

Columbia University
in the City of New York

THE LIBRARIES



(الجزء الثالث)

من شرح التوضيح على
التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود وعليه
التلويح للإمام سعد الدين الفتازاني
وحاشية الفخرى على التلويح
وحاشية ملاخسر ووعبد
الحكيم عليه
أضاً

(تنبیه)

قد قدمنا في أول صلب الحديقة التلويح ويليها حاشية الفخرى
ثم يليها حاشية ملاخسر ووحاشية عبد الحكيم مفصلاً بينهما
بجدول وفي أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح ويليها
حاشية المرجاني مفصلاً بينهما بجدول

﴿الطبعة الأولى﴾

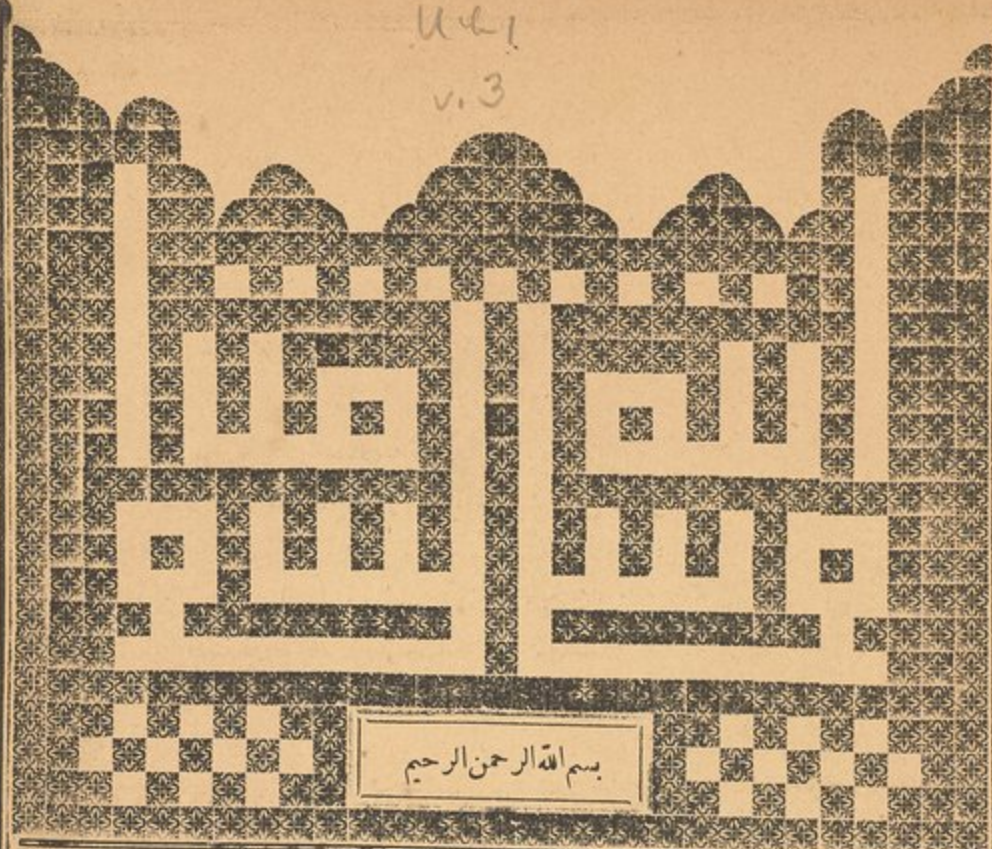
بالمطبعة الخيرية

لمالكها ومديرها السيد عمر حسين الخشاب

سنة ١٣٢٢

هجريه

(بسم الله الرحمن الرحيم)



﴿فصل القياس جلي﴾
 وخفي فالخفي يسمى
 بالاستحسان لكنه أعم
 من القياس الخفي) فان كل
 قياس خفي استحسان
 وليس كل استحسان
 قياسا خفيا لان الاستحسان
 قد يطلق على غير القياس
 الخفي أيضا كما ذكر في
 المتن لا يمكن الغالب في
 كتب أصحابنا انه اذا ذكر
 الاستحسان أريد به
 القياس الخفي (وهو دليل
 يقابل القياس الجلي
 الذي سبق اليه الافهام)

(قوله فصل) في الاستحسان هو في اللغة عد الشيء حسنا وقد كثرت فيه المدافعة والرد على المدافعين
 ومشو هما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان
 القائمين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الأدلة الأربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسنت فقد
 شرع 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 محلا للنزاع اذ ليس النزاع في التسمية
 لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبي عليه الصلاة
 والسلام ما رآه 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 للمكانب من نجوم الكتابة

(قوله اطلاق الاستحسان في دخول الحمام) من غير تعيين الاجرة وتقدير مدة البث فان القياس
 يأبي جوازه لكون مقدار الانتفاع مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك العين وهي الماء الحار والبارد
 والاجارة شرعت للانتفاع بالمنافع التي هي اعراض لكن يجوز استحسانا للتعامل بالاجماع لقوله عليه
 الصلاة والسلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصح انه عليه الصلاة والسلام قال نعم
 البيت الحمام يزيل الدرن ويذكر النار والجهالة اذا لم تكن مفضية الى نزاع لا تقصد العقد والاجارة
 لاستهلاك العين تبع للمنافع يجوز كاستئجار الكروم للسكنى وأكل الثمار (قوله وشرب الماء من
 يد السقاء الخ) أي من غير تقدير في الماء وعوضه (قوله من نجوم الكتابة) جمع نجوم وهو في
 الاصل الكوكب الطالع ثم نقلوه الى الوقت لانهم يعرفون الاوقات بطولع النجوم ومنه قول
 الشافعي أقل التأجيل نجمان أي شهوان ثم سمي به الوظيفة التي تؤدي في الوقت المضروب وفي حديث

واما

هذا تفسير الاستحسان
 وبعض الناس تخيروا في
 تعريفه وتعريفه الصحیح
 هذا وهو انه دليل يقع في
 مقابلة القياس الجلي
 وقوه الذي يسبق اليه
 الافهام تفسير للقياس
 الجلي (وهو حجة عندنا
 لان ثبوته بالدلائل التي
 هي حجة أجماعا) ضمير
 وهو راجع الى الاستحسان
 وقد اندر بعض الناس
 العمل بالاستحسان
 جهلا منهم فان أنكروا
 هذه التسمية فلا مشاحة
 في الاصطلاحات وان
 أنكروه من حيث المعنى
 فيا طل أيضا لان المعنى به
 دليلا من الأدلة المتفق
 عليها يقع في مقابلة

