب ان
اجماع التابعين يبين به ان
ذلك لم يكن دليلا بل شبهة
لان الدليل لا يظهر خطوه
ابداء بل يتقن برغمضى

فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالكفر بصح اسلامه ولا يثبت ارتداده (قوله لان السكر دليل
الرجوع) اذا السكران لا يستقر على امر في مقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة
بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالفصاص والقذف او باشر بسبب الحد بان زنى أو قذف في حالة
السكر فانه لا يسقط عنه الحد امانى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف
بدليله واما في المباشرة فلانه معان فلا اثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد على الصحو ليحصل
الاجازة فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب
الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم او المثلث والسكر منه ما قد يكون
بالشرب كرها او اضطرارا فينتوقف الحد على اقامة اليقظة او الاقرار بانه شرب الشراب المحرم او المثلث
طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (قوله وزاد ابو حنيفة) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى
زال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز في السكر نقصان وفي
النقصان شبهة لعدم فيندرى به الحد واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ايضا اختلاط
الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما لا يجوز الحد (قوله ومنها الهزل) فسر نغرا
الاسلام باللعب وهوان يراد بالشيء ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه اراد
بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها اراد بوضع اللفظ ما هو
اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية او النوحى كوضع المعانيها المجازية وهذا
معنى ما يقال ان الوضع اعم من العطف والشرعى فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة او مجازا
وان التصرفات الشرعية لاحكامها او المصنف رحمه الله اوضح المقصود فقصر الهزل بعدم ارادة المعنى

واجيب بان السكر كان حراما في جميع الاديان انما كان المباح هو الشراب الذي لا يسكر كذا ذكر الشيخ
اكل الدين في شرح البردوى (قوله ولا يلزمه الحد بالاقرار بما لا يجوز الحد) اي فيما يحتمل الرجوع واما

الزمان فاما الشبهة فتزول فلما قام الدليل على البطلان تبين انه شبهة انتهى وعلم منه ان اجماع الصحابة رضي الله عنهم اذا كان مسبوقا
بخلافهم لا يكون قطعا وان اطلاق الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجب صاحب الكشف ان بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقية الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى
الله عليه وسلم فيجوز النسخ فيه بان يوفق الله تعالى بعد نبوت حكم باجماع او اجتهاد اهل عصره بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد نسخ لهم
على اجتهاد اهل العصر المتقدم ويكون هذا بيان انها مدة الحكم الاول (قوله وعند البعض لا بد من الخ) نسبة شمس الائمة
السرخسي ونغرا الاسلام وصاحب الميزان الى داود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري وتابعهما والقاشاني من المعتزلة وجماعة من
الشيعة ولكن المذكور في عامة الكتب ان خلافهم في الاعتقاد بالقياس فقط وذلك لان القياس ليس من الحجج الشرعية عندهم
ما خلاهم من غير وجهه الله فانه من يقول بالقياس فعليه يقول ان الاجماع لا يحصل الا باتفاق جميع اهل العصر ولا عصر الا وفيه
جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع عن اعتقاد الاجماع واجيب بان نفي القياس قول محدث فلا يعول عليه لان اتفاق المصدر الاول على

(ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي) الأهلية أصلاً ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها) أي في الاختيار والرضا (وهي إما من الإنشآت أو الأخبارات أو الاعتقادات) أما الإنشآت فإما أن تحتتمل النقص أو لا تحتتمله كالبيع والإجارة فإما أن يتواضعا في أصل العقد أي يجري المواضعة قبل العقد بانسلكم بلفظ البيع عند الناس ولا يزيد البيع (فإن انقصا على الأعراض) أي قالوا بعد البيع ناقدا عرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجلد صح البيع و بطل الهزل لأعراضهما وإن انقصا على بناء العقد على المواضعة سار كاختيار الشرط لهما مؤبداً أي لا متعاقدين (لو جود الرضا بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فإنه إذا بيع الخيار فإرضاء بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو المالك (فيفسد العقد) كافي الخيار المؤبد (لكن استعماله قال الشيخ العارفي محيي الدين بن العربي في الفتوحات المدكية ونحن وإن كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ منبته إذا كانت العلة الجامعة معقولة جلية يغلب على الظن أنها مقصودة للشارع وإنما امتنعنا نحن عن الأخذ بالقياس لأنه

الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها أصيغ وألفاظ موضوعية لا أحكام تنزب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجرى المواضعة في نفس العقد لأنه يفوت المقصود من المواضعة وهو أن يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فإنه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا بها) يعني أن الهزل ينسلكم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا رضاه والاختيار هو التصديق في الشيء وإرادته والرضا هو إثارة واستحسانه فالمكره على الشيء مثل اختيار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا إن المعاصي والقبائح بإرادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى إن الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات أما إنشآت أو أخبارات أو اعتقادات لأن الله تعالى قال إن كان أحدكم حكم شرعي فأنشأه والإفان كان القصد منها إلى بيان الواقع فأخبارات والأفاعتقادات والإنشاء إيماناً يحتمل الفسخ أو لا أو الأول إيماناً بتواضع المتعاقدين على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو فيما لا يحتمل فيلزمه كالأجنبي (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا) ولهذا يكفر بالردة هازلاً لأن الرضا بالكفر كفر (قوله ومن ههنا قالوا الخ) قيل هذا الفرق بينهما أعماه بالنسبة إلى أفعال العباد كسبا وأما بالنسبة إلى الله تعالى من جهة الخلق فلا انفكاك بينهما لأنه تعالى حكيم لا يفعل إلا عن حكمة وكل أفعاله حسنة لا يحوم حوله شائبة من القبح وقال بعض الفضلاء الخلق إن بينهم أفرقاً في الخلق لكن لا يمتد إلى العقول بل هو من التشابهات وذلك لأن الله تعالى حكيم فلا يفعل شيئاً إلا بناءً عن حكمة وكل ما بني على حكمة ينبغي أن يكون مرضياً له فالقبائح المراد منه تعالى ينبغي أن يكون مرضياً له لكن قد ورد النص بعدم رضائهم أفسار الفرق بهذا من التشابهات وغاية مجال العقل فهم أن الله تعالى يحسب من صدر الفعل عنه في الظاهر لا يرضى القبائح لأنفسه تعالى وبالنظر إلى نفسه مرضيه وراض به لأنه لا يبيع بالنسبة إليه وقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يدل عليه (قوله والأفاعتقادات) أي إن لم يكن القصد

زيادة في الحكم وفهمنا من الشارع أنه يريد التحقير عن هذه الأمة وكان صلى الله عليه وسلم يقول أتزكوني ما تركتكم وكان يكبره المسائل خوفاً من أن يتزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان والملح في كل سنة وغير ذلك هذا كلامه ومن ذلك قوله تعالى لا تشكروا عن أشياء إن تبدلتم تسؤكم وحديث أبيهم ما أبهم الله (قوله يكون الإجماع لغوا) وعكسها عبارة شمس الأعمسة السرخسي ونحو الإسلام رجهما الله وهو يدل على أن سند الإجماع لا بد أن يكون ظنياً كإذهب إليه البعض فإن كان المراد

أن الإجماع الذي ثبت به الحكم لا بد أن يكون سنده ظنياً فهو حق لاشبهة فيه فإن الإجماع المصاحب جنه للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لأنه مستند إلى ذلك القاطع وثابت به تبليها وثبات انشأته مستحيل وتخصيل للحاصل قبل هذا التعصبل والأفلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال بالإجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الحد عليه هذا أو أجاز قوم انعقاد الإجماع لأن دليله بأن يوقفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشاد فإنه أمر ممكن ولأن الإجماع حجة في نفسه فلو لم يتعقد إلا عن دليل لكن ذلك الدليل هو الحجية ولم يبق في الإجماع فائدة ولأنه وقع فأنهم أجمعوا على بيع التعاطي وأجرة الختام ونحو ذلك بلا دليل عليه ورد بان الأمة لا تكون أعلى حالاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ هو لا يقول إلا عن وحى ظاهراً وخفي ومحال أن يجتمع أهل الديانة على وضع حكم شرعي جزاً بالحكم الهوى والطبيعة والنشء فإنه عمل أهل البدعة والألحاد والاباحية وفائدة الإجماع مع السند قطعية الحكم ورفع المباحة وحرمة مخالفة ربه وإن ما ذكر من وقوع الإجماع فيه من المسائل لو سلم فلا نسلم أنه لا عن دليل قلل دليله لم ينقل بيننا استغناء بالإجماع عنه (قوله فكذلك كرتاني فصل الخ) فقد يكون قوله متواتراً

لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضا بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد (فان نقضه
 أحدهما انتقض وان أجزاه في الثلاث جاز) أي ان أجزاه في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي بتقلب جائز لا ارتفاع المفسد
 كافي الخيار المؤبد وعندهما لا يتقيد الاجازة بالثلاثة فكما أجازاه جاز البيع كافي الخيار المؤبد (لان أجازا أحدهما) لانه
 كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث وان انفق على ان لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في
 خاطرهما وقت العقد أنهما يبنيا على المواضع أو أهرضا (أو اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد
 وهو أولى بالاعتبار من المواضع التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة بتحقيق
 للمواضع ما أمكن (على ان المواضع أسبق قلنا لا آخر ما صح) أي ٢٠٩ الآخر وهو العقد ناهض للمواضع

السابقة لان أحدهما لم
 يعض على المواضع واعلم
 انه يبق بالتقسيم العقلي
 قسمان لم يذكر وهما ما
 اذا عرض أحدهما وقال
 الآخر لم يحضر في شيء أو
 يفي أحدهما وقال الآخر

جنسه وعلى التقدير الثلاثة اما ان يتفق على الاعراض عن الهزل والمواضع أو على بناء العقد عليها أو
 على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ ما ان يدعي أحدهما الاعراض
 والآخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدعي أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء وأحكام الاقسام
 بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن اليه (قوله لعدم الرضا بالحكم) لو قال
 لعدم اختيار الحكم لكان أولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المذكرة فانه يملك
 بالقبض لو جرد الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي انفق على انه مبني على
 المواضع أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقص لكن الصحة تنوقف على
 اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجارة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقد رآه أبو حنيفة
 رحمه الله تعالى مدة الخيار ثلاثة ايام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما
 يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي (قوله عملا بالعقد)
 يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجدوه
 الظاهر فيه فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضع وعندهما لا يصح العقد في صورتين اعني صورة
 الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاخلاق في الاعراض والبناء لان اعادة جارية بان يبنيا على المواضع

بمنزلة نقل الكتاب والسنة
 المتواترة وقد يكون
 مشهورا كالخبر المشهور
 وقد يكون صحيحا كما حديث
 الصحابين وغيرها وقد
 يكون ضعيفا كالخبر
 الضعيف والمجاهل الا ترى
 الى نحر الدين بن الخطيب
 الرازي امام المتفلسفة
 والمنكلمين وبرهان الدين
 النسفي لما دعيا الاجماع
 على عدم بعثة النبي صلى
 الله عليه وسلم رسولا الى
 الملائكة كرده السبكي وغيره
 بان نقل الاجماع ليس من
 شأنهما فلا يعتمد على
 نقلهما وقد يكون كذباً محضاً
 ولذلك قال احمد بن حنبل

منها الذي يبين الواقع بل الى ربط القلب بما في الواقع فاعتقادات (قوله وان لم يوجد الرضا) اعترض عليه
 بان البيع هو الايجاب والقبول بالترخي والاكرام دليل عدم الرضا فلا ينعقد بسبب الملك انهم لا اذا
 كان الاقباض برضا فانه يصح العقد المتقدم بوجود الايجاب والقبول والرضا من جانب المشتري مقدما فاذا
 انضم اليه رضا البائع ثم السبب فيثبت الملك والجواب أن التراضي ليس بشرط في البيع ولهذا لم يذكر في
 تعريفه وقد صرح به المصنف ايضا في شرح الوفاية وقال المصنف (لان أحدهما لم يعض على المواضع)
 فان قلت الدليل غير مطابق للدعوى لان هذا يختص بصورة الاختلاف والخلاف يشمل صورتين
 قلت عدم مضي أحدهما على المواضع متحقق في صورتين اما في صورة اختلافهما في الاعراض
 والبناء فظاهر واما في صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فلان الماضي على المواضع يستلزم
 حضورهما وقت العقد وعدم مضي واحد منهما على المواضع يتضمن عدم مضي أحدهما فليتأمل
 (قوله اعتبار الليالي) ويمكن أن يبنى أيضا على ما جوزه بعض العامة من جواز تأنيث العدد اذا كان

(٢٧ - تلويح ثالث)

رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام نحر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها
 بالافراد كان هذا كقول السنن بالاحاديث يعني يكون موجبا للعمل دون العلم وهو مذهب أكثر العلماء وذهب بعض أصحابنا والشافعي
 الى انه لا يوجب العمل أيضا وقال الغزالي رحمه الله وجوب العمل بخبر الواحد ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
 واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا
 هو لا يظهر ولست قطع بطلان قول من يتمسك في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية ثبتت في محله وبين
 المتسلك به فترجع صدقها بعدالة الراوي وكونه ثقة في روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته اقلن به وقد ورد في الحديث أمرنا
 باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وموطنه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به البلوى لو سلم فدفع بانها معارضة مرجح مثله وهو تفرد

لم يحضرنى شيء فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى أصلهما كالبناء (واما ان يتواضعا على البيع بالعين على ان الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة الا في ضرورة اعراضهما أو أبو حنيفة رحمه الله

الراوى ونزاهة ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الاحادى بما روى عن عبيدة السلماني رحمه الله ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع والاسفار بالفجر ونحوه من نكاح الاخت في عدة الاخت وأخرج ابن أبي شيبه عن عمرو بن ميمون قال لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر ولا ركعتين قبل الفجر وعن ابراهيم ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما أجمعوا على التنوير بالفجر (قوله فاعتبروا يا اولي الابصار) يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعى على العموم ٢١٠ ولما كان سؤفة للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ

معلول الاعتبار كما يقال اعتبر فانظر ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعى فلا شك في ثبوته بدلالة النص بدلالةفاء التعليل على ان الحادثه المذكورة نفسها علة لوجوب الاتعاظ اذ لم يوجد السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو القياس الشرعى قبل عده انشاء بل صريح الشرط والجزاء لان مقتضى تمام العلة حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع (قوله وطريقها) قيل عليه هذا مما يشك فيه الافراد من العلماء المجتهدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بما غير مرة من ان المراد منه عدم توقفه على الاجتماع ان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الافراد (قوله ولما

كلا يكون الاشتغال به باعتبار ما انما اوقاضها للبناء عليه سواء المال عن بد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة والارزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب التراجع والحواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناهضا للمتقدم اذ لم يعارضه ما يغيره كما اذا انفقا على البناء وهنالم تصدق المغبر لان احد هما يدعى عدم المضي فالعقد باعتبار ان أصله الحد والارزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (قوله فعلى أصل أبي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح في صورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من صورتين وهذا مأخوذ من صورة انفاقهما على ان لم يحضر هما في سنة فانه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وهما يباحث وهو ان انحصر الاقسام في السنة انما هو على تقدير اعتبار الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذلول أى عدم الحضور واما على تقدير اعتبار هما في ادعاء المتعاقدين على ما يشعرون به كلام نغرا الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين امان يتفقاً أو يختلفان اتفاقاً فالاقسام على اعراضهما واما على بناءهما واما على ذهولهما واما على بناء احد هما واعراض الآخر أو ذهولهما واما على اعراض احد هما وذهول الآخر فصورة الاتفاق سنة وان اختلافه عوى احد المتعاقدين يكون امانا اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤهما مع اعراض الآخر أو ذهولهما واما اعراضه مع بناء الآخر أو ذهولهما واما ذهولهما مع بناء الآخر أو اعراضه بصيرته وعلى كل تقدير من التقدير التسعة يكون اختلاف الحكم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حادثة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفى ان ثمة أبي حنيفة

المعدود المذكور في حذوها حكى الكسائي عن ابن الجراح سمعت من الشهر خاسا وحكى القراء افطرونا خاسا وصننا خاسا اوصهنا عشر من رمضان ونظافرت الرويات على حذف التاء من قوله عليه السلام ثم انبىه بست من شوال (قوله فيصح في صورتين) قال الفاضل الشرى لم يظهر جهة الصحة على أصل أبي حنيفة رحمه الله في أحد هما أعني اذ ابني أحدهما وقال الآخر لم يحضرنى شيء ينبغي أن لا يصح على أصله لاجتماع المصحح والمفسد والترجيح للمفسد (قوله فصورة الاتفاق سنة) قال الفاضل الشرى الحق ان يجعل صورة الاتفاق والاختلاف معا وثلاثين ان أراد باحد هما فقير معين احدى وغائبين ان أراد به معينا فحينئذ صورة الاتفاق تسعة وصورة الاختلاف اثنتان وسبعون وهي حادثة من ضرب