القياس الجلي ويعمل
به اذا كان أقوى من
القياس الجلي فلا معنى
لائسكاره (لانه اما بالاثـر
كالسـلم

(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
بطان الوصف يوجب
بطان الاصل والفرق
بين الصوم والصلاة
تحكم والزام التعيين

للمكلف ليس لتعيين
المشروع للمحل بل
يثبت الواجب عن
اختيار منه في ادائه
لاجبرا وقد قال النبي
عليه الصلاة والسلام
انما الاعمال بالنيات
ولسكل امرئ ما فوى ومن
يشوى في رمضان صوما
مطابقا او واجبا آخر او
فلا فقد ترك ما وجب
عليه من قصد صوم
رمضان فصار صاعيا غير
متمثل للامر وقولكم
المتوحد في البيت ينال
باسم جنسه كزيد ينال
بياحيوان وبارجلان
أردتم ان ذلك فيما أراد
بقوله بياحيوان زيد امثلا
فهو صحيح وليس نظيره

وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقذ في نفس المجهت يدعس عليه التعبير عنه فان أريد بالا نقذاح
الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا أثر لجزءه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع في
بطان 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 الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الانفاذ
بوجه هو أقوى منه وهو في حكم الطارئ على الاول واحترز 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 بانه انما
يكون بانضمام معنى آخر الى القياس بصيرته أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع
انه قد يطلق لغة على ما هو الانسان ويعيل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثرا استعماله في مقابلة
القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بعنايه مستحسنا حتى يبين المراد منه اذا لوجه
لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو
اجماعا أو قياسا خفيا اذا وقع في مقابلة قياس تسيب اليه الافهام حتى لا يطاق على نفس الدليل من
غير مقابلة فهو وجه عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس

عمرانه حظ من مكاتبه أول نجم عليه أي أول وظيفة من وظائف بدل الكتابة (قوله وأما من جهة
المعنى) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كانه قال والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع
أما من جهة اللفظ فلانه اصطلاح وأما من جهة المعنى الخ (قوله هو العدول عن قياس الى قياس
أقوى) فيه بحث لانه غير منعكس بخروج الاستحسان الذي هو عدول عن قياس المركبات كقول من
قال مالي صدقة فان القياس لزوم التصديق بكل ماله ولكن استحسنت تخصيصه بمال الزكاة لقوله تعالى
خذ من أموالهم صدقة اذ لم يرد سوى مال الزكاة والى السنة كالعديل عن القياس في الاكل ناسيا الى
السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام أطمعك وسقاك والعدول عنه في الاجارات في ترك تقدير
الماء والسكون في الحمام وغير ذلك وأيضا يخرج منه الاستحسان المستترك بالقياس فان قلت كانه
أراد تعريف الاستحسان الاصولي الغالب قلت على خلاف الظاهر على ان الاستحسان الاصولي نفس
القياس الخفي كما سيأتي 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 بالا جهادا الى خلافه بالا جهادا فلا يدخل فيه النسخ على ما عرفت
من أن النسخ بالا جهادا والاجتهاد غير جائز ولا يخفى انه تخصيص لا يستفاد من التعريف (قوله
وهو في حكم الطارئ) قيد الطارئ بالحكم لان المتأخر ظهور الوجه الاستحسانى لاثبوت (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 بانه الخ) فان قلت لا يصدق حينئذ
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 أحسن وأشمل لان الاستحسان أربعة أقسام كما ذكره
المصنف (قال المصنف كالسلم) يعني ان القياس بأبي جواز السلم لانعدام المعقود عليه لانه ترك

والاجارة وبقائه الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والا باروا بالقياس الحنفى وذكره (الشيخ) في القياس الحنفى (قسمين الاول ما قوى اثره) أى تأثيره (والثاني ما ظهر صحته وخفى فساده) أى اذا نظرنا اليه بادنى النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التامل علمنا انه فاسد (وللاقياس) أى للاقياس الجلبى (قسمين ماضعف اثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على اول هذا) أى القسم الاول من القسمين الاستحسان وهو ما قوى اثره راجح على القسم الاول من القياس الجلبى وهو ماضعف اثره

واعلم اننا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلبى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الحنفى فلا تنس هذا الاصطلاح (لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك) أى القسم الثانى من القياس وهو ما ظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفى فساده

الا ان يريد بطلاق الصوم الذى هو متعلق النية صوما مامع انه لا يتصور فى النية التى هى عمل القلب ليس من المتنازع فيه لانه قصد صوم رمضان بذلك وان اردتم انه فيما اراد به فردا ما ينطلق عليه ذلك الاسم لم يخاطر بخاطره سوى ذلك كما هو حقيقة ارادة المطلق مثل قول الاممى يارب جلا خذ بيدى من غير ان يريد شخصا بعينه فليس هو ارادة ذلك المتعين فانه لم يقصد

الحنفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلبى تمييزا بين القياسين واما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلبى شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص والاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص والاجماع (قوله وذكره قسمين) المحنة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الحنفى وهو لا يتنافى خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس

بالاثر وهو قول الراى ورخص فى السلم فان قيل هذا تخصيص العام بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تبع ما ليس عندك قلنا سلمنا كونه تخصيصا لكنه مع ذلك ترك موجب قياس السلم على سائر البياعات بهذا الاثر (قال المصنف والاجارة) يعنى ان القياس باى جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة معدوم فى الحال اذ لا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تتحمل الاضافة كالبيع والشكاح الا ان اثر كنهه بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اعطوا الاجير حقه قبل ان يحفر عرقه فان الامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد (قال المصنف وبقائه الصوم فى النسيان) يعنى ان الاكل ناسيا يوجب فساد الصوم بالقياس لان الشئ لا يبقى مع وجود متافيه الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قال المصنف واما بالاجماع كالاستصناع) أى فيما فيه للناس تعامل مثل ان يعقد مع انسان على انه يصنع له خفا وبين صفته ومقداره ولا يذكره اطلاقا ولا يسم اليه الدراهم ولا يسم فانه يجوز والقياس باى جوازه لانه يبيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا فى الذمة ولا يجوز بيع شئ الا بعد تعيينه او ثبوته فى الذمة كما فى السلم فاما مع العدم من كل وجه فلا يتصور بالعقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامم من غير تكبير (قال المصنف كطهارة الحيض والا تبار) يعنى ان القياس باى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض او البئر لينظفه وكذلك الماء الداخلى فى الحوض او الذى يبيع من البئر يتنجس بعلاقة النجس والدلو يتنجس ايضا بعلاقة الماء فلا يزال يعود نجسا لانهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة اثر فى سقوط الخطاب (قوله المحنة تقارب الاثر) رد على صاحب الكشف حيث اورد اول ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح لوجود قسم آخر لكل منهما غير القسمين اما فى القياس فالقياس الخالى عن معارضة الاستحسان خارج عنهما واما فى الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع خارج ثم اجاب بان هذا التقسيم باعتبار التقابل فكان معناه وكل واحد منهما فى مقابلة الآخر على وجهين فاشارة الشارح الى انه لا حاجة الى هذا التكييف لان المحنة تقارب الاثر اى قوة الاثر لانه اذا صح قوى اثره والضعف يقارب الفساد لانه اذا ضعف بمقابلة الآخر فسد فتكون القوة فى معنى المحنة فيقابل الفساد الحنفى ويكون الفساد فى معنى الضعف فيقابل القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس (قوله والمراد بظهور المحنة)

بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك او غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعتقاد قصد اليه اذ الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد فى العبادة من الاختيار واختيار الاخص بخصوصه واذا بطل فى المطلق بطل فى ارادة النقل او واجب آخر بطريق الاولى لان المحنة بهما التامه باعتبار المحنة بالمطلق بناء على انهما اذا عطف فبقي هو به يتأدى على ان فيه ما صرح المخالفه بارادة غير رمضان نعم هذا يصح فى يوم الشك لانه لا يامر به فيه ولكن يمكن ان يقال ان

والمراد

(فالاول) وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس (كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم ظاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله وخروا كعلا استحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدي بالركوع كسجود الصلاة فعملنا ههنا بالصحة الباطنة في القياس وهي ان السجود

غير مقصود ههنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين) واعلم انهم جعلوا في هذه المسئلة كون السجود يؤدي بالركوع 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 فيه في القياس يتخالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لانهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وهذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الأصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه في القياس يتخالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في

والمراد بخفاء الصحة في القياس الحلي خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحان على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعيين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نغرا الاسلام انه الاول ولو به حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصفور ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يظهر بالزكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذ لم يكن للضرورة أو الاستحسان أو الاحترام آية النجاسة الا انه لما اجتمع في السبع ما لا يؤكل وهو ظاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنهما مات فيه فأرته فجعل له حكم بين النجاسة والظهارة الحقيقية 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 فاحتج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس في الفرع أعني المخاطبة وقد قابلته استحسان قوی الاثرية فتضى طهارتها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاختصاص ابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقائه فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجاسة في الآلة الشاربه الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يخرز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة الخجلة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدي الأمور به بالانبياء بغير الأمر به أمر اجليا وعكسه أمر اخفيا اشبهه على المصنف رحمه الله جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجود ذكر الما بينهما من المناسبة أعني اشتغالهما على التعظيم والاختناء

جواب عما يقال يلزم أن يكون أحد قسمي القياس استحسانا لخفاء أثره واحد نوعي الاستحسان قياسا لظهور أثره (قوله وظاهر كلام نغرا الاسلام الخ) حيث قال الاستحسان ههنا بأحد القياسين لكنه سمي استحسانا لانه الوجه الاول في العمل وان العمل بالاجرا تزورده شمس الأعمه في أصوله بان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا اننا تركناه هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به وربما قيل الا ان استقبح ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستقباحه يكون كقرا فرفنا 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 بالاجرا تزورده سلمته عن معارض الاستحسان الذي هو أقوى منه وأيد هذا التوجيه بتصریح نغرا الاسلام بعده بأسطر بما يوافق كلام شمس الأعمه الى هذا أشار الشارح بقوله وظاهر كلام نغرا الاسلام الخ (قوله نجس لا يظهر بالزكاة) وان ذكر في الهداية طهره (قوله وما يؤكل وهو نجس كاللحم الخ) فوَقَّسَ فِيهِ بِان السَّبْعَ لَا يُؤْكَلُ شَيْءٌ مِنْهُ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ يُؤْكَلَ مِنْ غَيْرِهِ فَالْجِلْدُ كَذَلِكَ وَأَنْتَ خَيْرُ بَانَ الْمُتَبَادِرِ مِنَ الْجِلْدِ مَا مِنْ شَيْءٍ يُدْبَغُ فَيُخْرَجُ جِلْدُ الطَّيْرِ وَوَانَهُ لَا يُؤْكَلُ عَادَةً (قوله جاف لا رطوبة فيه) وهو ظاهر من الميتة فن الحلي أولى

المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كافي المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا عملنا انهما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لهما اختلفا في الذراع والذراع وصفه لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا او اختلاف في الوصف لا يوجب التحالف 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 يحظر به الصفة الغرضية وغيره وبقية تأمل بعد (قوله فقال آخر بالانسان الخ) قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام بانسانا اذ لا يبنى اسم الجنس في النداء على الضم الا بعد التصديقه وتعيينه بمعنى (قوله يكون صومه من زمان النية) ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله التجزى في النقل ليس قولاً للشافعي بل

الماوردي وأبو الطيب هو غلط وقال بعض المحققين التجزى قول أحمد بن حنبل وهو الراجح لان قوله عليه الصلاة والسلام ان 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 تؤثر في المستقبل لا فيما مضى والاستصحاب المعكوس باطل وفي التلويح المختار من مذهبه على ما هو المسطور في الكتب انه يجوز النقل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية في اول النهار ايضا وان يكون ساعتان 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 تلك المناسبة وهذا امر جلي تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان ان لا يتأدى به كاستجدة الصلاة لا تتأدى بالر كوع 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 تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشئ مقام اسم غيره والا قرب أن 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 الظاهرة ولهذا صح التعبير عنه بالر كوع في قوله تعالى وخر راكعا أي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر وهو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفيه هي ان سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالتطهارة 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 أن لا ينوب الر كوع عنه كما لا ينوب عن السجدة

(قوله وفيه نظر) قيل يمكن أن يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحة وخفاءها انما هو بالنسبة الى خفاء الفساد وظهوره لا بالنسبة الى ما يقابل 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 عما قاله من الاقرب نوع خفاء وانما خبير بان معنى النظر هو ان الاستحسان هنا قياس خفي يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام لاعلى ان ظهور الصحة وخفاءها بالنسبة الى ما يقابل من القياس فلا يدفع النظر عما قيل 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 تلزم بالنذر وانما المقصود هو التواضع) اعترض عليه باننا لا نسلم ان السجود لا يلزم بالنذر سلمنا ذلك لكن الكلام في سجود التلاوة وهو مما يلزم بالنذر صرح به في القنية وايضا 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 بالنذر قلنا بعد التسليم ليس المنظور اليه في هذا الباب الفعل المقيد بل المطلق من حيث هو ينظر فيه ان وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسها كطلاق الصلاة والصوم لما وجب بالنذر يستدل به على ان صلاة الفجر وصوم رمضان عبادة مقصودة لنفسها وان لم يجب بالنذر كطلاق الطهارة يستدل به على ان الطهارة الواجبة للصلاة غير مقصودة لذاتها وهما مطلق السجود لما لم يجب بالنذر 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 بمعيار الخ) قيل عليه صحة التطوع مبني على ان الوقت ليس بمعيار من الصلانية

غير ان يكون لشبهه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ليس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه تصريح بعدم المنع يعني لو تحقق المنع ههنا لكان شيها بالمعيار وهو ليس بمنع فكان هذا منه بيانا للمقتضى ونفيا للمانع (قوله في ان الكفار هل الخ) قيل ترجمة الفصل بما ذكره خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهي عنها فكيف يكون مخاطبا بها وأوجب بان الصحيح من

الممكنة عقلا وقت (و بالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقوي وعنده التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة)
وهي أن يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الاخر فالقياس يرجح على الاستحسان أما اذا
كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما اذا كانا ضعيفين فاما أن
يسقطا أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتين وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في
هذه الصور الثلاث

الصلاية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التصريمة وكلا ينوب الر كوع
خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الر كوع في الصلاة وهذا قياس خفي
يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير
المقصود مساويا للمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية
بالر كوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الر كوع خارج الصلاة لانه لم يشرع
عبادة بخلاف السجدة الصلانية فانها مقصودة بنفسها كالر كوع بدليل قوله تعالى اركعوا
واسجدوا (قوله وبالتقسيم العقلي) ينقسم القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة
باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار الاول فاما أن يكونا قويي الاثر أو ضعيفي الاثر أو القياس قويا
والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان فطعا وفي الثلاثة الباقية يتيقن عدم
ترجح الاستحسان وأما ترجيح القياس في الاول والثالث فتبين في الثاني فانه يمتثل سقوط
الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه
يشكل بما ذكره نخر الاسلام من اناس حينما ضعف أثره قياسا وقوى أثره استحسانا واما بالاعتبار

عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود المخالفه باظهاره التواضع (قوله وكلا لا يندب
الر كوع خارج الصلاة الخ) هـ ذاهوا والظاهر وعن بعض المشايخ انه اذا تلاها في غير الصلاة وركع
تجزئه قياسا لان الر كوع والسجدة يتقاربان فينبوب أحدهما عن الآخر ولا تجزئه استحسانا
لان الر كوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب عنها وقربة (قوله متأديه بالر كوع) اختلف
في انه ر كوع الصلاة أو ر كوع على حدة والا كثرون على الاول ثم ان شمس الائمة ذكر في المبسوط ان
كانت السجدة في وسط الصورة ينبغي أن يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ثم يركع وان ركع في موضع
السجدة أجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يجزئه ذلك عن السجدة فواها اول بنوها في المنية ترك
سجدة التلاوة عن موضعهما يجب سجدة السهولة ولاه آخر واجبا يجب وصله (قوله فانها مقصودة
بنفسها كالر كوع الخ) يعني ان ر كوع الصلاة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع كما نطق به
النص فالقول بالنيابة بحمل الجمع المأمور به بخلاف سجدة التلاوة مع ر كوع الصلاة فاعلم بؤمر
بالجمع بينهما ليجل النيابة به (قوله وبالتقسيم العقلي الخ) فان مراج 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
حدد الاستحسان وشرط التقسيم أن يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام
وكان الشارح أشار الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان الخ وأما ما يافلان هذا ليس بامر عقلي
حتى يعتبر الاقسام التي تنافي في العقل بل هذا امر شرعي لا يعبر الا ما اعتبره الشارع ولهذا شرطنا
للتأثير الملازمة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا لا معنى ليراده ولهذا يخبر في ايراد نظائره والدليل على
الحصر الاستقراء وهو كاف في مثل هذا الموضع (قوله الا انه يشكل بما ذكره نخر الاسلام الخ) قبل الحما

ويرجح في صورة واحدة
(والى صحيح الظاهر والباطن
وفاسد هما وصحيح الظاهر
فاسد الباطن وبالعكس
فالاول من القياس يرجح
على كل الاستحسان وثانيه
مردود وبقي الاخيران
فالاول من الاستحسان)
أى صحيح الظاهر والباطن
يرجح عليهما أى على القياس
صحيح الظاهر فاسد الباطن
وعكسه وثانيه مردود
أى ثاني الاستحسان
وهو فاسد الظاهر
والباطن بقى الاخيران
أى من الاستحسان
وهما صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه
(فالتعارض بينهما وبين
أخيري القياس ان وقع
مع اختلاف النوع فما
ظهر فساده بادني النظر
لكن اذا تأمل تبين
صحته أقوى مما كان على
العكس) اعلم ان التعارض
بين كل واحد من هذين
القسمين من الاستحسان
أى صحيح الظاهر فاسد
الباطن وعكسه وبين
كل واحد من أخيري

القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احدهما أن يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد
الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيه ما أن يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من
القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادني النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع
التعادده ان أمكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن

قياسا كذلك أو يعارض الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قبيحا كذلك يكون القياس راجعا في العصورين وإنما قلنا إن أمكن لأننا 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 الأوصاف علة للحكم بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو كما وجد ذلك الوصف بلا منع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف بأحدى الصفتين