كان الامر للايجاب) لانه حقيقته والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعنى اذا بعتم الحنطة فراعوا بان امانة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولا الى المجازم من غير تعدد الحقيقة ومقصود القصدا الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية (قوله فان لم تجد) يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص لجملة الاحكام ولم يذكر الاجتماع مع انه فوق القياس اذ لا اجتماع في حياته عليه السلام (قوله وعمل العصابة لا يكون الا عن دليل) لبيانهم وعدالتهم ونكرو ذلك وشبهه من غير تكبير يحل بحسب الاجماع على حججه (قوله أشهر من ان يخفى) فانهم رجعوا الى رأى أبي بكر في قتال بنى جعفر ورد جمع هو الى نشره أم الام وأم الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة بواحد في قياسه على امراك النفر في السرعة واورث المطلقة ثلاثا في مرض الموت بالرأى وقاس حد السكر على حد القذف وعملوا به (قوله لا يدل على

بظاهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة أن العمل بالمواضع هنا يجعل قبول أحد الألفين شرطاً لوقوع البيع بالأخر
 فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد وهو أولى بالترجيح من الوصف أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فإن اعتبار أصل العقد
 يوجب الصحة لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد وإنما الهزل في قدر الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبر المواضع والهزل في
 الوصف حتى يصح العقد بالألف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن (وأما أن يتوأسع على أن الثمن جنس آخر من العمل بالعقد اتفاقاً والفرق
 لهما بين ههنا والمواضع في القدران العمل بهما مع صحة العقد يمكن ثمة لاهنا والهزل بأحد الألفين ثمة شرط لا طالب له فلا يشهد أنما
 قال هذا جواباً عما ذكرناه يجعل قبول أحد الألفين شرطاً لوقوع البيع بالأخر وإنما قال أنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن
 الثمن ألف لا ألفان وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى ٢١١ حماراً على أن يحمله حلاً خفيفاً أو نحو ذلك

لا يفسد العقد لعدم
 الطالب لكن الجواب لا يبي
 حقيقة روجه الله أن الشرط
 في مسئلة وقوع لا أحد
 المتعاقدين وهو الطالب
 لكن لا يطالب هنا
 للمواضع وعدم الطلب
 بواسطة الرضا لا يفسد
 الصحة كرضا بالرباط
 عطف على

بأن الأصل في العقد الصحة وتعمكهما بان العادة جارية بتعقيق المواضع السابقة بدل على أن الكلام
 فيما إذا اختلفا في دعوى الاعراض والبناء مثلاً وما إذا انفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان
 يفر كلاهما باعراض أحد هما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة والضرورة وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين
 البناء هنا وثمة) يعني إذا وقعت المواضع في قدر الثمن وبنيا عليها فلو حثيفة فوجه الله لا يعتبر المواضع
 السابقة ويحكم بلزوم الألفين لا الألف المتوأسع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضع في نفس العقد
 ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج إلى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضع في قدر الثمن
 والبناء ثمة أي في صورة المواضع في نفس العقد ووجه الفرق أن المواضع السابقة إنما تعتبر إذا لم
 يوجد ما يعارضها أو بدافعها أو ههنا وقد جدد ذلك لاهنا والوصف يلزم فساد العقد ولو وقف انعقاده على
 شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لأحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
 كأحد الألفين في صورة البيع بالفين والمواضع على أن يكون الثمن القابل لوقوعنا بفساد العقد يلزم
 ترجيح الوصف على الأصل لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد فيلزم صحته وإنما هزل في الثمن
 الذي وهو وصف لكونه وسيلة لا مقصوداً فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لزم إهدار الأصل لا اعتبار
 الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولو لم يكن الألفين اعتباراً للتسمية والحامل أن اعتبار
 المواضع في الثمن ونصحيح أصل العقد متناقضان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للأصل فينتج الأول وهذا
 يخرج الجواب عما يقال أنهما قصدوا بذلك الألف الآخر السبعة من غير أن يحتاج إلى اعتباره في تصحيح
 العقد فكان ذكره والسكون عنده سواء كفي النكاح (قوله والفرق لهما) يعني إذا وقعت المواضع في

بقائه قيل عليه الحكم
 بالبرائة الأصلية شائع
 فبما بين العلماء بحيث
 لا يصح إنكاره وتقطع
 بوجود مسكته وبفساد
 وعدم جبريل من ياقوت
 ويجرم من الزئبق وغير ذلك
 من الأحكام ولا دليل
 عليها إلا عدم الدليل على
 خلافه ورد بان ذلك يجوز
 أن يكون من نوارذ الأخبار
 وتعاور المتقول على
 الاستقرار بقائه على
 حاله ولذلك لا يبقى العلم

السبعة في الثمانية فالأقسام إحدى وعشرون (قوله بلزوم الألفين) هذا في إحدى الروايتين عنه
 وفي الرواية الأخرى ينعقد البيع بينهما بالألف والألف الذي هزل به باطل كذا في الكشف (قوله
 وهو قبول العقد الخ) توضيحه ما ذكر في الكشف حيث لو اعتبرت المواضع في المبدل لصار العقد فاسداً
 لأن أحد الألفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطاً لانعقاد البيع بالألف ويصير كأنه قال
 بعثنا بالفين على أنه لا يجب أحد الألفين لأن عمل الهزل في الوجوب لا في الإخراج بعد الوجوب بمنزلة
 شرط الخيار في تأمل (قوله يعني إذا وقعت المواضع الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح إذا الفرق
 الذي ذكره المصنف لهما غير هذا فإن ما ذكره المصنف معناه عدم جواز اعتبار المواضع في صورة

ببقائه ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة إنما دلت عليه الضرورة لا تخرق إلا بنحو المجعزة لقوله تعالى ولن نجد لسنة الله تبديلاً
 بخلاف الشرائع الشارعة في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرائع السابقة إلا إذا قصت علينا من غير تقييد بالنكار (قوله وإن لا
 يكون معدولاً به) قال الأتمدى في الأحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما لا يعقل معناه وهو ما إن يكون مستثنى من
 قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمه رضي الله عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الركعات ونصب الزكاة ومقادير
 الحدود والكمفارات ونانها مما شرع ابتداءً ولا تطبره فلا يجري فيه القياس لعدم النظر بسواء عقل معناه كخص السفر أو لا
 كضرب الذب على العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للأول ومعنى عن ذكره (قوله ثابتاً) إشارة إلى أنه لا يكون منسوخاً ولا تعديبه
 لما ليس بثابت (قوله كما شرعاً) قيل عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لأن قياس السماء على البيت في الحدوث يتجانب التاليف

قوله واما ان يحتمل النقص قوله (واما ان لا يحتمل النقص فنه مالا مال فيه وهو الاطلاق والعناق والعضوض الفصاح

مثلا لا يتوقف على ذلك واما في القياس الشرعي فلا معنى لتفريع عدم القياس في اللغة و واجب بانه شرط للقياس الشرعي على معنى
انه بشرط كون حكم الاصل شرعيا اذ لو كان حسيبا او غويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علمه ولا يتصور الا بذلك
فلوقبل التبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا وكما يوجب خرافة كان باطلا ومبني على ان القياس لا يجزى في اللغة
ولا في العقليات من الصفات والافعال على ما هو مذهب الحنفية وهو منح الشرع بعبء وبالحق فلا يجوز اطلاق الحجر على ما يتخذ من
العسل والحبوب بقياسه على المتخذ من العنب المشتد في مخامرة العقل ولا اثبات زيادة الصفات ومغايرتها لذات الله تعالى بقياسه
على الخلق في صفتهم وكذا الافعال ومذهب

جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن ألف درهم فالببيع صحيح واللازم ألف
درهم سواء بني على المواضعة أو اعراضا أو بغيرهما ثمنيا اما أبو حنيفة فقدم على أصله من عدم
اعتبار المواضعة ترجيحاً للأصل ونصحها للعقد عما سمي من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل
اما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره
ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح
بدون تسمية البديل فاذا اعتبرت المواضعة كان البديل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور
في العقد يكون مائة دينار وهي غير البديل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع
اعتبارها بان بنفسها بالالف الموجود في الالفين (قوله واما ان لا يحتمل النقص) عطف على قوله اما
ان يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشآت فاما ان يحتمل النقص أو لا فذكر

صاحب التلويح وصاحبه
الرازي على اثبات زيادة
انصاف بالقياس (قوله
لشراب مخصوص) وهو
العسقل بالضم (قوله
لا يحتمل عليه) مع ارادة
المعنى الحقيقي للزوم
الجمع بين الحقيقة والمجاز
ولا بدونه لعدم جواز المصير
الى المجاز بدون تعذر
الحقيقة وبذلك سقط
تجوز اطلاق الحجر على
الشراب المخامر للعقل
بجيت يشمل العقار وغيره
بطريق عموم المجاز (قوله
في الاصل مقبلة بعلم
النساري) قيل عليه قد
أثبت الحرمة في بيع المقل
بغيره وبيع الدقيق
بالخطبة انها لا تنهس
بالكيل (قوله والنساري
بالعدد غير معتبر شرعا)
قيل عليه التساوي بالوزن
المعتبر شرعا كان في

المعطوف
انتها الحرمة و واجب عنه بانه انما يعتبر في الموزونات لافى العدديات وغيرها بل المعتبر
في العدديات العددي في التكليات الكيل (قوله فلا حاجة اليه) قيل عليه عدم الاحتياج لا ينافي صحته والاستدلال به قصد الى
تعاضد الادلة كالاجماع عن فاطم وكتر في كتب الفروع الاستدلال في مسألة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان حجية القياس
انما ثبتت ضرورة عدم خلو الاحكام عن دليل والوقائع عن حكم كابدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجد فلاب يكون دليله على تقدير
ثبوت النص وما في كتب الفروع انما هو حذر من طعن الخصم بعدم الثبوت أو الدلالة أو بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن
اثباته بدليل آخر لاستعمال التحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة القياس وصدق التعريف عليه (قوله وان
لا يغير حكم النص) قيل عليه هذا الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مفن عنه قال السيد الشريف هذا الشرط

واليمين والنذر وكله صحيح والهل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البديل فان انفق على الاعراض فالمهر أنفان أو على البناء فالت والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انه لم يخصصهما في رواية محمد عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى أنفان قياساً على البيع وفي جنس البديل فان انفق على الاعراض فالمسمى

أعم من عدم النص في الفرع لان المراد تغيير حكم النص في الجملة أي ٢١٣ سواء كان في حكم الاصل أو غيره وانفق.

المعطوف والمعطوف عليه جميعاً ثم قال فيما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص بمعنى انه لا يجزئ فيه الفسخ والاقالة فتلا ثلثة أقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذلك أو لا والاول اما ان يكون المال تبعاً أو مقصوداً (قوله وكله صحيح) استدلال على صحة الكل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيصمحل أن يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون لاثبات صحتهابارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجب حكمه ضرورية عدم التراخي ولردي حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاق مثل أنت طالق غدا واجب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاق ليس بعلة بل سبب مفض والا استدلال وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البديل) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الثمن ويكون المهر الثمن المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللزم هو المسمى في العقد اعني الاقنين وان انفق على بناء النكاح على المواضعة

بشك في دفعه بان قوله واما ان لا يحتمل بفتح همزة اما وكسر همزة ان لا بالعكس وهو معطوف على قوله فيما يحتمله واما فيه مقدر بقرينة الفاء في قوله فان يتواضعا وليتناسب السياق حيث قال اما الاثبات فالظاهر انها مبالغة على اضمماره غمسة وأنت خير بان الظاهر جينئذ واما لا يحتمل دون واما ان لا يحتمل قول المصنف (واليمين والنذر) سورة المواضعة في اليمين أن يقول لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق لكن أقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في النذر أن يقول نذرت هازلاً أو تواضع مع فقير أنه يوجب صلى نفسه التصديق عليه على ملا من الناس ولكن يكون في ذلك هازلاً (قوله وصحة غير هاد لالة) لا قياساً حتى يرد أن يكون الهزل حد ثابت بالنص على خلاف القياس فكيف يجوز الزيادة على النصوص ثم ان وجه صحة العتاق والنذر بدلالة النص ظاهر وان العتاق كالطلاق والنذر كاليمين واما العفو عن القصاص فقبل ملحق بالعتاق لانه اجبا مثله وقيل بالطلاق من جهة أنه يسقط كل القصاص بالعفو عن بعض الهم كأنه اذا طلق بعض تطلقه يقع تطلقه كاملة وقيل ملحق بالنذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر نظر اليمين المنصوص عليه والمشابهة المشابهة وفيه نظر لان تقاضيه باطرية من حيث انها أيضا تبرع ابتداء مع عدم لحوقها بالاذكر في الحكم (قوله ليس بعلة) أي ليس بعلة الا ان وانما

بالقيود المسذكرة في الحديث فاقضى الاقتصار على المورد والقياس بهتمد التعديبة الى غير المورد فهو تقييد للحكم النص وبان قوله من أراد أن يشمل كل من أسلم فهو على عمومته مأمور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقياس يقتضي جواز اعمال البعض المسلم فيكون تغيير (قوله والثاني ان الحكم لم يعد كما هو) يعني ان محل البيع يجب أن يكون مملوكاً مقدر التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشارع رخص فيه باقامة تمامه ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل بمقام حقيقة القدرة وجعله خلفاً عنها تختم الاصل اعني السلم المؤجل بشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفاً عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفاً عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعديبه بالحكم من غير تغيير وقيل عليه ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقاً لذلك لا تغييراً ويكون أولى بالجواز لكونهم

وعلى البناء فمهر المثل اجامعا وعلى ان يحضرمهما واختلاف في رواية محمد رحمه الله تعالى لان الاصل في رواية محمد رحمه الله تعالى بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة يمكن لان ما توضع عليه وهو الاصل داخل في المسمى وهو الاطلاق انما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما باطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالخلع والعنق على مال والصالح عن دم محمد وسواهما في الاصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الطلاق والمثل وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند أبي حنيفة رحمه الله فترجى جميع الايجاب) أي تر جيع العقد على المواضعة (واما عند محمد فعدم تأثير الخيار) فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها

فالملازم ألف اما عند محمد فظاهر كفي البيع واما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيصتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البذل في البيع وان كان وصفا وتبع بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركبي البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالتسه وبدون ذكره فيترجى البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع التصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الخلل في الجنابين للثنا والذم والتاسل (قوله وعلى البناء) يعني ان وقعت المواضعة في جنس البذل بان يذ كر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد انفقاعا على البناء على المواضعة فالملازم مهر المثل اجامعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا يسيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذ كر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان انفقاعا على ان لم يحضرمهما في أو اختلاف في الاعراض والبناء فالملازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل مثلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما باطل المسمى لم يلزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعند محمد الملازم مهر المثل بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أي مما لا يحتمل انقضاء ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون المذ كر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل وطلقها على الثمن مع المواضعة على ان المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال ألف درهم وكذا في العنق على مال والصالح مصيرا الى الاصل دون

رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تنشا المرأة فكذا في... ثلثنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عند محمد على ان المال يلزم تبعاً) اعلم ان المال في الخلع والعنق على مال والصالح عن دم محمد يجب عند محمد بطريق التبعية والمقصود وهو الطلاق والعنق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا ولا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف على

بصير علة عند وجود ما ينفذ اليه من العلة في هذه المسئلة ولا يعتبر التراخي بعد ما سار علة (قوله أي مما يحتمل النقص) هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب أي مما لا يحتمل النقص لانه المقسم وقد صرح به في أصول الفخر الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقص أن لا يجري الفسخ والاقالة بعد ثبوت (قوله ما يكون المال فيه مقصودا) قال لقاعان وغيره انما يكون المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون المذ كر فاما شرط المال فيسه علم انه مقصود ويهنا يظهر معنى قوله حتى لا يثبت بدون المذ كر بتزوج بنت

مصرفا الى الاصل دون الخلف وعدم ولا عماعو خلاف مقتضى العقد أعني الاجل وأجيب عنه بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقدر

التسليم زمانا يصلح الكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم يشرع في مقدر التسليم فمن جعله مشروعا فيه أيضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لطافة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المعد للشرب في جواز التجميع واعتراض عليه بانه ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الاعراض فلا يثبت في الحاجة الضرورية وورد بان التسليم اذا لم يقرب العقد لم يحضره وكل عرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة العدم (قوله لعله وجوب دفع الحاجة) قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بدلالة النص انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لابقائه حتى الفسقوا وقضاء حوائجهم من الدراهم والدنانير المخلوطة ثمن لا شينا على الاطلاق وسيلة الى تحصيل الحوائج والارزاق وأجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ابقاء حتى الفقير بانه راهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا ختل أمر الفقير وأعمل حوائجهم

وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة الجذعة وابست عنده الجذعة وعند الحقة فانه اتواخذ منه مع شاذين ان
استبسرنا أو عشرين درهمين من بلغة عنده صدقة الحقة وابست عنده الحقة وعند الجذعة فانه اتقبل منه الحقة ويعطيه المصدق
عشرين درهما أو شاذين أخرجه البخاري فانتقل الى القية في الموضوع عين فعلم ان ليس المقصود خصوص السن المعين والاسقاط
للغدر أو واجب عليه ان يشتره في دفعه وعن معاذ رضي الله عنه انه قال لاهل اليمن اتوني بعرض ثياب خيس أو ليس في الصدقة
مكان الذرة والشعر أهون عليكم وخبر لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أوردته البخاري تعاليفاً واوله صحیح وعن الصنابحي
الاحمدي قال أحر النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها ببيع برين
من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن أبي شيبة في مصنفه فعلمنا ٢١٥ ان التنصيص على الاسنان المخصوصة

والاشارة لبيان قدر المأبأة
وتخصيصها في التعبير
لانها أسهل على ارباب
المواشي ربما تبسرت
بؤسها فقدر الواجب
كما يؤخذ عنده (قوله
ذكر وان الملام لعاقبة)
على ما هو مذهب
الكوفيين ومنهم من سمى أبو
حنيفة رحمه الله على
ما ذكره في معنى المييب
وغيره خلافاً لباصرين
فانه لا اختصاص عندهم
فلو جعل عليه والمراد ان
المصارف هذه الاصناف
بمعنى ان الصرف لا يجوز
الى غيرهم فيما تصرف الى
البعض لا يتغير ولا يكون
صرف مطلقاً شخص الى
غيره (قوله لو كان الملام
للمتلبس) وليس كذلك
لان الزكاة خالص حق الله
تعالى ابتداء وانما يصير
للفقراء بقائه بدوام اليد

عن دم عهد في سورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضرهما مثنى والاختلاف في الاعراض والبناء
يقع الطلاق ويحب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلتزجج العقد على المواشعة واما عندهما
فسلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثاً على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام
فقاتت قلبت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعندنا ان ردت في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اجازت أو لم
ترد حتى مضت المدة فاطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع
الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط
الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلةنا على كلا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء
فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا أثر للهزل في ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر في التصرف كما طلاق
ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت الهزل بحسب بان المال هو ما يجب بطريق التبعية وفيه من
الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكلم من شيء يثبت ضمناً ولا يثبت قصداً والتبعية بهم اذا
المعنى لا تنافي كونه مقصوداً بالنظر الى العاقبة بمعنى انه لا يثبت الا بالذکر فان قلت المال في النكاح أيضاً
تبع وقد اثر الهزل فيه قلت شبيته في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان

(قوله والاختلاف في الاعراض والبناء) صوابه ان يضم اليه قوله الذهول (قوله فان قات الهزل الخ)
فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله فلا يصدق الجواب وذلك لان معنى قوله لا أثر
لهزل في ذلك ان المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل الثابت به
الطلاق المنصوص عليه بشبونه بالهزل ومن البين ان يرد التقدير المذكور (قوله لا تنافي كونه مقصوداً)
بالنظر الى العاقبة أي سعة المال للطلاق في صورة الطلاق على ما لا ينافي كونه مقصوداً للعاقبة في الجملة لاني
صورة الهزل فلا يرد ما قيل من انه لا يوجد له هذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصوداً للرجل لانه
هازل ولا للمرأة لانها عازلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصوداً لها (قوله وقد اثر الهزل فيه)
فيه بحث لان الهزل تأثيره ينبغي ان يكون على مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به وجوب المال بخلاف
مقتضاه فكيف يكون أثره (قوله لانه يثبت وان لم يذكر) فيه بحث لان ثبوته وان لم يذكر دليل قوته

(قوله لو اريد الجميع الخ) يعني لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اراد الخ (قوله يبطل مذهب الخ) لان مذهب الخ ليس صرف جميع الصدقات
اي جميع الفقراء بل مذهب الخ صرف كل صنعة او جمع من الاصناف (قوله كان المراد بالفس) قيل عليه لانه لا يدخل لكون الملام
للاستغراق والجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الغصم ان يلتزم بطلان
الجمعية ويدهى كون الزكاة ملكاً لاجناس المذكورة وروبان مذهب الغصم توزيع الجمع على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية
فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويدهى ملك الاجناس والابل يتم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجمعية والتعليق ليس له
ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصاً لاجناساً (قوله واستعمال الماء) اشارة الى ان المقصود الازالة
لا الاستعمال وكون الماء آلة لاجناس الازالة حكم شرعي معلى يكونه من بلائته على كل مانع يشاركه في ذلك فلا يرد ان تطهر الماء حتى

مبثتها وأما تسليم الشفعة فقبل طلب الموائبة يكون كالسكوت) لأنه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب (فيبطل الشفعة وبعد التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سمعت الشفعة على أني بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الأبراء) أي يبطل إبراء الغريم هازلا كما يبطل الأبراء بشرط الخيار (وأما الأخبارات فالهزل يبطلها سرا. كان فيما يحتمل الفسخ أو لأنه يمتنع وصحة الخبر به الأبراء أن الأضرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالزدة كفر لأنه استغفاني فيكون مردا بعين الهزل لا بما هزل به) أي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فإنه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فإنه استغفاني بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى أنا كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم (وأما

الاسلام هازلا فيصح
لأنه إنشاء لا يحتمل حكمه
الرد والتراخي

المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا يمكن العمل بالمواضعة بناء على أن الخلع لا يفسد بالشرط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة أن يتعلق الطلاق بجميع البسول ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله وأما تسليم الشفعة) طلب الشفعة لا يتخلو ما إن يكون طلب مواثبه بأن يطلبها كما عملها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقريران ينتهض بعد الطلب وشهد ويقول أني طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بأن يقوم بالأخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لأن التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استبقاء أحد العوضين على المالك فيتوقف على الرضا بالحكم وعلى من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الأبراء) أي إبراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لأن فيه معنى التمثيل ويرد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله وأما الأخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت أخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والشكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت أخبارا شرعا ولغة كما إذا تواضعا على أن يقر على أن بينهما نكاحا أو بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا أو لغة فقط كما إذا فر بأن زيد عليه كذا وذلك لأن الأخبار يعتمد صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوت أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكأنه يبطل الإقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الإقرار به ما هازلا لأن الهزل دليل الكذب كالأبراء حتى لو أجاز ذلك لم يجز لأن الإجازة إنما يلحق شيئا منعه مما يحتمل الصحة والبطالان وبالإجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف إنشاء الطلاق والعتاق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أي

أو طبيعي فكيف يعنى
على أن المعنى صلوح
الحصل المتلبس به حال
المنجاة فإن قيل الحكم
بطهارة المحل خلاصته في
الماء اذ لو كان لازاته
لوجب أن يرتفع الحدث
بإثبات المانع لمشاركته
في الإزالة أوجب بان الحكم
بزوال الحدث بالماء
ليس بمعقول اذ العضو
ظاهر ظاهرا ومن شرط
القياس كونه معقولا فان
قيل قد ذكر في الهداية
وغيرها أن إزالة الحدث
معقول وغير المعقول هو
الاقتصار على الأربعة
أوجب بان المراد بعدم
معقوية المعنى أنه
لا يستقل العقل بدركه
من غير ورود الشرع اذ

التبعية لا دليل عدمها (قوله لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكر) فيه ان الاصله تقتضي الاستبعاد بالذكركر الثبوت بدون الذكر منافي للاصله ومقتضى التبعية فلا يصح أن يكون معنى لها (قوله فتسليم الشفعة الخ) لا يخفى ان المبطل في الحقيقة استعمال من له الشفعة بالهزل عن الطلب وكون تسليم الشفعة بطريق الهزل يبطلها باعتبار تضمينه اياه في العبارة ناسخ (قوله لكونه استبقا الخ) ولهذا يملك الأب والوصي تسليم الشفعة الطبي عند أبي حنيفة رحمه الله وأبو يوسف كما يمكن البيع

المال

لا يعقل تبص اليد وغيره الخروج النجاسة من السيلين والمراد بالعقولة انه لما

حكم الشارع بزوال الظهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله وهو ما سبق) في آخر الحاشية السابقة من الجواب (قوله وبشكل باللامه) قيل العلامة المحضة كالإذان معرف للوقت أو نطاق الحكم من حيث هو والكلام في معرف الحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله بمعنى ان الله ربنا بالاحباب القديم الوجوب على امر حادث (قوله قيل عليه) وعلى هذا لا يبعد ان راد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال اعباد ورد بانه بعيد غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل اعباد في الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه واقول بان معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا للتعليق المدكور مردلان افعال اعباد غير معقولة بالأغراض المقارفة عن ذاته والبواعث المباينة لصفاته (قوله بلا خلق الله تعالى) ومذهب

ثم جيب الجانب الايمان كافي الاكراه (ومنها السفسه) وهو شقة تسمى الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام
 نفي الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه وانباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التمييز اصله مشروع
 وهو البر والالسان الا ان الامراف حرام والفرق ظاهر بين السفسه والعته فان المعنوه يتابه المجنون في بعض افعاله وراقوله بخلاف
 السفيه فانه لا يتابه المجنون لكن تعثر به شقة اما فرحار اما غضب ايتا تابع مقتضاها في الامور من غير نظر ورويه في عوتها اليقف على
 ان عواقبها محموده او وخيمه اى مضمومه (وهو لا ينافى الاهليه ولا شيامن الاحكام واجوعوا على منع مائه في اول البلوغ لقوله تعالى
 ولا تؤنوا السفهاء ثم علق الايتاء بابناس رشدهم لا ينقل سن الجديبه عن مثله الا مادرا فيسقط حينئذ المنع) وهي خمس وعشرون
 سنه لان اقل مدة البلوغ ثنتا عشر سنه و اقل مدة الحمل نصف سنه فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه
 جدا خمس وعشرون سنه

(واختلفوا في السفيه
 فقتلهما بحجر) الحجر
 هو منسح فقاذا التصرفات
 القويه (لان النظر واجب
 حقاله لادبسه فان العفو
 عن صاحب الكبيرة حسن
 وان اصر عليها) كالقتل
 عمدا فان العفو عن
 القصاص فيه حسن فغاية
 فصل السفيه ان تكاب
 الكبيرة ومركب
 الكبيرة اذا كان مؤمنا
 يستحق النظر اليه
 (وقياسا) عطف على
 قوله حقاله (على منع المال
 وايضا صحة العبارة لاجل
 النفع له فاذا صارت ضررا
 يجب رفعها وايضا حقا
 للمسلمين) فان السفهاء
 اذا لم يحجروا امرؤوا
 فتركب عليهم الدينون
 فتضيع اموال المسلمين
 في ذمتهم مثل ان يشترى

الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستحقاق بالدين وهو من امارات تبديل
 الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الازداد انما
 يكون تبديل الاعتقاد والهزل بنافيه اعدم الرضا بالحكم (قوله تر جيبا الجانب الايمان) يعني ان الاصل في
 الانسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) اى من العواض المذكورة السفسه فان السفيه باختياره
 يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سعا وياو على ظاهر تفسير نفي الاسلام يكون
 كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للدلالة القاطعة على وجوب اتباعه وفسره المصنف
 رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تبيينها على المناسبة بين المعنى الشرعى والتعوى
 فان السفسه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بالعباءه ومصطلح الفقهاء من السفسه
 الذى يبنى عليه منع المال ووجوب الحجر وغوذلك (قوله لان التمييز اصله مشروع) التمييز هو
 تفريق المال على وجه الامراف اى بجائزة الحد والمراد باصل التمييز نفس تفريق المال (قوله
 واجوعوا على منع ماله) يعنى اذا بلغ الصبي سفيهما منع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤنوا السفهاء اموالكم التى
 جعل الله لكم قياما اى لا تؤنوا المبذرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا يبغي واضاف الاموال الى الارباب
 على معنى انها من جنس ما يقبى به الناس معايشهم كقول الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون
 فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بابناس رشدهم وسلاح منهم على وجه التنكير المقيد
 للتقيد حيث قال الله تعالى فان آتيتهم رشدا اى ان عرفتموهم ورأيتهم فيهم سلاحا في العقل وحفظا للمال
 فادفعوا اليهم اموالهم فاقدم ابو حنيفة رحمه الله السبب انظار الرشدهم وهو ان يبلغ سن الجذوده فانه
 لا ينقل عن الرشده الا نادرا مقام الرشده على ما هو المتعارف في الشرع من تعاقب الاحكام بالغالب فقال
 يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنه اونس منه الرشده ولونوس وهما تسكبا لظواهر الآية فقال لا يدفع
 اليه المال مالم يونس منه الرشدهم بعد الاجاع على منع مال من بلغ سفيهما اختاروا في حجر من سار سفيها
 بعد البلوغ بخوزه ابو يوسف ومحمد رحمه الله تسكبا لظواهر الآية الاولى ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
 والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة
 انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يرب و حسن عفو الولي والجسنى
 والنسب (قوله مرتدا بنفس الهزل) وذلك لان الهازل هاد بنفس الهزل بخنار للسبب وهو التكم بكلمة

(٢٨ - تلويح ثالث) جارية بانف دينار ولا فاس له في عتقه اى المال كاقوله واحدمن ظرافا طلبة العلم في بخارى وقصته انه

اهل الحق من المنفية وغيرهم ان العال مؤثرة بخلق الله تعالى (قوله جرى اعادة الاهلية الخ) جرى العادة لا ينافى حقيقة التاثير اصلا
 فانها عبارة عن تكرر الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما اخوذ في حقيقة قولها لا مفهوما لانها ان لا يكون فيها تاثير وارتباط اقتضارى
 بل لا يتصور وقوع الممكن في شقة الوجود بدون وجوبه بقتضا تام من جهة علته فانه لما كان كذلك كذا انه منسوى القدم بالنسبة
 الى الوجود والعدم لا يتصور ترجيح احد لطرفيه الا بمرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المبرجج والسؤال عن
 سبب ترجيحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها وجودها في نفسها ووحدة حقيقة قولها والحق سبحانه لما كان تام الذات تام الافعال والصفات
 يعنى انه واجب الوجود في ذاته وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتداخل في فعله مرجح من خارج كاقال جل ثناؤه لا يستل عما يفعل وهم يستلون

دخل ذات يوم في سوق القناسين فعشني جارية بلغت في الحسن غاية فجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان في الفقر والمستر به بحيث لم يعلم قوت يومه ففضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواسلتها فاستعار عن بعض خلانها ثيابا بنفسه وبغلة لا يركبها الا اعظم المولى فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركه درسه يشون في ركابه متطرقين - حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخاري الملقب بصدور جهان فجلس على عرقه ودعا صاحب الجارية وسامها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتر وجهها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله بمن ثياب حجة ومرواريد العواري الى اهلها فلما جاها البائع لتقاضى الثمن اتى المشتري وعرف ذنونه فاخذ حليته بتف عشرونه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضر بآرءه عند أبي يوسف رحمه الله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجزى لان السفة لما كان مكابرة وتر كالأواجب ٢١٨ عن علم) أي سادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سبب النظر وماذا كومن

النظر - قاله فذلك جائز لا واجب كافي صاحب الكبيرة وانما يحسن) أي حجر السفيه بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوجه وهو اعدار أهليته والعبارة والاهلية نعمة أصلية والبدزائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال

عليه في الدنيا عن القصاص والجنایات ولا شدان المسلم حال السفة يقتصر الى النظره فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالانفاق فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بانفاقه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكفاية والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفه لانه ليكون نفعه بتعصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفيه بانفاقه واسرافه يصير مطية ليدون الناس ومظنة لوجوب التفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالاعلى بيت مالهم عبالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذاقه واحتيا لافي الوصول الى المقصود لكنه سفة من جهة ان من لا عملة فلا قد اعتق جارية بالف دينار (وقوله دخل في سوق القناسين) لفظة في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاها الامر على التغير والتطريق ان يمشي امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار التخرقة وسادة صغيرة والغشون شعرات طوال تحت خنك البعير بهبره عن الحية وفي قوله عرف فنونه امام أي فنون الخيل والتر ويرأواله اليوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله يتف عشرونه بحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله كافي استحداث الطاحون للاجرة ونصب المشوالات لا يخرج الاربع من الفياتق وامثال ذلك مما يكون الجبران ضررين فاهم المنع والظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشر وع بالاجماع كحجر المقتي المسجن والطبيب الجاهل والكارى المفلس وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه

وقالون تجرد لسنه الله تبديلا وان تجرد لسنه الله نحو بلا (قوله كلما وجد ذلك الشيء بوجده الخ) فان قبل العدل الشرعية ربما يخلف عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخلف الحكم وهو الوجوب ارا حرمة مثلان علمه واسا جود المحكوم به فانما يتبع علمه باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام الاحسين وجود المحكوم