المذكورين في الفرع فيوجد ذلك الحكم فإن كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا أو خفيا لأنه لا يمكن أن يجعل الشرع وصفا آخر علة لتقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف في الفرع إذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم أن تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممنوع وإنما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاقد والتعارض لا يقع بين قياس قوى الأثر 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 فإما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسد هما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الأفهام إليه والاستحسان خفيا بالإضافة إليه ويقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الأقسام الأربعة للقياس في الأقسام الأربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة إلى الكل فيبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان في أخيري القياس فالأول من الاستحسان يرجح عليها الصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا لفساده ظاهرا وباطنا بقي أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الأول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن بتحديد النوع واختلافها في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني من هذه الأربعة ورجحان القياس في الثلاثة الباقية وأدعى أن 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 جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخر أن قوله إذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة إذ لا امتناع في أن تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا منع يوجد ذلك الحكم (قوله وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لأن تدخل الأقسام ضروري فيما ذاقهم الشيء تسميات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتبار آخرا م أو فعل أو حرف وباعتبار آخر معرب أو مبني إلى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد التقسيمين مستردكا (قوله والمستحسن) قد سبق أن الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو اجعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فهناك يدا الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في أن الأول يعدى إلى صورة أخرى لأن من شأن القياس التعددية

باعتبار زعم المستحسن لا مطابقا هكذا ضعف الأثر وقوته بالنسبة إلى زعمه وحينئذ لا إشكال لأن القياس الخفي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الأثر والخفي في زعمه خفي الصحة قوى الأثر فلا تخالف بين الكلامين وهذا الغميط إذ لم يجتمع الخفاء مع الضعف بحسب الزعم والافهوا استحسان على ما ذكره المصنف قياس على ما ذكره نغرا الإسلام فلا يتعد الكلامان وقد يقال ما ذكره نغرا الإسلام باعتبار غالب الأمر (قوله وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام الخ) أما الأول فلأنه اعتبر الصحة الباطنة بناء على قضيه كإيه حيث قال بمعنى أنه كلما وجد ذلك الوصف بلا منع يوجد ذلك الحكم وأما

والثاني

أيضا لأنه لا يتخلو ما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين

لا يتخلو من أنه إذا تأمل حق التأمل يتبين صحته أو يبين فساده وإذا كانت القسمة منحصرة في هذه الأقسام فقوى الأثر وضعفه لا يتخلو من أحد هذه الأقسام (طعا) والمستحسن بالقياس الخفي يعدى للمستحسن بغيره نظيره أن في اختلاف الثمن قبل قبض المبيع المبيع على المشتري فقط قياسا لأنه المنعك وعام ما قياسا خفيا لأن البائع ينكر تسليم المبيع أي أنما يحلف البائع لأنه ينكر وجوب تسليم

من المذهب ما ذهب اليه العراقيون من استحباب الحنفية بانهم مخاطبون بالعبادات وما موزون بادائها وعدم صحة العبادات عنهم
لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست بحفوفة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض نفر يعاتهم
كن ندر صوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذي يعاضده الامة
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 التعديهم
بتركها او غير ذلك فمما
لا حاجة اليه لعدم تعلق
الحكم الناجز ولذا سكت
عنه السلف رحمهم الله
(قوله وهو غير مذكور في
اصوله الامام فخر
الاسلام) قيل عليه بل
هو مذكور في اواخر
اصوله في بيان الاهلية
حيث قال السكاكر اهل
لاحكام لا يراد بها وجهه
الله تعالى لانه اهل
لادائها فكان اهلا
للاجوب له وعليه ولما لم
يكن اهلا لثواب الآخرة
لم يكن اهلا لوجوب شيء
من الشرائع التي هي
طاعات الله تعالى وكان
الخطاب بها موضوعا عنه
عندنا ولزمه الايمان بالله
تعالى لما كان اهلا لادائه
ورجوب حكمه ولم يجعل
مخاطبة بالشرائع بشرط
تقديم الايمان لانه رأس
اسباب اهلية احكام نعيم

والثاني لا يقبل التعدي لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن
فالقياس ان يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع ايضا
منسكرا فهذا قياس جلي على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف أى وجوب اليمين على كل
من البائع والمشتري اما قبل قبض المبيع فبالقياس الحنفى وهو ان البائع ينسكروا وجوب تسليم المبيع بما
أقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينسكروا وجوب زيادة الثمن فبتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر
التصرفات فان اليمين تكون على المنكر واما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فحالها ما تراد فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى 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 ورب الثوب في مقدار
الاجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لان كلامهما يصلح مدعىا ومنسكرا والاجارة تحتل الفسخ
وفي التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما واما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث
ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذا البائع لا ينسكرا شيئا فيقتصر على مورد النص وهو
تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان
تحالفا وازاد فهو ايضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان ارى يرد المأخوذ فظاهر وان ارى يرد 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 والحنفى فكيف يصح تعدي به المستحسن بالقياس الحنفى قلت
المعدى بالحقيقة هو حكم اصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة
التحالف وجرى ان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الحنفى اضيفت التعدي
اليه اذ لا يوجد في الاصل الذى هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو ان يتوجه على

الثاني فلانه اعتبر في نفي التعارض قوة الاثر والصحة الباطنة (قوله والثاني لا يقبل التعدي به) اللهم
الادلالة اذا ساواه في جميع المعاني المؤثرة (قوله فلا يتعدى الى الوارث) سواء اختلف وارث البائع مع
المشتري او وارث المشتري مع البائع او اختلف الوارثان مع موت المتعاقدين في كل الصور والقول قول
المشتري او وارثه وفيه خلاف محمدرجه الله له ان المصير الى التحالف اعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا
ينسكروه الاخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة
وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ولا اجمالك الوكيل بالمبيع بالف المبيع بالقسين فلا يكون
الاختلاف في الثمن اختلفا في العقد (قوله ولا الى حال هلاك السلعة الخ) سواء اختلف بدارا ولم يختلف
(قوله وهو ايضا يفيد التقييد) فيه بحث اما اوله فلان المطلق لا يحتمل على المقيد الا عند تعذر التوفيق
واما ثانيا فلان اقتضاء الراد قيام السلعة بعينها ممنوع ومع جواز قيام القيمة مقامها مسلم لكن لا يتم
الجواب حيث قد قال الصواب ان يقال ان النص مطلقا كان او مقيدا وورد في المتبايعين والوارثان ليسا

(٢ - تلويح نالت) الاخرة فم يصلح ان يجعل شرط مقتضى واجب عنه بان المراد عدم الذكركم مفضلا كما
في اصول السنن حتى لا عدم الذكركم 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 الهم فالاهم مع مراعاة التخفيف في التبليغ الا ترى انه ذكر افتراض الزكاة بعد
الصلاة ولا قال بان الزكاة انما تجب بعد الصلاة في حق من آمن وعبارة الحديث في الكتب الستة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث

المبيع بقبض ما هو عن في زعم المشتري وإنما يخلف المشتري لانه ينكسر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن (فيعتدى الى الوارثين) أي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تخلف الوارثان (والى الاجارة) أي اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تخلفا (وأما بعد القبض فثبوتة بقوله عاينه الصلابة واللام اذا اختلف المتبايعان والصلابة قائمة تخلفا وترادا

تخصيص العلة على ما يأتي) بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا (فصل في دفع العلة المؤثرة) أي الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة (منه) النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق) أي الجواب عنه يكون باربع طرق (الاول) منع وجود العلة في صورة النقض فخرج النقض عن النجاسة علة للنقض فنوقض بالقبيل فيمنع الخروج فيه وكذا ملأه بدل المغصوب يوجب ملكه) أي ملأه المغصوب اثلا يجتمع البديل والمبديل منه في ملأه شخص واحد (فنوقض بالمدير) أي اذا كان ملأه بدل المغصوب علة للملأه المغصوب ففي غضب المدير يكون كذلك لكن

المتنازعين في قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لما منع وعمل به في غيرها لعدم المنع فيكون باطلا للمساياتي من ابطال تخصيص العلة وإنما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا لا موجب بنجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الالة الشاربه ولربو جسد ذلك في سباع الطير فان تنفي الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الخالي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شيء (قوله فصل في دفع العلة المؤثرة) أي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعديل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض الذي صارت العلة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالعرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكأن العلة موجودة في صورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قديما خرف الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصله بكل حال (قوله فنوقض بالقبيل) يعني لو كال النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القبيل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاء بالاناسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطل الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السيلين فانه لا يتصور ظهور القبيل الا بالخروج (قوله وهو أي المعنى الذي صارت العلة لاجله بالنسبة الى العلة كالنائب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص) بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوي يدل على معنى آخر وهو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا احكاميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة

بمتبايعين والحاقد ما هما انما يكون بطريق التعديدية وهي انما تكون في معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعتراض لجواز الاطلاق بالدلالة وأجيب بان ما يقتضى الممانعة في المناط وهي ممنوعة (قوله فان الخروج هو الانتقال الخ) ولذلك استدل 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 غير السيلين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا انقشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكائها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا تنتقض الظاهرة ما لم يوجد السيلان الذي هو محقق للخروج ولذلك لا يجب غسل ذلك الموضوع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب وفيه بحث ذكره المصنف في شرح الوقاية وهو انه لا يشمل ما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على رأس الجرح لكن لم يسل الجرح فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا ينتقض عندنا (قوله بمعنى ان الوصف الخ) توضيحه ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوي الاصابة وبالمعنى الاخر

الحكم متخلف لان المدير غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم (فيمنع ملأه بدله) لان أي ملأه بدل المغصوب بان يمنع في المدير كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد القائمة (فان ضمان المدير ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد القائمة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض وهو أي المعنى الذي صارت العلة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالنائب بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التمثيل كمسح الخلف فنوقض بالاستحسان فيمنع في

الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكيم غير معقول ولا جله) أي ولا جل انه تطهير حكيم غير معقول (لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد) أي التثليث (في المسح كافي التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة الغرض (وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملاك بدل المغصوب علة لملاك المغصوب وحل الاتلاف لاجياء المهجعة لا ينافي عصمة المال كافي الخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فأجاب في الاولين بالمنايع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغى بل انما انتفت الباغى) أورد الامام نجر الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة ١١ أحد هـ خروج النجاسة علة

لانه الاصابة وهي تنبئ عن تخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة العين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومعنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكماً شرعياً فيعمل (قوله فأجاب في الاولين بالمنايع) وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمعاول كية في ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس يحدث اجماعاً وكذا ملاك بدل المغصوب سبب لملاك المغصوب أعني المدبر كافي البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وسرا لانه لم يثبت في المدبر للمنايع أورد نجر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه قن داء بصاحب التقوم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير وهو ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهره ان لاجهه لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم رأياً وحل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلاً عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافية حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا نسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لا بقاؤه وحصول عليه كافي الخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فأجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافية حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالباغى وعدم المنافاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما ما حتى يتمتع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوي كون المسح تطهيراً حكماً غير معقول المعنى وبالحكم الذي هو أعني المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثريه عدم كون التثليث سنة (قوله وقال في شرحه الخ) يمكن أن يجاب عنه وان ذكره المصنف أيضاً 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 أيضاً

لانه الاصابة وهي تنبئ عن تخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة العين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث توكيد لذلك ومعنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكماً شرعياً فيعمل (قوله فأجاب في الاولين بالمنايع) وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمعاول كية في ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت لهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس يحدث اجماعاً وكذا ملاك بدل المغصوب سبب لملاك المغصوب أعني المدبر كافي البيع حتى لو جمع في البيع بين قن ومدبر صح في القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وسرا لانه لم يثبت في المدبر للمنايع أورد نجر الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه قن داء بصاحب التقوم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير وهو ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة الخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهره ان لاجهه لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم رأياً وحل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلاً عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافية حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا نسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لا بقاؤه وحصول عليه كافي الخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغى حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فأجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافية حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغى بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالباغى وعدم المنافاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما ما حتى يتمتع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوي كون المسح تطهيراً حكماً غير معقول المعنى وبالحكم الذي هو أعني المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثريه عدم كون التثليث سنة (قوله وقال في شرحه الخ) يمكن أن يجاب عنه وان ذكره المصنف أيضاً 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 أيضاً

المهجعة ينافي العصمة فأجاب باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالباغى فأقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصائل وجوب الضمان أو بقاء العصمة فينتسب لانه لا تكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكماً أصلياً وهو العصمة من لافان الاصل في أموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعراض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الاعراض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعاً للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الصمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغى فأجاب بان رافع العصمة في مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو الباغى فهذا لا يكون دفعاً بالحكم بل بيان ان علة الحكم هو ارتفاع العصمة في صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعى حكماً أصلياً لا يرتفع الاعراض