السكر راض به وان لم يكن معتقدا ما يدل عليه كلامه (قوله لفظ في زائدة) هذا انما يظهر على مذهب الجرمي حيث ذهب الى ان دخل متعددا وانما تصاب ما بعده على انه مفعول به واما على مذهب الجمهور وهو انه لازم وما بعده مفعول فيه فلا وقد صرح الرضوي وغيره بانه كثير اما ينعمل في بعده مع الامكنة فتجوز دخالت في الدار وذكر الجمهوري ان دخلت السوق توسع على اسقاط الجارية لكن الشائع في الاستعمال حذف في حتى قال سيبويه فظهارها شاذ هذا ومعنى ذات مرة في قول المصنف وقت صاحب هذا الاسم وانما سمعت هذه الاضافة فيه وفي ارقام مخصوصة ذكرها القاضي ولا يقاس عليه نحو ذات شهر وذات سنة كذا ذكره الرضوي (قوله والعلم التي من جناتها الفقه) قيل هذا مدفوع بان سيعتق لاندل الاعلى ان عالمه بحتمل

به والموجب له وجود في كل مرتبة من مراتب الكون هو الله تعالى فحسب (قوله احتراز) وانت تعلم ان كون شيء محركا لله تعالى على الفعل وبعثا على ايقاعه سواء ارجبه عليه او لا ليس بدون مذهبهم في الانكار والشاعة عند الفهم السليم والعقل المستقيم (قوله وعلة بمصالح العباد) لكن تلك المصالح وسائر اسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا فتقاربا منتبهة الى الواجب مستند اليه والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة (قوله فن انكر التعليل الخ) تقر بعلمه لاشاعة لكون مذهبهم مخالفا لصریح النصوص وقضية العقل الصريح (قوله المناسب ما الخ) قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير ولا على ما ذكره المصنف جعلهم القتل العمدة والعدوان وصفا مناسباً للوجوب القصاص والاسكار لجرمة الحجر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجب نفعاً او يدفع ضرراً ولا هو مقصود اذ من وجوب القصاص وطرد اجاله

لانه

ثم اذ كان الحجر بطريق النظر) أي عند أبي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله (يلحق في كل حكم إلى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمرضى والمكروه) أي الحجر بسبب السفه عندهما ان ولدته جارية فادعاه بنسبه منه وكان الولد حرا لا يسب عليه والجارية أم ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج إلى ذلك لإبغائه نسبه وصيانة ماله ويلحق في هذا الحكم بالمرضى فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جارية يكون في ذلك كأنه صبي حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا نسبه هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمانه ولو اشترى هذا الحجر وعليه ابنه وهو حر وفي قبضه كان شرا فاسدا ويعتق الغلام بين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة ثمر المكروه فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتميز الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر وعليه وهو في هذا الحكم ٢١٩ ملحق بالصبي واذا لم يجز على الحجر وعليه شيء لا يسلم له أيضا حتى

لانه مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافية بل عدم عمل به مكابرة وتر كالا واجب ولهذا يخاطب بمحقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعناق ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع وامامات كسبها في الجواب عن الاول ان عدم فعله بوجوب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى بمجانة أو سفه لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فانظر له دية جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل في ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة اجيب بان في حجر السفيه أيضا ضرر وهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بان لا نسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجر على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الايام دون الائمة لكونه عقوبة تعزيرية وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لعقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة أصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما عتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان فقيه ضرر عظيم وتفتيت لنعمة عظيمة والحاق لهما بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل مالي اختيارا مذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمه الله (قوله ثم اذا كان الحجر) يعني ان حجر السفيه عندهما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام

نفسه ولا يدل على سائر علومه فلا يكون ايهاما (قوله ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات) ولو جاز حره لا تدرأ عنه مثل هذه العقوبات لان استحقاق الحجر شبه دارنة وقيل معناه لو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة وانت خبير بان ليس في كلام الشارح وجوب العقوبة باقراره (قوله وفي ترك الجواب الخ) قيل بل اجاب عن الوجهين الاخيرين ايضا فان قوله وانما يحسن الى حجر السفيه بطريق النظر اذ لم يتضمن ضررا فوفقه وهو اهدار اهليته جواب عن الدليلين الاخيرين ايضا فقدمه لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول منها فان النظر له في عدم صحة عبارته لتلاين ضرر يتضمن اهدار اهليته والحاقه

بما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على اولي من العكس ورد بان اعتبار المناسبة اغما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعليه ان القتل للقصاص يقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرره وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة لقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحياة على ما شير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقي النفوس محفوظة وما أو رده في وجه العدول غير موجه لاشترائك الازمام لان المراد من الصلاحية في قول الآدمي ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم اغما هو الصلاحية عقلية فلا تظن ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لا يعاينها (قوله يلزم التقديرة وعدمها فيما) كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله فيسئل عليه لا نسلم ان التعديل بالقاصرة

من سعيته فنكون السعيه الواجبه على العبد البائع (وهذا الحجر عندهما) أى الحجر المختلف فيه الذى هو بطريق النظر (أنواع
 اما بسبب السفه فيمنحجر بنفسه) أى بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضى عند محمد ويحجر القاضى عند أبي يوسف رحمه
 يو جب عدم التعدي به بل غايته انه لا يو جب التعدي به لا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص معنى تفسير التعديل بكل وصف ثبتت
 التعدي به بالمتعدي وتكون القاصرة لنا كيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما دعيت من ان نص الر باقى التقنين معمل عند
 الشافعى رحمه الله بالتمنية مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم ورد بان التعديل بالمقاصرة يكون تحصيله بالاحصاء واثبات الثابت
 لثبوت حكم الاصل بالنص (قوله يد ايد) انتصاب مثله على الخالجه وتقديره بغيره مقابلا لمتلاجهل ويد ايد فحذفى مقابلا راقم مقامه
 متلاجهل ويكون الحال جمله لان المعنى ٣٣٠ المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجرى الاعراب فى الجزء الاول

لزم ان يلحق فى كل صورة بمن يكون الاطلاق به انظر له واليق بحاله فى الاستيلاء يجعل كالمريض حتى ثبت
 نسب الولد منه وفى ملك ابيه بالشراء والقبض يجعل كالمكروه حتى يعتق الابن وفى لزوم الثمن أو القيمة
 فى مال الحجر وفى هذه الصورة يجعل كالسبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل فى هذه الصورة يجب
 ان يكون سعيه العبد الماحجور وتظن انه يجب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذ لم يجب على الحجر
 شئ لم يسلم له شئ وكانت سعيه بالاعلام فى قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعنى الحجر المختلف فيه الذى
 يكون للمكلف عن التصرفات فى ماله نظرا له فسيكون بسبب ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
 كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الدين أو يمنع المديون عن التصرف فالاول أى
 الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضى لانه بمنزلة الصبا
 والجنون والعته فى ثبوت الحجر به نظر للسفه وعند أبي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضى لانه متردد
 بين النظر بائتمام الملك والضرر باهدار عياراته فلا بد فى ترجيح أحد الجانبين من القضاء والثانى ان يحجر
 المديون خوفا من العجزه يتوقف على قضاء القاضى اتفاقا بينهما لانه لا اجل للنظر للغرماء فيتوقف على
 سبب ذلك بالبائتمام وهذا ضرر فوق ذلك الضرر الذى يعتبر به فى المال لو صحت عبارته وأما عن الثانى فيبان
 النظر للمسلمين فى حجر السفه حتى لا يركب عليه الدين فنضيق أموال المسلمين فى ذمتهم يتضمن ضررا
 لهم فوق ذلك وهو انه لم يجوز تصرف السفه وهدر أهليتهم وعياراتهم فاما القوامن أموال المسلمين لا يكون
 ديننا عليهم وما وهبوا للمسلمين ان اعطوه اياهم فى ثمن ما اشتروه منهم لم يكن لهم ذلك اكثر ضررا لاهلنا من
 مما ذكره الا لا يمكن ان يزول السفه فيؤدى أموال المسلمين او ما أخذ من بعضهم يجوز ان يعطى للبعض
 الا شرد لم يكن الضرر واما بخلاف الحجر فانه لا يكون حينئذ تصرفه الا ضرر سواء أخذ او اعطى فان
 ما تلفه لا يؤدى ولا يكون ديننا ما اعطى لا ينفذ فيستردده الولى واما كونه تواتر الجواب عن القياس
 فلانه لما علم ان صحة العبارة والاهلية نعمة أصلية بها يمتاز الانسان عن البهائم واليدل على نعمة
 زائدة علم بطلان القياس على منع البدع عن المال (قوله أى الحجر بسبب السفه) سواء كان اصليا بان يبلغ
 سفيها أو عارضا بان حدث بعد البلوغ (قوله فلا بدنى ترجع الخ) فائدة الخلاف تطهر فيمن أدرك سفيها
 ولم يرفع أمره الى القاضى حتى باع شيئا أو أقر أو تصدق بشئ أو وهب بصح عند أبي يوسف خلافا لمحمد رحمه
 الله (قوله لانه لا اجل للنظر للغرماء) فيه اجماع الى الفرق لمحمد بين الحجر بسبب السفه وحجر المديون خوفا

(قوله نظيره) أى الاصل
 المذكور من انه لا بدنى
 التعديل من اقامة الدليل
 على كون الاصل معطلا
 ولا يكتفى فيه بان الاصل
 فى النصوص التعديل
 (قوله من باب الربا) أى
 الاحتراز عنه والمنع
 او باب بيع الدين بالدين
 فانه لا يجوز ايضا لکن لا
 لكونه ربا فانهم امتسوا بان
 بل لعدم النهى فانه
 عقد غيره فيبد شيا
 فكان عينا وهو حرام شرعا
 (قوله يبيع الكالى الخ) فى
 القاموس الكالى ان تشتري
 ارنبيع دينك على رجل
 بدين له على آخر (قوله
 تعيين احد البدلين)
 أى فى مطلق البيع شرط
 تعيين الاخر ايضا فى
 باب الصرف لان العين
 خير من الدين (قوله اجماعا
 الخ) ثبت هذا الاجماع

ان نص الربا مسلم فى حق وجوب التبعين ادلا نعيه بدون التعديل ويكون تعديله ربا النسبة مستندا
 الى الاجماع و ربا الفضل ايه فالدليل على التعديل فيه يكون نصا اجماعا أو تعديلا لانه لا يمتنى بالآخرة الى احد هما (قوله فى غايه الصعوبة)
 قيل ليس فى كلامهم ما يوجبهم ان كل تعديل يتوقف على آخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص
 معال فى الجملة يوجب ذلك لان ما كان تعديله النص كان موقوفا على تعديله آخر وهو لم يجر (قوله لما شرطنا الخ) قيل عليه استخراج
 العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معالا فثبت ذلك به دور و ردا بالانسان لم يتوقف كون النص معالا
 على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معطلا ولا عكس فلا دور (قوله هذا ما قالوا الخ) انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعديل
 النص فى الجملة وتوقيل ولان اثبات التعديل فى ربا النسبة كافى فى كون النص من النصوص المعالة فى الجملة ولا حاجة الى بانى التخدمات

الله (واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله) الثلجثة هي المواضع المذكورة مفصلة ببيع أو اقرار (فبيع حجر) على ان لا يفتح
 تصرفه (الامع الغرماء وان لم يكن سفيا) متصل بما قبله وهو قوله في حجر (واما بان يمنع عن بيع ماله لقضاء الدين فيبيع القاضي فهذا
 ضرب حجر ومنها السفر وهو خر وج مديد لا يثنى الا عليه ولا شيا

التي اوردها لا يثبت التعديل في ربا الفضل ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق
 ان من شرط التعديل والتعدية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متميزة متعينة ولم يدل
 على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفي المفهوم بل الدليل على عدم الجواز فيه ما قياس الفضل على النسبة على
 انه لا مناقشة في المثال (قوله الثاني من الابحاث) يريد نفي شرطا اعتبرها ٢٢١ بعضهم في صحة القياس (قوله وعارضه الا

طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لا تمتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع
 القاضي امواله عروضاً كانت أو عقار الماروى ان معاذ رضى الله تعالى عنه ركبته المديون في بيع رسول
 الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالخصص ولان يبيع ماله لقضاء دينه مستحق
 وهو مما يجزى فيه النيابة فينبو القاضي منابه كما اذا سلم عبد النبي وأبي الذي ان يبيعه فان
 القاضي يبيعه ولما كان هذا الجزى امر خاص قال فهذا ضرب حجر (قوله الثلجثة هي المواضع المذكورة)
 أي في أصل التصرف أو في قدر البديل أو في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا ساقية
 والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب الثلجثة هي ان يدين الى ان تأتي امر
 باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الخي البتد اري اجعلك نظرا لا يمكن يجاهدن من صباهه ملكي
 يقال التبا فلان الى فلان والباطن ظاهره الى كذا وقيل معناه انما لم يمتطرا الى ما باشره من البيع منذ
 واست بقا صد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء) يعني في المال الذي يكون في يده
 وقت الحجر واما فيما يكتب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو خر وج مديد) فان
 قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به خر وج عن عمران ان الوطن على قصد سير عند ثلاثة ايام وليا لها

كازعم بعضهم انه لا يجوز
 لا يجاب انفا كه انتفاء
 الحكم واجيب بان المعتبر
 صلاحية المحل للا تصاف
 به وهي لا تنفسل ورد بان
 لازم وانما الكلام في
 التعديل بالعارض (قوله
 وخفيا) خلافا لمن انكره
 وذلك مثل رضا المتعاقدين
 في ثبوت حكم البيع به لان
 الوصف المعطل به معرف
 للحكم الشرعي الخفي فلا بد
 ان يكون جليا لان الخفي
 لا يعرف الخفي واجيب
 بأنه مع خفائه في نفسه
 قد يكون جليا بحسب امر
 خارج عنه كدلالة الصبيغ
 الظاهرة عليه من نحو
 الايجاب والقبول على
 الرضا في جواز التعديل به
 (قوله على ما يأتي الخ) في
 فصل الاستحسان من
 ان الخفي قد يكون اقوى
 والاعتبار بالقسوة اولى

عن الثلجثة حيث ذهب الى ان الاول لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف الثاني ووجه الفرق ان هذا
 الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر بالسففة لاجل النظر للسففة
 نفسه وهو غير متوقف على طلب احد فثبت حكمه بلا قضاء (قوله قلت المراد انه خروج الخ) قبل الجواب
 ليس كما ينبغي اما اوله فلا يطاق السؤال لان قصد سير عند ثلاثة ايام هو الذي هو الانتقال من
 الداخل الى الخارج ممتدا على طريق المهاز المهجور في التعريفات واما ثانيا فلا يطاق جعل الخروج من
 عمران الوطن على قصد المسير سفر او ليس كذلك بل السفر لا يتحقق الا بسيرة ثلاثة ايام كما يدل عليه
 قول المصنف فيما يأتي واحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر الى آخر ما ذكره
 واما ثالثا فلا يطاق شرط المسير في الليالي ايضا وليس كذلك بل مسافة السفر بمسيرة ثلاثة ايام يساير الا بل
 ومشى الاقدام بالنها وبيات بالليل فالاول في الجواب ان يقال الخروج هو الانتقال من الداخل الى
 الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل الى مسيرة ثلاثة ايام فهو خروج ممتد ومعنى قولهم الخروج
 لا يمتد انه يحصل بمجرد الانتقال من الداخل الى الخارج لانه لا يمتد اقول المصنف (ولا شيا

ولذا ر بما تقدم القياس له وجه الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وحق فساد فان العبرة بقوة اثره وصحة العلة دون
 الظهور (قوله اهم جنس يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه) يعني غير متبدل بتبدل اللغات واختلافها في جواز التعديل باهم الدم لتعدى
 الحكم الى الفرع بمعناه و- حقيقة الوصف دون التعديل باهم الحجر لانه بتعدية الاسم الى التسمية دون ترتيب الحكم عليه فيكون قياسا
 في اللغة (قوله وحكما) اي حكما شرعيا ان قيل يلزم تخلف المعلول ن تقدم زمانه وتقدمه ان تأخروا التحكم ان قارن اذ ليس احدهما
 اولى بالعلية من الاخر واجيب بأنه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس (قوله وممركبا) كالتكيد
 والجنس ان قيل فيكون العلة سففة زائدة والما جهلنا كونه علة تنقوم اما بكل جزء فيستكثر العلة او بواحد فهو العلة دون
 غيره او بالجموع بدون جهة الوحيدة فليس هو علة او معها فيسلسل اجيب بان الوصف ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق

من الاحكام لانه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا يبل بنفسه واختلافه في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله العصر رخصة وعندنا سقط لقول عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين واتسميته بالصدقة لعدم اعادة التخيير على مامر) أي في فصل العزيمة والرخصة (وانما ثبت هذا الحكم) أي العصر (بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب) أي اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت العصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال انقضاء لا يجوز القصر

الشارع الحكم به ولو سلم بجهة الوحدة والعلية من الاعتبار والنكح سقط (قوله اذا الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) وذلك لان التعليل لا يجله فاذا اتنى الحكم اتنى التعليل فيل عليه يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى

فما فوقها يسير الابل ومشي الاقدام (قوله واخذت في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسر في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا اثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهور المسافر وبغيره سواء واستدل على ذلك بربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فمما عرج به الى السماء امر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم اربع الا ان قول الصحابي ايس بحجة عند الشافعي رحمه الله والثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وما هو في هذا المعنى صادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثل لا للخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا قوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام مماها صدقة من الاحكام) اورد عليه الاضحية فانها لا تجب على المسافر واجيب بانها لا تجب عليه تحقيقا لان السفر منعه عنه ولهذا الوضعي جاز ولو كان السفر ماعا لما جاز ومنها الجمعة * قال المصنف (لانه من اسباب المشقة) أي بحسب الغالب حتى لو سافر سلطان من بستان الى بستان في خدمته وأوانه لزمه مشقة بالنسبة الى حال اقامته * قال المصنف (بخلاف المرض الخ) يعني ان الرخصة والتخفيف انما يتعلق بالمرض الذي يوجب المشقة بازياد المرض لا بما لا يوجب الا يرى انه لو حدث في حال الصوم لا يمكن ان يرضى له بالانتظار مع انه من الامراض الضعيفة فعرسنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث (قوله بربعة اوجه) اعترض الشيخ اكل الدين على الوجهين الاولين بانهم جايدلان على الركعتين عزيمة والمقدر خلافه واجيب بانها اذا لم يفتقر فيه البناء على الاعذار (قوله الا ان قول الصحابي ايس بحجة عند الشافعي) قال الفاضل الشرطي هذا فيما اذا كان القول عن رأي أو اجتهاد وأما في الثقلات فكيف لا يكون حجة وهذا يقل به أحد انتهى كلامه وبالجملة قول الصحابي ايس بحجة فيما لا يعلم الا بالسمع عن رسول الله عليه السلام (قوله وللخصم ان يقول الخ) اجيب عنه بانه اذا قوى الاتمام لا يكون فرضا حتى انه لو غير النية ثم شرع لا يلزم بالاجماع وكونه يذم تاركه بالشرع عنده لا يقتضي فرضيته لان الثقل بعد الشرع يذم تاركه عندنا أيضا والكلام فيمن صلى ركعتين وترك الاخرين فانه لا يذم على تركهما ولو صلى يمدح فيمدح فاعلمهما

متعلقة بالشرع مثل مرعة الاذعان وقوة الاطمئنان ورد بأنه خلاف المقرض والقول بأنه لا معنى للتزاع في التعليل بالعلية القاصرة الغير المنصوصة لان عدم الجزم به لا نزاع فيه وعدم الظن بعدما ذهب على رأي المجتهد عليه القاصر ورر جحت عنده بالامارات المعبرة لم يرض نفيه فقيه ان شرط الدلالة عندنا وجود التأثير المستلزم للتعدية فعند عدمه لا دلالة اصلا بل مجرد فهم بالاخالة (قوله والتأثير عندنا الخ) لما كان جل مقصود صاحب التسويح تنويه مذهب الشافعي والاشعري في محل يتمكن منه مع كتمان حاله عن المقصرين في المنظر قال غما قال عندنا لان عند اصحاب

الشافعي اخص ليعتد المقصران قياس الشافعي اثبت ومذهبه في الباب اوثق كلابل انما قيده به لما ان بعض الشافعية منهم القاضي ابو الطيب انطوى فسر بالدوران وجودا وعدم ما ملوه بالشدة في الخرد الرق في نقصان الحديث وجودها ويزول بزوالها ومن فسر بنبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كما قرأ في واسطه طلع على تخصيص اسم المؤثر بذلك واسم الملائم بالاقسام الثلاثة الباقية فهو بشرط في صحة القياس ذلك حتى عمل باقر بيب ايضا فقلا قال عند قول المصنف اذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لا يكون حجة عندنا وسمى غيرنا لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يقع فيه معنى من تأثير او حالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف بحجة على الغير وهم المسلمون باهل الطرد قال في الكشف الكبير وفسر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتأثير ان يكون لخص ذلك الوصف تأثير في

(ولما كان السفر بالاختيار قبل ان اشرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر بصبر السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه) أي الصائم المتقرب اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة (وإذا افطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بمرض المريض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عزم السفر فانه امر اختياري والمريض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه انهم تركوا صوم السفر بمرضهم والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت

فوى الإقامة قبل الثلاثة
تصح وان كان في غير
موضع الإقامة وان نواها
بعد الثلاثة بشرط موضع
الإقامة لان الاول منع
أي نية الإقامة قبل ثلاثة
أيام منع السفر (وهذا
رفع) أي نية الإقامة بعد
ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع
أسهل من الرفع (وسفر
المعصية يوجب الرخصة
وتدبر) أي في فصل النهي
(على ان المعصية منفصلة
عنه فان البغى وقناع
الطريق والتدبر معصية
وان كانت في المصر
والرجل قد يخرج غازيا
ثم يستقبله عبر فيقطع
عليهم فصار النهي من
هذا السفر لعنى في
غيره من كل وجه بخلاف
السكر لانه عصيان بعينه)
فلا يثبت بالسكر الحرام
الرخص المنسوبة بزوال

حيث قال انه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله تعالى والصدقة فيما لا يحتمل التقليل
اسقاط لا غير الريم ان التغيير انما شرع فيما يكون له بعد فيه بسر كخصال الكفارة وصوم رمضان
وهنا لا يسقط الا كماله فلا فائدة في التغيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر
بالاختيار) يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر انوى صوم رمضان وشرع فيه أي لم يفسخه
بل انفجار الصباح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا يدفع له فرعا
يتوهم قبل الشروع انه لا يحقه الضرر وبعد الشروع علم طوق الضرر من حيث لا يدفع له بخلاف
المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل بوجه هذا قول البعض
وليس كذلك بل المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ نحر الاسلام قيل له معناه حكم للمسافر وأفتى في حقه
وضبط المسافر في هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما في أول اليوم او لافان كان قائما فان ترك الصوم
فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز ان كان لو افطر لم يجب
الكفارة وان لم يكن فتمسك بالاعتبار في اننا النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه
فذلك والا نمانا بطراً العذر ثم لا يطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز لا يفطر
وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار أسلا لكن لو افطر
في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يبين به ان الصوم لم يجب عليه
والسفر اختياري يجب الصوم مع طر بانه لكنه بسبب مبيح في الجملة فان فارق الافطار كل شبهة في سقوط
الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة
(قوله على ان المعصية منفصلة) لما استدلل الشافعي رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من
أسباب الرخص وبهين أحدهما ان الرخصة تعمه فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها
كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانها ما قوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة لكل الميتة منسوبة بالاضطرار حال كون المصطر
غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلمين يقطع الطريق فيبقى غير هذه الحالة
ويذكر ناركها فيصدق حد النقل عليها (قوله فيما لا يحتمل التقليل اسقاط لا غير) عدم احتمالها
التقليل لعدم المالية واراد بالاسقاط الحذف لان الاسقاط من وجه الصدقة يتحقق فيما يحتمل

العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فاكل غير طامب ولا متجاوز حد سد الرمي) قد عمدت الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة
لان يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ ولا عاد من قوله من اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قوله على كل من جعل قوله غير باغ حلالا
من أكل فله معناه غير طامب للميتة قصدا اليها ولا أكل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها اذا فعل الضرورة ولا عاد حد ما يسهل
جوعته ولا يبغى أي يتجاوز حد سد الرمي ولا بعدواي لا يرفعها الجوعه اخرى

اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد لولا عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالإجماع أي يثبت أن هذا الوصف بهذه المعجج ووذ كر
بعض الاصوليين أن أعلى أنواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر في عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسها أربعة أقسام فالاول
هو ان يظهر أثره بين الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي يما يقربه منكر والقياس اذ لا يبق بين الفرع والاصل مبانة

(ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصد قصدنا كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ووصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياتم اثم القتل
ولا يؤخذ بجحد ولا قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على المحدث روابس بعد في حقوق العباد حتى يجب ضمان العمدوان لانه جزء مال

الا لعدد المثل فانه ان اثبت ان عملة الرابح التمر السكيل فالجص يلحق به بلا شبهة وان ثبت ان علمه التام فالزيب ملحق به قطعا اذ لا يبق الا
اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجازي المعنى ويكون ذلك تظهورا في الواقع ايجاب الكفارة على الاضراب اذ يكون الترمي والهندى
في معناه والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم أي جنسه القريب كتناثير الاخوة لاب وام في التقدم في الميراث فيقاس عليه
ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك

على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم
الفصل أجيب عن الاول بان المعصية هي البغي والتوردد والابق مثل الانفس السقر بل المعصية
منفصلة عن السقر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى أو الابق المقيم وقد يكون السقر مندوبا
فتتفع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العدو فقطع عليهم الطريق والمنهس لمعنى منفصل عنه
من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض المغصوبة مع ان المشروع أصل فلان لا ينافي
سببته بل مع ان السبب وسيلة أولى وأيضاً صفة القربة في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في
السبب لانه وسيلة ومانعة النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر أشد من منافاته لصفة الحل
الثابت بمجرد الاباحة فالنهي اعني منفصل اذ لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل
عن السبب أولى وهذا بخلاف الكفر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الاثم وعدمه
لا يتعلق بنفس الاضطراب بل بالاكمل فلا بد في الآية من تقدير فعل أي من اضطر فاعلم ويكون ذلك
الفعل هو العامل في الحال أي فاعلم حال كونه غير باغ ولا عار فيجب ان يعتبر البغي والعدا في الاكمل
الذي سبقت الآية لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الاكمل قدر الحاجة على ان عامه **مكرر**
للتأكد أي غير مطالب للمعصية وهو يحد غيره ولا متجاوز وقد مر ما ساء الرمي ويدفع الهلاك أو غير متلذذ
ولا متزود أو غير باغ على مضطرب آخر ولا متجاوز في الجوعه (قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير
ان يقصد قصدنا تماما) وذلك ان عام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ بقصد الفعل دون قصد المثل
وهذا امراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند ما تارة أمر مقصود سواء ويجوز المؤاخذة بالخطأ
لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان

حتى وهذا دون الاول
لان المفارقة بين جنس
وجنس غير بعيدة بخلاف
المفارقة بين محصل ومحل
فانهما لا يفترقان أصلا
فيما يتوهم ان له مدخلا
في التأشير والثالث ان
المؤثر جنسه القريب في
عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلاة المتكثرة بعذر
الاعتمام فان تأثير جنسه
وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه أيضا باعتبار
لزوم المشقة والخروج
والرابع ما ظهر أثر جنسه
في جنس ذلك الحكم
كاسقاط الصلوات عن
الحائض بالمشقة فانه حين
ظاهر تأثير جنسه وهو
مشقة السقر فان مشقة
السقر ليست عين مشقة
الحائض في جنس هذا الحكم
وهو اسقاط الركعتين
الزائدتين فانه ليس عين

الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط أصل الصلاة وذلك اسقاط البعض وانكته من جنسه القريب
وكتعليل القتل بالمثل في ايجاب القصاص بجنابة القتل العمد العمدوان فان جنس الجنابة للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد
ظهر عين القتل العمد العمدوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام الثلاثة الاول
انها جهة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم واختار انه حجة لكونه مغلبا على الظن (قوله ان الشرع اعتبار الخ) قال نحر الاسلام
الوصف لا يصير له مجرد الاطراد بل لا بد لتلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا لوجود التأثير فلا يقبل التعليل
ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبة لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا
ومجربا عند الشافعي وقال الاثم لئلا ينكح من الوصف والحكم اجناس عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم

المؤاخذة

القريب

لاجزاء فعل ويصلح) أي الخطأ (مخفف الماهو صلة لم تقابل مالاو وجبت بالفعل كالديه) إنما قال هذا لأن ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ
مخففاً فيه كإذ كرتاني المثل لأنه ضمان مال لاجزاء فعل (و يوجب الكفارة إذ لا ينفك عن ضرب تقصير في صلح سيما هو دائر بين العبادة
والعبودية أذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع إلى ما هو دائر والمراد به الكفارة (و يقع طلاقه عند نال عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار
فصار كالناثم ولنا أن دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر ٢٢٥ لا يوقف عليه الإبحر فاقيم البلوغ مقامه

لا مقام اليقظة والرضا
فيما يدين عليهما

واخص منه الوجوب
مثلاً العبادة ثم الصلاة ثم
المكتوبة والجنس العاني
لوصف الخاص كونه
وصفاً ينافي الأحكام به
واخص منه المناسب ثم
المصلحة الضرورية
ثم حفظ النفس ولاشك
أن الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في
خصوص الحكم لكثرة
مابه الاشتراك أقوى من
الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان
الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو أغلب على
الظن وما كان بالتوسط
فتوسط وما كان بالعاني
فهو أبعد ثم قال إن من
القياس مؤثراً يكون علمته
منصوصة أو مجمعة عليها
أو أثر عين الوصف في
عين الحكم أو في جنسه
أو جنسه في عين الحكم
ومنه ملائمة أن جنس
الوصف في جنس الحكم
وذهب المصنف إلى أن
المناسب يكون متضمناً
لمصلحة اعتبارها الشرع

المؤاخذه انما هي على الجنابة وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وجهها الاعتبار
جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح مخففاً) أي سبباً للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل
دون المحل كإديه في القتل الخطأ فانه صلة لأن الم تقابل بمال كالمضمان ووجبت على الفعل دون المحل
فوجب على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفاً على الخطأ وقد صرح نغرا للاسلام في بحث الاكراه بان الديه
ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الديه جزاء المحل دون الفعل بدليل
انه يقصد بالخطأ المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبارة نغرا للاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذراً
صلح سبباً للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله إذ لا ينفك) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو
ترك التثبت والاحتياط فهو باسل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جنابة قاصرة يصلح سبباً
لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق الخطئ كما إذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت تانق
وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد في الخطئ
كالناثم وجوابه منذ كور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ من
عقل فأنما مقام القصد في الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم إقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم
البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة إلى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا أمر باطن كالقصد
وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء إذا كان ذلك الشيء خفياً يعسر الوقوف عليه
وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بالاحراج وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا
نهاية الاختيار بحيث يفضي أثره إلى انما هو من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم

كالسهوم فكما أن نثاره يؤدي إلى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد أن يفضي إلى العواقب
وان لم يكن له هزيمة لكن الله سبحانه وعد النجا وزمنه رحمة وفضل لا يجوز أن يدعوا الإنسان به استدامة
واعتماد بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه السلام رفع عن أمي الخطأ والنسيان حيث ذكر الرفع
وخصه بهذه الأمانة (قوله وقد صرح نغرا للاسلام) طعن على المصنف حيث جعلها صلة لم يقابل بمال
ووجب بالفعل وأجيب بأن مراد المصنف بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون هذا ضمناً بابل صلة ولكنه
جزاء فصار جزاء الفعل ومن أراد بالضمان أعم من أن يقابل بمال بل يمكنه بالضمان قال انه ضمان المذنب أو
جزاء المحل فكل وجه هو وإيها (قوله وعبارة نغرا للاسلام الخ) ان مراده بالفعل أداء الديه فان العاقلة كما
شاركوا القاتل في أداء الديه صار ذلك تخفيفاً عليه والمصنف كما أنه توهم ان مراده بالفعل هو القتل الذي
صدر عن الخطأ القاتل ولهذا ذهب إلى ان الديه جزاء الفعل مخالفاً للمحققين فالشارح أو رد عبارة نغرا
الاسلام تنبيهاً على ما أراد من الفعل ولكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح قد يجاب عنه بان معنى كلام
المصنف هو ان السهو والغفلة مركوزان في الإنسان فينبغي أن يكونا عذراً لكن هذا أمر لا يتوقف
عليه الا الحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام القتل من غير سهو وغفلة إقامة الدليل مقام المدلول
فيعرض عليه بان النائم البالغ يثبت وجد البلوغ ولم يجعل دليلاً على دوام الفعل من غير سهو وغفلة

(٢٩ - تلويح ثالث)

كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل واللائحة شرط زائد على ذلك وفسره
يكون لوصف على وفق انما الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصلحة
حفظ النفس واخوانه قيل لا يوجد في كلام القرينين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو
لا يبال بمخالفتهم عند اصابة الحق والبعدهن الاشكال ضبط المرام وتوضيحها للمقام (قوله يسمى المصالح المرسلية) أي المطلقة

كالبيع اذ لا حرج في ذلكهما) تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا ان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة فيجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ بالانسان بقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ولان السهو والغفلة مر كوزان في الانسان فيكون عذرا لكن هذا الامر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة

القصد في التام وجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة تسمى مقامها بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتها وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسمع لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء اليقظة انتفاء امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة تسمى مقامه لاحقيقة اليقظة وكأنه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند خفا وجوده وعدمه وعدم القصد في التام مدرك بالحرج وكذا عدم الرضا في المكروه (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد نهجاً للكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يمتنع على القصد دون الرضا ولو اراد ان يقول سبحانه الله بحري على لسانه بت هذا الشيء مثل بكذا وقوله الخطاب وسدقه في ان البيع انما يجري على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه بقصد نظر الى أصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره أو باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسداً غير نافذ لعدم الرضا حقيقة (قوله وأما الذي من غيره) أي القسم الثاني من العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو جعل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو خشي ونفسه فيكون معدماً للرضا للاختيار اذا الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستقداً الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلاً في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والا فاسد وهذا الاعتبار يكون الاكراه اماماً بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفاً من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو واما غير الملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئاً أو غير ملجئاً لان اهلوية الوجوب والخطاب بالاداء البقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكرهه عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام

البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادراً وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر في جميع الاوقات صادراً عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يتم البلوغ مقام اليقظة حتى ابطال عبارات التام وكذا لم يتم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنيّة على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا حرج في ذلك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور التامة التي يتعدى الوقوف عليها يقيمها هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق التام ولقمام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم طعن على قوله ويقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه)

فاجب عنه بان يقيم الامور الظاهرة مقام الامور الحقيقية لا مقام الامور الظاهرة فقد اقمنا البلوغ مقام دوام الفعل من غير سهو وغفلة في اليقظة الذي هو فيه حتى لا في التام الذي الغفلة فيه ظاهرة فلو كنا اعتبرنا في التام كان يلزمنا اقامة البلوغ مقام اليقظة ايضاً حيث جعلنا التام كاليقظة في اعتبار البلوغ فيه ايضاً لئلا على دوام الفعل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة فيه وعلى هذا التقدير لا تسمع وان كان حمل تكلف الكلام عليه لا يخلوع نوع سماعه على تقدير التوضيح كما لا يخفى (قوله بقصد نظرا الى أصل الاختيار الخ) الا من عبارة نحو الاسلام قال وهو يجب ان ينعقد ليكون اشارة الى عدم الرواية عن اصحابنا (قوله وأما غير الملجئ) نحو الاكراه بالقيء أو باللبس مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف منه التلصق على نفسه فالمملجئ لعدم الرضا يفسد الاختيار وغير الملجئ بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وبهذا يظهر ان قوله في تعريف الاكراه لو خشي ونفسه قيد لعدم اختياره المباشرة لا لعدم الرضا لانه ثابت سواء خشي ونفسه أم لا وهي انواع ثالث ذكره

أي لسان الخطاب (خطأ وسدقه خصمه يكون كبيع المكروه وأما الذي من غيره فلا كراه) هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا عدم الرضا وعدمه للاختيار وأما غير ملجئ بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا عدم الرضا غير مفسد للاختيار والا كراهيهما لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكروه عليه اما فرض) كما اذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما اذا أكره على الافطار في نهار رمضان (أو مخصص) وكل

كأذا أكره على اجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق (حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى ولا الاختيار) أي ولا
 ينافي الاختيار (لأنه جعل على اختيار الأهلون وأصل الشافعي في ذلك أن الأكره بغير حق أن كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل
 الفاعل لعدم اختياره) الأكره عند الشافعي إما أن يكون بحق كالأكره على الإسلام وإما بغير حق ثم هذا إما أن يكون عذرا وإما أن
 لا يكون. وأعلم أني أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشبه الفتح

بالكسر (والعصمة
 تقتضي دفع الضرر
 بدون رضا) أي رضا
 الفاعل (ثم إن أمكن
 نسبة الفعل إلى الحامل
 ينسب والأي بطل فتبطل
 الأقوال كلها) لأن نسبة
 الأقوال إلى غير المتكلم
 باطل لأن الإنسان لا يتكلم
 بلسان غيره (ويضمن
 الحامل الأموال) أي إذا
 أكرهه على اتلاف مال
 الغير لأن نسبة الاتلاف
 إلى الحامل ممكن فيجعل
 الفاعل آلة للحامل (وان
 لم يكن عذرا لا يقطع) أي
 الحكم عن فعل الفاعل
 (فيجوز الزافي يقتض
 القائل مكرهين وإنما
 يقتض الحامل بالنسب)
 جواب اشكال وهو أنه لما
 لم يقطع نسبة الحكم عن
 فعل الفاعل يكون الفاعل
 هو القائل فيجب أن
 يقتض هو ولا يقتض
 الحامل لكن القصاص
 يجب عليه ما عند الشافعي
 فاجاب بأن الحامل إنما
 يقتض بالنسب (وان كان
 الأكره حقا لا يقطع
 أيضا) أي الحكم عن

وكل ذلك من آثار الخطاب حتى أنه يؤجر على ذلك الفعل المذكور عليه مرة كما إذا كان فرضا كالأكره
 بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة أخرى كما إذا كان حراما كالأكره على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على
 الترتل في الحرام والرخصة ويأثم في الفرض والمباح وكل من الأجر والاثم إنما يكون بعد تعلق الخطاب
 والمراد بالإباحة أنه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة أنه يجوز له الفعل
 لكن لو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وإن أريد أنه لو تركه بأثم فلهذا سقط الاعتراض بأنه إن أريد بالإباحة أنه يجوز له الفعل
 ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وإن أريد أنه لو تركه بأثم فهو معنى الفرض وقال الإمام
 البرغزلي إن فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشراب الخمر وكل المبتدع ومرخص له كاجراء كلمة
 الكفر والأفطار واتلاف مال الغير ولعل نغرا الإسلام إنما فرقه بين كلمة الكفر والأفطار لافرق بينهما
 قبل الأكره حيث يسقط حرمة الأفطار بالعذر كالسفر والمريض بخلاف حرمة كلمة الكفر فإنها لا تسقط
 قبل الأكره بحال (قوله ولا الاختيار) أي الأكره لا ينافي الاختيار لأنه محل للفاعل على أن يختار
 ما هو أهون عند الحامل أي أرفق له ويحتمل أن يريد ما هو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو
 ذلك مما أكرهه (قوله وأصل الشافعي) أي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الأكره هو أن
 الأكره إما أن يحرم الأقدام عليه وهو الأكره بغير حق أو لا وهو الأكره بحق والثاني لا يقطع الحكم
 عن فعل الفاعل كما كره الحربى على الإسلام فيصح إسلامه بخلاف الأكره الذي فإنه ليس بحق لقوله
 عليه السلام إن كرههم ومبايد بنون والأول إما أن يكون عذرا شرعيا أو لا فإن كان عذرا شرعيا بان يجعل
 للفاعل الأقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل - سواء أكرهه على قول أو عمل لأن صحة القول

نغرا الإسلام وهو أنه من يمس ولده أو ابنته أو ما يجرى مجرى ذلك وهو لا يعدم الرضا وهذا النوع إنما
 يدخل في تعريف الأكره إذا عرف بحمل الغير على أمر يكرهه ولا يريد مباشرته لولا الحمل عليه وإما في
 التعريف الذي ذكره الشارح فلا يتحقق الرضا فيه بالفعل وكما لم يجعل من أقسام الأكره لعدم ترتيب
 أحكامه عليه (قوله كالأكره بالقتل على شرب الخمر) قيل فيه ما صححه وكذا في قوله كالأكره على قتل
 مسلم بغير حق لأن الأول مثال لما كان المكره عليه فرضا والثاني لما كان حراما أو أكره ليس بمكره عليه
 وليس بفرض وذلك أن نقول الممثل به لا يلزم أن يلبى الكافي بل يكفي أن يستفاد مما في خبره (قوله وهذا
 يسقط الاعتراض الخ) فيه بحث وهو أن المصنف قال حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى فإن كان في الإباحة أجر
 وأثم فلا وتر كما فقد عاد الاعتراض وإن لم يكن فلا وجه له ذكر الإباحة ثم هذه النتيجة حيث لا يتم ولا أجر
 فيها اللهم إلا أن يقال ذكر المباح استطراد لا استيفاء الأقسام وإن لم يكن له دخل في النتيجة المذكورة
 وقد يقال المراد بالمباح ما يعم المتدوب كما أريد بالفرض ما يعم الواجب لئلا يناب على فعله (قوله وقال الإمام
 البرغزلي إن فعل المكره مباح كالقتل والزنا) هكذا وقع في النسخ والنظائر أن تكون العبارة حراما
 بدل مباح إذ الظاهر أن حرمة القتل بالأكره وكذا حرمة الزنا بالمرأة تجمع عليه (قوله ولعل نغرا الإسلام
 عما فرقه الخ) هكذا في النسخ ولم أقف أن نغرا الإسلام في أي موضع فرقه بين كلمة الكفر والأفطار في حكم
 فعل الفاعل (فيصح إسلام الحربى ويسع المديون ماله لقضاء الدين وطلاق المولى بعد المدة بالأكره) متعلق بما ذكره وهو إسلام

هي راجعة إلى الأصول الأربعة لأن مرجع المصاحفة إلى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرائن الأحوال ونفاريق
 الأمارات سميت بها الأقباس إذا القياس أصل معين فإنا لم قطعاً بآلة خارجية عن الحصر إن تقابل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية
 لكن قتل من لم يذنب غير لم يشهد له أصل معين ونحن إنما نجوز عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار يخص

الحربي وطلاق المولى وبيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء (لا اسلام الذي به) أي بالا كراه لان كراه النبي على الاسلام ليس يجزئ فيبطل المأذ كرهنا انه يبطل الاقوال كلها (والا كراه بالقتل والحبس سواء وأصلان الا كراه الملجئ لما فسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعذور وهذا) أي سيرورة اختيار الفاعل ٣٢٨ كالمعذور (لا يكون الابن يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك)

أي كونه آتية (ينسب الى الحامل والا) أي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوباً الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) أي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكليم يلدان الغير مجتمع (فان كانت) أي الاقوال مما لا ينفخ ولا ينوقف على الاختيار كالطلاق والعناق تنفذ لانها) أي الاقوال التي لا تنفذ (تنفذ مع الهزل وهو يتأق الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو يتأق الاختيار اصلاً) أي يتأق اختيار الحكم اصلاً (واما اختيار السبب فخاص

بقصد المعنى وصحة العمل بانتباره والا كراهية قصد الاختيار وأيضاً نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه المانع الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم المحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفتق حقه وبدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أي المذكور كالا كراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالا كراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذراً شرعياً بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا كره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب الفصام والحل على القاتل والزاني مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم فاعل من الايلاء. يعني لوأ كره المولى على التطبيق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يسقط التفريق بعد مضي المدة كما مرأة العين بعد الحل فاذا امتنع عن ذلك كان الا كراه عقاباً مقبلاً مضي المدة فلا يقع الطلاق (قوله والا كراه بالقتل والحبس عنده) أي عند الشافعي رحمه الله سواء لان في الحبس ضرراً كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الا كراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف به افسد دخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذ هاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلاً) يعني ان الاصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه ان الا كراه ان كان للجنائز عارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المذكور عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفخ كالطلاق كان نافذاً والا كان فاسداً كالبيع والاقارب وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصر على الفاعل وان احتمل فان لم يكن من جعله آلة لتبديل محل الجنابة كان مقتصر على الفاعل كما كراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالا كراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالا كراه الملجئ بما يكون التوفيق بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك بحمله على الاقدام على ما كره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلغ صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصوراً على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعني ان شيئاً من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل

هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق ما لم يعلم قطعاً ان الشرع يؤثر الكلي على الجزئي وان حفظ الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد (قوله كالسكري الحرمية) قيل هذا من قبيل المركب ورد بان فيه جهة واحدة فالتحليل

الترخيص فان المذكور في هذا الموضوع من اصول نفي الاسلام التسمية بينهما ثم فرق المسنف بينهما حيث جعل الاطبار في نهار رمضان بالا كراه من المباح واجراء كلمة الكفر من غير المرخص فلو قال ولعل المسنف انما فرق لكان ظاهراً (قوله فان كان مما لا ينفخ كالطلاق) وغيره من الامور العشرة التي يجزمها قوله

طلاق عناق وانسكاح ورجعة * وعقوق صاص واليمين كذا النذر
ظهار وايلاء وفي. وهذه * تصح مع الا كراه عدتها عشر

فذلك الاعتبار وكذا الصغر (قوله قد يوجد شهادة الخ) قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع يجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأخير ورد بان أحد دعوى الغير المراد ولما كان مالم يعلم ان الشارع احتسبه أم لا على ما نوره دل على جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضي انفكاكها عن التأخير في الجملة وهو يقتضي التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدونه

في الخيار فلا تنفذ اي الاقوال التي لا تنفذ (بالا كراه وهو بفساد الاختيار اولي) وجهه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا
بهما ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفیان اما الا كراه فلا رضا بالسبب والحكم منتف فيهما اختيار السبب فحاصل في الا كراه
مع الفساد فان كان الطلاق والعناق واقعيين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقه هاهنا في الا كراه مع فساد الاختيار اولي هذا ما
قالوا ولكن رد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون

اصلا واختيار السبب
موجود مع الفساد فلا
يلزم من الوقوع في الهزل
الوقوع في الا كراه (واذا
اتصل بقبول المال) اي
اذا اتصل الا كراه بقبول
المال في الطلاق (يقع
الطلاق بالامال لانه) اي
الا كراه (يعدم الرضا
بالسبب والحكم فكان
المال لم يوجد فلم يتوقف
الطلاق عليه) اي على
المال (كافي خلع الصغيرة)
فانه يقع الطلاق فيه بالامال
بخلاف الهزل (اما عند
ابي حنيفة رحمه الله فلان
الرضا بالسبب ثابت) اي
في الهزل (دون الحكم
فيصح ايجاب المال
فيتوقف الطلاق عليه)
اي على المال في الخلع
طريق الهزل (كافي خيار
الشرط في جانبها) اي اذا
خالها بشرط الخيار لها
فيتوقف الطلاق على
قبولها المال وانما قال في
جانبها لان شرط الخيار في
جانب الزوج لا يصح في
الخلع لما عرفت ان الخلع عين
في حقه معارضة في حقها
(واما عندهما فالهزل

فيه لا يمنع التسليم بل ان الغير وامامه يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذا العبرة
بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذلك في الطرفين بقية البرعربة انه لا نظر الى التسليم
بلسان الغير لانه ممنوع غير منصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم في كل في وسعة
تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آتله ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آتله
فالرجل قادر على تطبيق امر آتله واعتناق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا
بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امر آتله الغير واعتناق عبده الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل
آتله (قوله فلا ينفذ بالا كراه وهو بفساد الاختيار اولي) يعني ان الا كراه دون الهزل وخيار الشرط
في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ صحة اختيار السبب والحكم والرضا به ما جمعا في كل من الهزل
وخيار الشرط فقاتت في الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الا كراه لم ينتف
الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعدم من كل وجه فانتفاء
شرايط كمال النفاذ في الا كراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان
ههنا امورا اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا به ما جمعا في الهزل يوجد اختيار السبب والرضا
به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الا كراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد
وينتفي الرضا به ما جمعا في كل من الهزل والا كراه يوجد اثنتان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في
الهزل ومع الفساد في الا كراه فلا يكون الا كراه اولي بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود
اختيار الحكم في الا كراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان
في كل من الا كراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الا كراه اقوى من جهة ان
الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات
والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجد المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فمما لا يمتثل
الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يمتثل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) اي الا كراه بقبول المال بان
اكرهت امر آتله بغيره اوجبس على ان تقبل من زوجه الخلع على انفسه فم فقبلت ذلك منه
وهي مدخول به سابق الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه يتوقف على

(قوله واعترض المصنف) الانسب بعبارة المصنف في تقرير الاعتراض ان يقال ان في الا كراه اختيار
السبب مع الفساد دون الرضا وفي الهزل اختيار السبب بلا فساد والرضا ايضا فلا يلزم من النفاذ والهزل
النفاذ في الا كراه فضلا عن الاولوية وتحقق الجواب ان اختيار السبب في الا كراه يستلزم الحكم
بخلاف الهزل ويدل عليه كلام نجر الاسلام حيث قال لان الا كراه لا يعدم الاختيار في السبب
والحكم جميعا او يعدم الرضا بهما بخلاف الهزل فانه يعدم الاختيار والرضا بالسبب وتحقق الاختيار
في الحكم ادخل في النفاذ من تحقيقه في السبب لان الحكم مقصود والسبب وسيلة اليه ثم ان
الاختيار هو المعتمد بر في عامة الاحكام دون الرضا فلا ينفذ تحقق رضا الهزل في السبب اولوية نفاذ الحكم

اذ لم يلاحظ المعنى المعتبر في الغريب المردود (قوله لا يقبل عندنا) قيل اي لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو التأييد وقيل بان حصول
فان الاعتبار فيه بوجبه والا فيستحيل (قوله نظير اعتبار الجنس في الجنس) قيل عليه المراد ههنا الجنس القريب والضرورية ليست
كذلك بل ليست بجملة من فضلاء المؤثروا تته لم ان الضرورية جنس قريب للولادة والطهارة وحل الميتة وغير ذلك (قوله فيعتبر
فيه اعتبار الشارع) قيل عليه ان ذلك لا يقتضى الا ان يكون له اصل في الشرع واملزم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع

لا يؤثر في بدل الملع فيجب وان كانت مما يفسخ ويتوقف على الرضا كالمبيع والاجارة يفسد والمملو وغيره هنا واه لعدم الرضا

فوع الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما سرت به التأثير فيمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول
الظن بوجوده آخر من مسائل العلة كمن قد جوزتم التعليل بغير المؤثر أيضا ورد بأنه لو لم يعتبر اعتبار الشارع ذلك الوصف
بالوجود التي بيناها تعلم وبعلاها ٢٣٠

والجمل المعتبر في الشرع
ما يصلح دليلا على الخصم
بحيث لا يمكن معارضتها
ولا منافستها فوجب أن
يكون العلة مما اعتبر فيه
التأثير بالمعنى المذكور
حتى تكون سببا عن
الخصم ومعارضة عن
المعارضة والمنافضة
وحيث لا يكفي الجنس
البعيد والظن المذكور
اذ المعتبر ما دل دليل على
اعتباره شرعا وعلى تقدير
عدم اعتباره لا يصلح دليلا
ملزما على الغير والكلام
فيما يصلح حجة على الغير
ولذا قال في الامام ان
كفاية الاخالة خيال امر
باطل لانه ظن لا حقيقة
له ولا يصلح أن يكون دليلا
على الخصم ولا دليلا
شرعا ولانه لا يفتن عن
المعارضة لان كل خصم
يحتج بئله فيما يدعيه
على خصمه ودلائل
الشرع لا تختصم لزوم
المعارضة كالاختصاص
لزوم المناقضة (قوله
ولان العلة المنقولة) قيل
عليه ان هذا لا يدل
الا على ان الاقضية المنقولة

الرضا ولو جسد كما ذاق الصغرة فقبلت يقع الطلاق لو جود القبول ولا يلزمها المال لبطان الترامها
وانما شرط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتحد بمحاها بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق
امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائفة بازا ما سلم
لها من البيوتنة وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكرهه يتوقف وقوع الطلاق على
اتزام المرأة للمال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والافلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف
ومحمد درجهما الله يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضا به قول أبي حنيفة رحمه الله
انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح اتزام المال موقوف على تمام الرضا بمنزلة خيار
الشرط في جانب الزوجه فانه ما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف
وجود الحكم اعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم ون وجدته والافلا وانما في جانب الاكراه
الطلع من جانب الزوج يميز فلا يقبل خيما والشرط ووجهه فوطهما ن الهزل بعدم الرضا والاختيار في
الحكم دون السبب فيصح ايجاب المار بوجوه الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون
السبب فهو لا يؤثر في الملع بالنوع كشرط الخيار لان اثره في النوع ولم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع
دلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع بيقع الطلاق ويلزم له وما يدخل على السبب كالاكراه
يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الملع لا يجب الا بالذكرفيه كالتن في المبيع فلا بد له من صحة
الايجاب للثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في المبيع فكذا في الملع والداخل
على الحكم لا يمنع في المبيع لكن يمنع القزوم وههنا لا يمنع القزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع بحيث
لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم المتابع او شذ من المتبوع ابدا (قوله وان كانت) أي
لا قول مما يفسخ ويتوقف على الرضا به فاسد اما لا انعقاد فلصددورها عن أهلها في محلها وأما
الفساد فلان الرضا شرط النفاذ ولو اجاز التصرف به سذ وال الاكراه صريحاً ودلالة مع لزوال المعنى
المفسد ثم الاكراه المملو كالاكراه بالقتل وغير المملو كالاكراه بالضرر واه فيما يفسخ

من نفاذ المكره ولا مساواة النفاذين وقد يدفع الجواب المذكور بان المكره لم يتخبر بالالسبب لانه دفاع
ضروره لا كراهيه ولا يلزم منه اختيار الحكم لجواز تخلف الحكم عن السبب ويحجب عن اصل
الاعتراض بان الهازل اختار السبب ورضي به مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضاه والمكره وانما
امتنع من السبب لثبوت الحكم فلم يكن في اختيار السبب ملاحظة عدم اختيار وان لم يكن له اختيار
الحكم أيضا فكان الاكراه في عدم اختيار الحكم دون الهزل فتأمل (قوله كما اذا طلقت الصغيرة) أي
على مال (قوله لو اكره على تطليق امرأته) وهي غير مكره فلنا المعارضة الخ قيل هذا الجواب ضعيف لان
دعوى المقره مرجح والتحقيق ان الاصل العدم رد دعوى المقره أو تصدقه بعارضه وبالاقرار يرجح
الوجود لكن الاكراه مع أنه يعارض الاقرار يدل على عدم المخبر به فانه لو كان له وجود لم يمنع عن
الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه فتوقفه وامتناعه عن الاخبار بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل

كاه امينية على علة معقولة متناجبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من
الاقضية المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولربيت اعتبار الوصف بنص اراجاع بل بوجوده آخر كالطرد ونخرج المناط والسبب
والتفسير ورد بان الاصل ان التأثير فيه ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو اطوائ
في سيموط النجاسة عن ذرأه وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه مرضا لا زمار كذا عدم

ويتوقف
كاه امينية على علة معقولة متناجبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من
الاقضية المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولربيت اعتبار الوصف بنص اراجاع بل بوجوده آخر كالطرد ونخرج المناط والسبب
والتفسير ورد بان الاصل ان التأثير فيه ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو اطوائ
في سيموط النجاسة عن ذرأه وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه مرضا لا زمار كذا عدم

وكذا الافار بركاها القيام الدليل على عدم الخبر به والافعال منها اما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل (كلا على والشرب
والزنا يقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فالزنا من جعله آلة لتبديل محل الجناية فيقتصر عليه ايضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل
وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه اغماح له على الجنابة على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما كره
على البيع والتسليم فان التسليم يقتصر عليه لانه كرهه على تسليم المبيع ١٣١ ولو جعل آلة بصيرة تسليم المصوب ويتبدل

ذات الفعل ايضا فان

البيع حينئذ يصير غصبا

الايمان بما ينفي الصوم

في عدم اتقاضه بالنقض

لذ كورة في الامثلة كلها

أفواع وعلى تقا بر عدم

كونها أنواعا فلا أقل من

كونها اجناسا قريصة

(قوله وبتنقيح المناط

فان الغزالي رحمه الله هو

النظري تعيين ما دل النص

على كونه علة من غير

تعيين بجذب الاوصاف

التي لا مدخل لها في

الاعتبار كما تبين في قصة

الاعرابي ان لا مدخل في

وجوب الكفارة لكونه

ذلك الشخص أو كونه

اعرابيا الى غير ذلك حتى

يتعين في وطء المكاتب

الصائم في شهر رمضان

عامدا وفوات ركن الصوم

اما تحقيق المناط فهو

لنظر والاجتهاد في معرفة

وجود العلة في احوال الصور

بعد معرفتها بنص او

اجماع أو استنباط ولا

يعرف خلاف في صحة

الاحتجاج به اذا كانت

العلة مع التومة بنص

او اجماع وأما الاول فهو

ويتوقف على الرضالان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب أو
الطمس مفوض الى رأى الحاكم (قوله وكذا) أي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الافار بركاها من
الماليات وغيرهاني انها تسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الافرار غير متمسك بين الصدق
والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود الخبر به فاذا تحقق الاكراه
وعدم الرضا فهو دليل على الكذب أي عدم وجود الخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الاكراه معارضه
ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود الخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم
الخبر به فلنا المعارضه انما في المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو
الكذب فلا يثبت الحقوق بالثبوت (قوله والافعال منها ما لا يحتمل) أي كون الفاعل آلة للحامل
ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شيء
من احكامهما المتعلقه بهما من حيث انهما اكل أو شرب كما اذا كره صائم صائما على الاطعام فإنه
يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا كرهه على اكل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو كرهه عليه كل
العقر على الزاني لكن لو اتلفت الطارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني
وهو ما يحتمل كون افعال آلة للحامل فسيان لانه اما ان يلزم من جعله آلة لتبديل محل الجنابة أولا أما
القسام الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضوعه بالنقص لان تبديل محل الجنابة يستلزم مخالفة الحامل لانه اغماح له بالاكراه على
الجنابة في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل
ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها
وأوردنا في الاصل لذلك مثالا لان تبديل محل الجنابة قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه

التعارض فقط رايه بشير قول المصنف لهما الدليل على عدم الخبر به (قوله فقد اختلفت الروايات) ففي
شرح الطحاوي والخلاصة يجب الضمان وانغم على الفاعل لان منفعة الاكل والوطء حصلت له وفي
الحيط على الحامل اذا الاكراه على الاكل كراه على القبض لانه يمكنه الاكل بدونه غالباً كماه قبض
بنفسه فصار غاصبا ثم مال كالتعام بالضممان قال المصنف (لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها
بطلان الاكراه) اعترض عليه بان كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب أن لا يكون الفاعل
آلة للحامل في شيء من الصور فان الحامل اغماح بكرة الفاعل ليكون للفاعل لا يكون للحامل فاذا
صار للحامل يكون فيه مخالفة وأجيب عنه بان لا يكون الفعل هناك الا للفاعل لكن ذلك الفعل ينسب
الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل وأما في هذه المسئلة وهي اكراه محرم محرما على قتل
الصيد فالحامل أمر للفاعل بالجنابة على احرام نفسه بقتل الصيد فلو لم يكن هذا الفعل جنابة على احرام

دونه وان أقرب وأكثره من كرى القياس واما تخريج المناط فهو النظري ان بيان علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون عليه
الفرع كالنظري في اثبات كون السكره له حرمة الخمر وهذا في الزينة دون النوعين الاولين ولذا انكره كثير من الناس (قوله
والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية) قيل اذا وجد الوجودان من غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين
اوتأخر كافي المعلول وغيرهما كافي الشرط المساوي فاعادة قاضية بحصول الظن لقطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باعم غضب

يحتمله) فالحاصل ان الاعتناق تصرف قسوى لكنه اتلاف فى المعنى الاول لم يجعل آله فيعتق على الفاعل وفى المعنى الثانى وهو الاتلاف يجعل آله فيضم الحامل فهذا معنى قوله لكن الاتلاف فعله يحتمله (فينتقل الى الحامل فيضمه ويكون الولا للفاعل) لانه من حيث انه اعتناق يقتصر على الفاعل (وان لم يلزم منه التبديل) أى وان لم يلزم من جعله آلة لتبديل محل الجنابة (بجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضر به عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من بين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجنابة عليه فقط) أى على الحامل فان كان عمدا يقتصر هو فقط (لكن فى الاتم لا يمكن جعله آلة لانه آكرهه بالجنابة على دينه ولو جعل آلة لتبديل محل الجنابة قيا ثم كل منهما فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد اخرى فلم بالضرورة انه سبب الغضب واجيب بأن النزاع انما هو فى حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بأنه بحث فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره ورد

فالاول كما اذا آكره محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما آكرهه على الجنابة على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجنابة على احرام الحامل لاحرام الفاعل فلم يكن آتيا بما آكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى أن يكون فى حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب فى الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هى مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كفى الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان وجوب الكفارة هو الجنابة على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما لفاعل فيقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذى هو القتل باليد يتجاوز الفاعل فى حق ما وجب به من الجزاء والثانى وهو ما يكون بتبديل محل الجنابة مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا آكرهه الغير على بيع الثور وتسلمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلتا لزم التبديل فى محل التسليم بان يصير مقصود بالان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا فى ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير التسليم غصبا اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمم العقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فساد الانعقاد بالبيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل فى المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير فى القتل من حيث انه جنابة ولا فى التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يتقدرا حده على الجنابة على احرام الغير ولا على تمليك مال الغير واطمام تصرفه وما ذكره نغرا الاسلام من أنه لو جعل آلة لتبديل محل الجنابة معناه أنه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك فى نفسه وبالنظر الى صورته ولا يخفى ان الفاعل فى القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة السيف والطرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجنابة واطمام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل (قوله والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك) يعنى ان من التصرفات ما ينضم من معينين يمكن نسبة أحدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك فى الاخر كما اذا آكرهه الغير على اعتناق عبده فالاعتناق من حيث انه قول ونكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيه مع العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيصير للفاعل على الحامل قيمة العبد ومورا كان أو معسرا ويكون الولا للفاعل لانه بالاعتناق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولا للغير من وجوب عليه الضمان كفى الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام فى غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه) هذه وانقسم الثانى وهو الذى لا يلزم من جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجنابة كاتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لانقلا من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجنابة من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة بوجب على الحامل ابتداء فلو آكرهه على رضى صيد فاساب انسانا فالدية على عاقبة الحامل والكفارة عليه ولو آكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لا حيا بنفسه عمدا وعند أبي يوسف لا تقصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل فى ماله فى ثلاث سنين لان القصاص انما هو مجازة جنابة تامة وقد علمت فى كل من الحامل

الفاعل بل على احرام الحامل بلزم ان يكون الفاعل فاعل فعلى أمر به المذكور فلا يكون آتله (قوله كما اذا آكرهه محرما) ولو كما احلنا فى الحرم وقد يرد به يقتل كانت الكفارة على الحامل ولو يرد به بحسب كانت على الفاعل خاصة كذا فى الميسرة (قوله ثم لا يخفى الخ) يرد به ان الحكم فى هذه المسئلة يخالف

وهما في ذلك سواء) أي القاتل والمقتول وإذا كانا سواء لا يجعل للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه (وكذا جرح الغير) أي إذا أكره على جرح الغير بالقتل لا يجعل له الجرح (ولا جرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حل له لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده. ولا كذلك بالنسبة إلى الغير والزنا قتل معنى) فإن ولد الزنا بمنزلة الهالك فإن انقطع النسب من الغير هلك فإن أكره على الزنا لا يجعل له زنا (وحرمة تسقط كالهيئة والنحر والخنزير فالأكره الملبس يبيحها لأن الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه (حتى إن امتنع أثم لا غير الملبس) أي لا يبيحها غير الملبس لعدم الضرورة

والفاعل إبقاء الأثم في حق الآخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لأن الإنسان محبوب على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به إلى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاد الفعل إلى الحامل وأما في حق الأثم فالفاعل لا يصلح آلة لأنه لا يمكن لأحد أن يحنى على دين غيره ويكسب الأثم لغيره لأنه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم باللسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجنابة إذ الجنابة حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الأكره وإذا لم يمكن جعله آلة فنزح نسبة الأثم إلى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فنقصه قتل نفس محرمة وأما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وإثارة نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام نصريح بان لزوم تبديل محل الجنابة على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا إلى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن قوله لكن في الأثم لا يمكن جعله آلة بمعنى لأن المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمت أنواع) ما مر كان حكم الأفعال المسكوة عليها في أنها من تعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الأقدام عند الأكره على الأفعال التي لا يجوز الأقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراماً أو مباحاً أو مخصصاً فيه فالحرمت أمان تحتمل السقوط أولاً والثاني أمان تحتمل الرخصة أو لا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث أمان يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى أمان تحتمل السقوط أولاً ولكل من هذه الأقسام حكم معين في الكتاب (قوله والزنا) يعني زنا الرجل بالمرأة لأنه الزاني حقيقة وإنما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة (قوله لأن حرمة نفسه فوق حرمة يده) إذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة إلى صاحبها وأما بالنسبة إلى الغير فإيس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن إيس حرمة يده غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع يده الغير لا يجعل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثماً كما في الأكره على القتل لأن طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يجعل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما الحاق الأطراف بالأموال فالغنا هو في حق صاحبها لا في حق الغير فإن الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون أطرافهم لذلك (قوله والزنا قتل) أمان جهة أن من لا نسبه بمنزلة الميت وأمان جهة أنه لا يجب المنفعة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لجزءها من ذلك في تلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وإن كان ينسب إلى الفراش وتجب نفقته على الزوج إلا أن الزوج ربما يفتي مثل هذا النسب في تلك الولد (قوله والأكره الملبس يبيحها) أي يبيح الحرمت حرمة تحتمل السقوط لأنه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الإباحة الأصلية ضرورية والأكره الملبس يخوف تلف النفس أو العوض ونوع من الاضطرار وإن اختص الاضطرار

الحكم فيما تقدم عليه فإن الفاعل فيما تقدم عليه لا يحصل آلة مطلقاً وهو ما يجعل آلة في حكم لافي حكم وأيضاً هو من القسم الأول من الأقوال وهو ما لا يحتمل الفسخ وقد أوردته في أثناء الأفعال وقد يندرج عنه بان هذا اشكال يرد على الحكم المتقدم حيث لا يحتمل أن يجعل آلة لأنه من الأقوال فلا جعل ذلك ذكره ههنا وأجاب عنه وفيه أنه يفيد مناسبة ذكره في هذا المقام والمدعى السببية ذكره في غير هذا المقام ولا تدافع بينهما (قوله وأما الحاق الأطراف بالأموال الخ) جواب سؤال مقدر وهو أن الأطراف ملحقة بالأموال وله اتلاف مال الغير صيانة لنفسه عند الكره فينبغي أن يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه وتقرير الجواب ظاهر (قوله وربما يفتي مثل هذا النسب) قيل هذا غير مفيد لأنهم جعلوا الزاني حكم