المهجعة ينافي العصمة فأجاب باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالباغى فأقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصائل وجوب الضمان أو بقاء العصمة فينتسب لانه لا تكون هذه الصورة نظيراً للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكماً أصلياً وهو العصمة من لافان الاصل في أموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعراض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الاعراض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على الخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعاً للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الصمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغى فأجاب بان رافع العصمة في مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو الباغى فهذا لا يكون دفعاً بالحكم بل بيان ان علة الحكم هو ارتفاع العصمة في صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعى حكماً أصلياً لا يرتفع الاعراض

كالعصمة هنا وليس في المتنازع الاعارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفع كافي المحمصة فنوقض
بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الراجع شيء آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقص شيء آخر ويمكن أن يتكلم في أن نصير
هذه المسئلة نظير للدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف للعصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على
المحمصة فنوقض بحال الباغي ان حل ١٣ الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته للعصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف

العصمة فاجاب بان
منافاة حل الاتلاف
العصمة غير ثابتة فيه
لان العصمة لم تنف 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 تخاف
الحكم وحل الاتلاف
لا حياء المهجة ليس علة
لعدم منافاته للعصمة
لثبوت حل الاتلاف في
مال الباغي مع المنافاة
فلا يكون نقضا فلا يحل
هذه الفسادات في
الامثلة الثلاث أورد
مثالا آخر في المتن فقال
(وأنأورد للدفع بالحكم
مثالا وهو والقيام الى
الصلاة مع خروج
النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير
السيلين فنوقض بالتيمم)
أي في صورة عدم القدرة
على الماء يوجد القيام
الى الصلاة مع خروج
النجاسة ومع ذلك
لا يوجب الوضوء (فيمنع

واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون محققه في مال الباغي
مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلازم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان
التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير (قوله
فانه) أي الخارج النجس حدث في السيلين لكن اذا استمر الخارج كافي الاستحاضة وسلس البول
صار عفو وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا ههنا أي في غير
السيلين يكون حدثا و يصير عند الاستمرار عفا وكافي الراف الماثم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
وذلك لان الناقض يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بجمع أحدهما (قوله ثم اعلم)
ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع ولا
يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير يكون ظاهريا فصح الاعتراض بالنقص وحينئذ 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 لا ممتنع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعديل
اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم
يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المحال الاخر واما قولا بان عدم المانع
جزء للعلة أو شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء العلة بانتهاء جزئها أو

(قوله والجواب ان التمثيل الخ) قيل هذا الجواب ضعيف لان مثل هذا التمثيل من منسل غير الاسلام
انما يتأتى اذا تسرع علة التمثيل الغير المحتاج فيه الى مثل هذا الاعتذار فالحق في الجواب عن اعتراض
المصنف أن يقال الحكم المدعى عدم منافاته للعصمة والعلة حل الاتلاف لا يحل الضرورة وهي ابقاء
المهجة وهي موجبة لعدم منافاته للعصمة بناء على ما تقر من ان ما يثبت بقدر الضرورة بقدر بقدرها
وقد ثبت في التمرع اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم كافي حال المحمصة والحكم ثابت في الجمل الصائل
قياسا على حال المحمصة فنوقض بحال الباغي فان العلة وهي حل الاتلاف لا يقاء المهجة موجودة مع
تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة فاما غير باقية مع وجود حل الاتلاف ولهذا لا يجب الضمان في
مال الباغي فاجاب بمنع تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة أي لان سلم ان العصمة منتفية مع بقاء العلة
وهو حل الاتلاف بل هي باقية ووضع الضمان في المال المعصوم أمر جائز كما صرح به غير الاسلام حيث
قال في باب الترجيح في القسم الثاني ووضع الضمان في المعصوم أمر جائز مثل العادل يتلف مال الباغي
والحربي يتلف مال المسلم (قوله اما قولا بتخصيص العلة) الاختلاف في العلة المستنبطة وأما المنصوبة
فالمجوز في المستنبطة مجوز فيها بخلاف من لم يجوز في المستنبطة فكثرهم على التجوز في المنصوبة ومنعه
بعضهم (قوله واما قولا بان عدم المانع جزئ) فيه بحث وهو أنهم جوزوا في شركة العنان ربح مال
يضمن لمشابقتها للمضاربة الجائز فيها ذلك بالحديث ولم يجوزوا فيها أن يكون رأس المال عروضا كما جوزوا
في المضاربة فيلزمهم القول بتخصيص العلة ولا بد لمن يجوزه أن بين المانع الذي تخلف لاجله الحكم

شرطها
عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه (معناه اننا ناسلم عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) الرابع الدفع بالفرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدثت علة لكن اذا استمر بصير عفا فكذا ههنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع 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

توجب هذا المكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزا للعلة أو شرطها اللهم في جواز تخصيص القياس على الأدلة اللفظية والذات بالاستحسان (عطف على قوله القياس على الأدلة اللفظية) فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كافي للعلل العقلية وذكرنا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا ان ذكرنا قانون تخصيص

عادت عن هذه العبارة
لماء - يأتي (مانع من
انعقاد العلة كالتقطاع
الورثي الرمي وكبيع الحر
أو من تمامها كما اذا حال
شيء فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه أو من
ابتداء الحكم كما اذا أصاب
فدفعه الدرغ وكخيار
الشرط أو من تمامه كما
اذا اندمل بعد اخراج
السهم والمداواة وكخيار
الرؤية أو من لزومه كما
اذا جرح وامتدحتي صار
طبعاً له وأمن وكخيار
العيب فالتخصيص ليس
في الاولين بل في الثلاث
الآخر) لان التخصيص
أن توجد العلة وتختلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع
الحكم بعد وجود العلة
في الاولين من الصور
التس ليس كذلك لان العلة
لم توجد فيهما وفي الثلاث
الآخر العلة موجودة
والحكم مختلف لمانع
فتخصيص العلة مقصور
على الثلاث الآخر
فهذا المقتل في المتن ان
الموانع خمسة بل قال