بأنه إنكاراً لضروري وقدح في جميع التجريبات فإن من لا يتأق منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فينبغي سونه في الطريق ويدعوونه بذلك الاسم وأهل النظر كالتجمعين على ذلك حتى كاذب يجري مجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء

الايمان لا يحتمل السقوط
 ابدا واما في حقوقه التي
 تحتمل السقوط في الجملة
 كالعبادات فيبرخص
 بالملجئ وان صبر صار
 شهيدا وقدم في فصل
 الرخصة وزنا المرأة من
 هذا القسم اذ ليس فيه
 معنى قطع النسب بخلاف
 زناه اي اذا اكرهت
 المرأة على الزنا بالملجئ
 رخص لها فان حرمة الزنا
 عليها حق الله تعالى وليس
 من باب الاكراه على قتل
 النفس اذ في زنا المرأة ليس
 قطع النسب اذ لا نسب
 من المرأة فلا يكون بمنزلة
 قتل النفس بخلاف زنا
 الرجل فانه بمنزلة القتل لانه
 قطع النسب ولما رخص
 زناها بالملجئ لا يحد بغير
 الملجئ للشبهة

بالمحصنة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف قوات النفس أو العضو فلو امتنع المكروه عن
 أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فبرجى ان لا يكون آثما
 كذا في المبسوط وأما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطراب لكنه يورث الشبهة حتى لو
 شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة
 وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يبرخص للبعد في فعله مع بقاء الحرمة
 وهي امانى حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حتى من حقوق الله تعالى غير
 محتمل للسقوط كالايمان أو محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حتى من حقوق العباد كعدم التعرض للمال
 المسلم فالاكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لا يسقط حرمة وهو ترك الايمان
 الذي هو حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة
 مؤبدة وإجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاكراه متعلقة بالظاهر فيكون حراما ابدا الا ان الشارع
 رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه
 على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة من هو اهل للوجوب مؤبدة
 لا تسقط بحال لكن الصلاة حتى من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعتذار وكذا الصوم والحج
 ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا تمكيتها
 من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص
 للمرأة مع قيام الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يبرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة

القتل مطلقا والاهلاك الا لازم من هذا الدليل جزئي يحتمل الوجود وعدم فلا يثبت به الامر الكلي
 بل الجواب ان الزنا اهلاك في صورة مطلقة وفي صورة أخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك
 غالبا فاعتبر اهلا كما اعتبار الغالب ودفع المفسدة (قوله حتى لو شرب الخمر الخ) هذا استعسان وفي
 القياس يحد لانه لا تأثير للاكراه القاصر في الاباحة فصار وجوده كعدمه وجه الاستعسان ان الاكراه
 الكامل أو جب الحلال فاذا قصر صار شبهة (قوله بشرط اطمئنان القلب بالايمان) لو اظهر الكفر
 وقلبه مطمئن بالايمان لم يأثم ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر يذلل نفسه لا عزازدين الله تعالى أخذنا
 بالعزيمة سار مثابا الا يرى ان حبيب بن عدى امتنع عن اظهار كلمة الكفر حتى سلبه الكفار سماه رسول
 الله صلى الله عليه وسلم أفضل الشهداء وقال رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين أخذوه وباعوه من
 أهل مكة فجعلوا يباعونه على أن يذكروا لهم بخبره ويسب رسول الله عليه السلام وهو بسب آلهتهم
 ويذكر رسول الله عليه السلام بخبره فصلبوه وذكروا بعض المغازي أن حبيب رضى الله عنه عند صلبه

وسلبه قال لقد جمع الأحزاب حولي والبوا * قبا لهم واستجمعوا على مجمع
 وقد صرفوا أبناءهم ونساءهم * وقسرت من جسدك طويل ممنوع
 الى الله اشكوا فترتني بعد كرتني * وما جمع الأحزاب لي عند مصرعي
 وقد شبروني الكفر والموت دونه * وقد ذرقت صيناي من غير مجزعي
 ومالي حذار الموت اني لميت * ولكن حذارى جسم نار تبتلع
 ٧ خذا القراش خبرني على ما أصابني * فقد يضعف الحي وقد بان مطمعي
 وذلك في ذات الاله وان يشأ * يبارك على أو سال شلو مزع

الشلو العضو والمزوع المفروق (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) فان قلت المرأة ان لم يكن لها زوج
 لا يمكن من تربية الولد فيغضى الى الهلاك أيضا فلا فرق بين زنا المرأة وقلت الرجل هو صاحب البذر والقاء

وبجدهو) اي اذا كرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مخصصا فينبغي ٢٣٥ انها ان زنت بالا كراه غير الملجئ يكون

في زناها شبيهة الرخصة
فلا تحسد اما الرجل فزناه
لا يرخص بالملجئ فان زنى
بغير الملجئ بجدها عدم شبيهة
الرخصة (واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه حكم اخويه) اي
في ان يرخص بالملجئ وان
صبر صار شهيدا والمراد
باخويه حرمة لا تختمل
السقوط وحرمة تختمل
السقوط لكنهما تسقط
وهما حق الله تعالى

في تخصيص العلة قد يحا
وحدثنا الا انه لم يرو عن ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد
وسائر اصحابه رجهم الله
تعالى نص فيه وادعى قوم
من اجلاء الصحابة كالكرخي
والرازي والقاضي خليل
ابن احمد السجزي
والقاضي ابى زيد الدومني
ان مذهب ابي حنيفة رحمه
الله القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكري
المحاسبى من الاشاعرة ان
ابا حنيفة رحمه الله كان
يقول ذلك وصدده من
مناقبه وفي التصديق من
اجار تخصيص العلة من
مشايخنا رجهم الله زعم ان
ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة
رجهم الله تعالى تعولهم
بالاستفسان بالانزور شرطهم
عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس وعين
الوصف المؤثر غير معدوم

الزنا بما يتحمل السقوط نظرا فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمته من قبيل
الحرمة التي لا تسقط لكن تختمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي أى تلك الحرمة امانى حقوق الله تعالى
المنشعرة بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعاقباتها ان الحرام هو اجراء كرامة الكفر وحق الله تعالى
هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق الله تعالى هي الصلاة فيكون في قوله فان حرمة
الزنا عليها حتى الله تعالى تسامح والتعريف ان العصمة من الزنا حتى الله تعالى ترك اجرام حرمة لا تسقط
ابدا لكن تختمل الرخصة (قوله وبجدهو) اي بجده الرجل المكروه على الزنا كراهها غير ملجئ لان
الاكراه بالملجئ لا يكون رخصة في نفسه كافي حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبيهة رخصة نعم لا بجده
الرجل في الاكراه بالملجئ استصاانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان متزجرا الى حين
خوف هوان النفس او العضو فالاقدام عليه دفع لئلا يفضا للشهوة وانتشار الالة لا يدل على
الطواعية لانه قد يكون طابعا بالتحول المركبة في الرجال (قوله وامانى حقوق العباد) عطف على قوله
امانى حقوق الله تعالى فالان مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب
عدم اتلافه حق العباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كاذ كره في حرمة اجراء كرامة الكفر ان الايمان
حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بترك تلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم
لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تختمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم
اكره بالملجئ ارخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه
صيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال في حق
صاحبه ابقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا
لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء
فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا تسقط لكن تختمل الرخصة في حقوق العباد
مثلا في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم
هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسيان لهذا القسم وهذا يظهر ان قوله المراد باخويه
حرمة لا تختمل السقوط وحرمة تختمل السقوط وهما حق الله تعالى نسا محالان احتمال السقوط

البذر في ذلك غيره سبب انتفاع النسب عنه وهو يفضى الى الهلاك واما ما يتعلق بالقليل وهو الاضافة الى
انها ثابت في جانبها من غير قصد والشرق ظاهر (قوله بما يتحمل السقوط نظرا) قيل يجوز ان يراد
باجتماع سقوط حرمة زنا المرأة سقوط حكمه بالشبهات منضمما الى انه ليس قنلا ولذا سقط عنه بغير
الملجئ لاعنه (قوله فالاولى ان يراد) قيل لاشد ان مراد المصنف هو هذا اذ الحرمة في حقوق الله تعالى
التي تختمل السقوط في الجملة تسم القسم لا القسم (قوله تسامح) قيل الحرام قد يكون حراما حق الله تعالى
كالزنا وامثاله وقد يكون حراما حقا للعباد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا حق الله تعالى
وقد يكون واجبا حقا للعباد فقوله المصنف وهي امانى حقوق الله تعالى معناه وهي امانى المحرمات حق الله
تعالى وحق الله تعالى فيها الحرمة كما ان حقه تعالى في العصمة من الزنا لو جوب فظهر انه لا تسامح في كلام
المصنف (قوله قيدوا الحكم بالاستثناء الخ) قيدوه محمد رحمه الله فقال كان ما جورا ان شاء الله تعالى قال
شمس الائمة تقييده بناء على انه لم يحدده نصا بعينه بل قاسه على الايمان والصلاة والصوم وليس
هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع عن الاخذ بهن الا ليرجع الى اعزاز الدين ورد بان المقيس لا يلزم
ان يكون في معنى المقيس عليه من كل وجه بل يكفي ان يكون ركن القياس موجودا مع شرائطه وبانا
لا نسلم ان الامتناع من الاخذ ليرجع الى اعزاز الدين (قوله نسا محالان احتمال السقوط الخ) قيل

فيها بل التأثير بتخصيص عموم العلة كتحصيل عموم المفظ والقول بانه من صفات القبط اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض

العصمة) والله ولي العصمة والتوفيق ويده ازمة التصديق

لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان الخلف في المستنبط لا يسمع الا مع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلي يجوز فيه الخلف لمانع فان التارلا تحرق الحطب الرطب قوله ان التخصيص في الالفاظ مجازي وورد بان الاسلام ان التخصيص مطلقا ملزوم

لانه مجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وتصرف اللفظ بالمجاز ضرورة

استعماله في غير ما وضع له ويمتنع انصاف العلة به اذ ليس من شأنها الانصاف بالتحقيق والمجاز (قوله لاجماع العلماء على وجوب التعدية قيل عليه عليه الظن تكفي في العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وجود كثيرة منها عدم المانع وايضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بانقييد كافي قوظم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص والله اعلم

وعدمه في القسمين السابقين انما هو وصفه الحقوقي لاصفة الحرمة نفسها وذلك كالإيمان والصلوة فان حرمة تركهما لا تنقطع أسلا لئلا نفس الصلاة تتحمل السقوط في الجملة بالاعتذار بخلاف الإيمان (قوله ويجب الضمان) أي يجب على من أكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان في سورة الاكراه على اتلاف مال المسلم ونفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكره ههنا صريح بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة معصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم لسلك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق الفراغ منه صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذي القعدة سنة ثمان وخمسين وسبع مائة أحسن الله تعالى العقبى في اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقي من شهرها وأيامها فراغ بيان البيان واستان الافلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما جمعت من الفرائد وضبط ما كتبت له مطابا الفصحى في ظواهرها وورد السهر في ظواهرها ووردت في بغية حبيب الدعوة ولذا الكرى وعند الصباح بحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنعه الحسام والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام والحمد لله رب العالمين

دفعه طاهر فان ما يتحمل السقوط يجب ان يتحمل حرمة ترك السقوط ولا يجوز ان يكون سقوط الصلاة في الجملة بالاعتذار ولا يجوز سقوط حرمة تركها في الجملة بالاعتذار * هذا آخر ما اردنا برأده في حواشي الكتاب مستعينا بالملة الوهاب والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين وبعد فقد وقع الفراغ من تسيده في أوخر شعبان لسنة خمس وعشرين وثمانمائة وكان الافتتاح في رمضان من سنة ثلاث وعشرين وثمانمائة فنسأل الله تعالى أن يجعله نافعا لوجه الكريم ويجعله بيا لظلال الخير من المستفيدين انه هو البر الرحيم والجواد الكريم

(يقول المنوئل لصالح لانس مصححه الفقير عبد الجواد خلف)

محمدك اللهم أحكمت بحكم كتابك أصول الشريعة ودعت فروع الخيفية السمحة حتى أضحت باذنة منبوعه راضية الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ونسلم على أفضل نبي ورسول ونقطة استمداد الفروع والأصول المنزل عليه تنويرها لامته كشمس خيرة أمه أخرجت للناس المؤيد شريعته بحكم الكتاب ومرجع السنة والاجماع والقياس وعلى آله وأصحابه فرسان البلاغة في ميادين العرفان والمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان (وبعد) فقد تم باعانة رب البرية طبع هذه المجموعة الاسوية المشتملة على تحقيقات شريفه وتقيقات منيفه فيالها من حوامشي أزالته عن شرح التوضيح على معنى التنقيح القوامشي وكيف لاوهي لافضل اجلة من المحققين ولانذة جهابذة مدققين اغنياء بشهرتهم عن الاطراء فيهم ومدحهم جزاهم الله احسن الجزاء وجزاء الاحسان واسكنهم بجنة وكرمه

اعلى فراديس الجنان بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزية لمالكها ومدبرها المنوئل على العزيز الوهاب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر ربيع المحرم

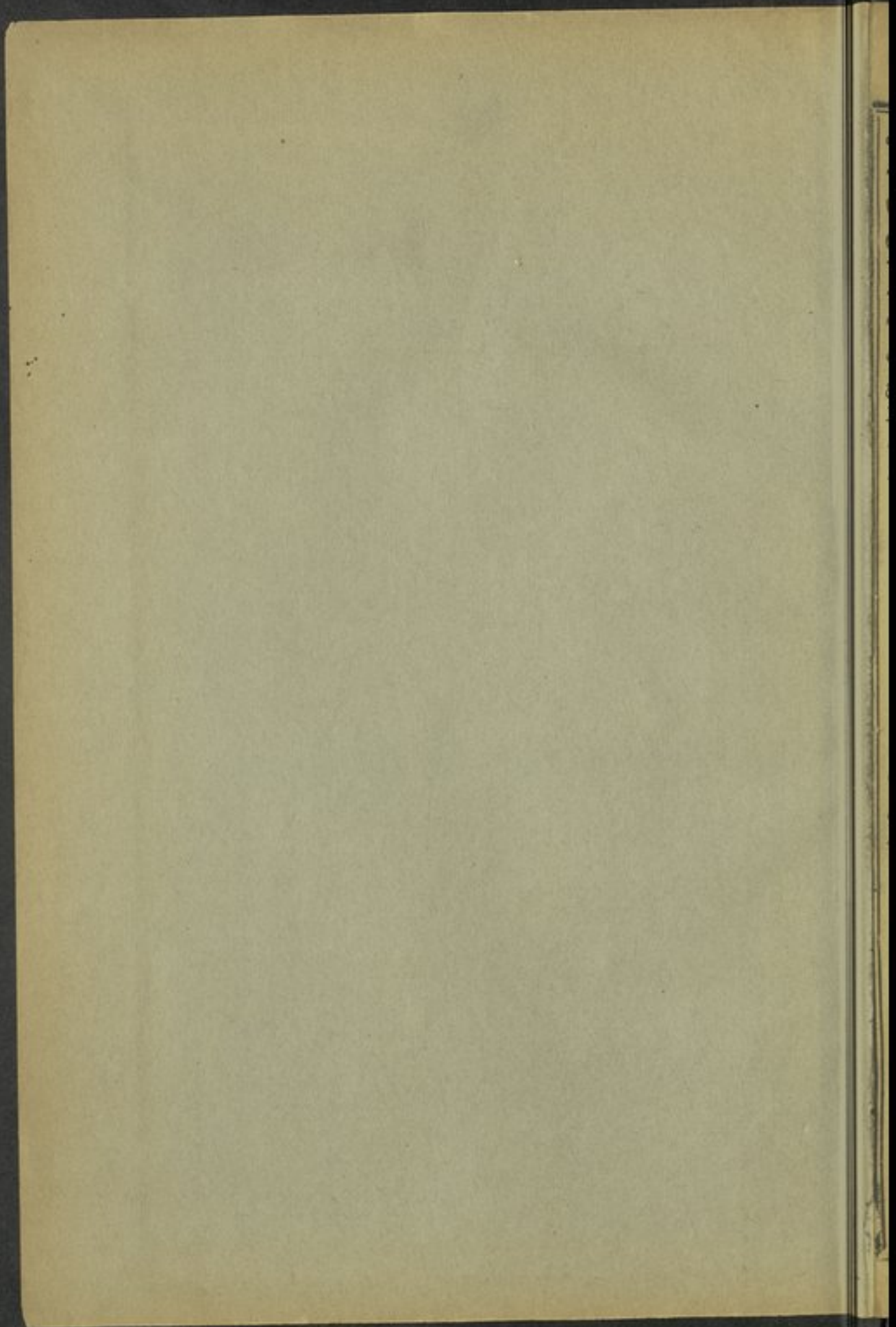
الحرم افتتاح سنة ١٣٢٤

من هجرة من الانبياء

والمرسلين

ختم





1875

التفازي، سعد الدين مسعود بن عمر
شرح التوضيح على التنقيح
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
0105542

349.29
349.29
349.29

219 27
5 1 1
7 2 3