شرطها والى هذا ذهب نجر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشياً عن القول بتخصيص العلة فععدم المانع عندهم شرط اعلية الوصف وعند الاكثرين ظهور الاثر عن العلة فانتهاء الحكم في صورة النقص عندهم يكون مستند الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الأدلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقص لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارد والنقص المانع معارض للعلة يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نغني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلة العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المداخ 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 يكونا هي من قبيل المانع لمعتبر في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بوجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقاداً أو تماماً والعمدة في أقسام المانع هو الاستحسان والمذكور في التصريح أربعة لانه ان كان بحيث لا يتحدث معه شيء من الاجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد والافه والمانع من التمام وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسمًا خامساً انظر الى ان للحكم ابتداء وتمازداً وما لا عبرة في العلة بالدوام بل التمام كافي كخروج النجاسة لا يحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما التمييز لزيادة التوضيح وفي كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعاً من لزوم الحكم نظراً لانه ان أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان أريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجب بان الحكم هو الجرح على وجه يقضي الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وأما بقاء الجرح وكون المجرع صاحب فراش فلا يمنعه بتحقيق عدم المقاومة الا انه مادام حيا يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل أن يصير لازماً بافضائه الى القتل فاذا صار طبعاً فقد منعت ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى في انه تمثيل مبنى على التسامح والافالمى علة للمضى والاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لتسيلان الدم وهو لزهوق

(قوله بالطلق المحلول) الطلق ضرب من الادوية (قوله وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا الخ) كانه اعتذار عن طرفهم فيما عدل عنه المصنف وحاصله انه - لما شرعوا في بيان الموانع ذكرها وهمائة بما للتقسيم لانه بنوهم على التخصيص كذا في الكشف (قوله وقد يجب) هذا الجواب على اختيار الشق الثاني وأجاب الشيخ أكن الدين في شرح البرزوي باختيار الشق الاول فقال المراد به القتل في المال فان

ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات أن في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم الخافسة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على السبب والحكم فاذا كان داخل على الحكم لم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقاً من غير شرط فواجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام

الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب بتدبير المشتري فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب في خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفة وهو بعد التمام جائز في خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفرق قبل التمام وهذا يجوز (ولنا ان التخصيص في الالفاظ مجاز فيخص ما ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم
 لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة في الفرع من غير

تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اماركتها أو شرطها) أي عدم المانع اماركن العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة

الروح (قوله ولنا ان التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التي لا يمكن تعديتها من الاصل أعني الادلة اللفظية الى الفرع أعني العلة لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بشئ يوجب اختصاص الملزوم به والالزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه باننا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية 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 الاستحسان 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 ان لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبيح 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 تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخاف عنه ولو لم يمنع 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 اجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع كور العلة معدومة لانعدام الجرح قائم وجودا قتل به يمكن فيه فثبت به هذا الاعتبار والال طهور (قوله وربما يعترض الخ) قيل

معاذ الى اليمن قاله ادعهم الى شهادة أو لاله الا الله وانى رسول الله وان هم أطاعوا والذالك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم أطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم ورتد الى فقرائهم (قوله في حق المؤاخذة الخ) قيل محل الوفاق ليس هو المؤاخذة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والآية حجة للقائلين بالوجوب في حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا أقول لعل مراد المصنف من الاتقان هو اتفاق

هذا على تقدير تمامه انما يتم بمنع لزوم المحاربة للتخصيص ولا يجوز تخصيص العلة قياسا على الادلة اللفظية اذ لا بد فيه من بيان الجامع المقيد بالاشتراك بين الاصل والفرع ولم يوجد ههنا وانت شير بان الشارح ذكره كرامتين في تقريره لا يدل وقد يتكلف في الجواب عن الاعتراض بان مراد المصنف ان الاصل لا يخصص العام لكن اذا خصص صار لفظه مجازا عما سوى الخصوص 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 فيجوز على الاصل وهو عدم جواز تخصيص كيف والعلة تقتضي انها اذا وجدت وجد الحكم وتخصيص بنا فيه والحاصل انه ليس في المقيس عليه تخصيص لما هو المراد من اللفظ ولو كان في العلة تخصيص لما هو المراد من العلة فيجعل له لا يكون علة (قوله أحد ههنا الخ) قيل شرط القياس ان لا يكون في الفرع نص لان يعارضه دليل أقوى منه غاية الامر انه اذا عارضه ما هو أقوى منه يترجح على القياس لانه يلزم أن لا يكون ثمة قياس ولا تعابيل بعلة حتى لا يجوز أن يقال تخاف الحكم عن العلة التي علل القياس الحكم في الاصل بها بل الحق

مشايخنا العراقيين ومشايخ بخارى فانهم متفقون في شمول التكليف بالاعتقاد خلافا لمشايخ سمرقند من الحنفية فانهم ذهبوا الى عدم جواز التكليف بما يشترط في صحته لا يكونه أعظم العبادات وأساس القربات وأسس الطاعات الذي هو المقصد وبالذات فجعله شرطا تابعا في التكليف هو دون قلب الاصول ونقض العقود قال ابن الهمام ومن سواهم متفقون على تكليف الكفار بالفروع في حق الاعتقاد بها ثم اختلفوا فذهب العراقيون انهم مخاطبون في حق الاداء أيضا كما

ركها

ثم عدمها فديكون زيادة وصف كان البيع المطابق علة للملك فاذا زيد الجبار فقد عدت أو لتقصانه كالحارج النجس مع عدم الحرج علة لالتقاض وهو ذا معدوم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة تقيض ما يقتضيه ولاشك ان ثابت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسبب ما في قوله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعبء أخرى ومنه الفرق قائلوا هو فساد لانه غضب منصب

ولانه ثابت عليه
المشترك لا يصره الفارق
لكن اذا ثبت في الفرع
مانعا يصره وكل كلام
صحيح في الاصل اذا ورد
على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغي ان يورد على
سبيل الممانعة حتى
يقبل كقول الشافعي
اعتاق الراهن تصرف
يبطل حق المرتهن
هذا تعلم ينفع في
المنظرات وهو ان كل
كلام يكون في نفسه
صحيحا أي يكون في
الحقيقة منعا للعلة
المؤثرة فانه اذا ورد على
سبيل الفرق يمنع الجدلي
توجيهه فيجب ان يورد
على سبيل المنع على سبيل
الفرق ولا يتمكن الجدلي
من رده كقول الشافعي
رحمه الله تعالى عنه
اعتاق لراهن تصرف
يبطل حق المرتهن (فيرد
كالبيع فان قلنا بينهما
فرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع
توجيهه هذا الكلام
فينبغي ان نوره على هذا

ر كنها أو شرطها وهننا نظروها وان غلبة الظن يكفي في لعينة سواء استلزم الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مقابل بشرائط وجود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثر ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتمييز كافي قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عينه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي بوجوده كالبيع المطلق أي غير المقيّد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الجبار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيّد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلّي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لتقصان وصف هو من جملة أركان العلة أو شرائطها فينتفي السكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالحارج النجس فانه مع الحرج علة لا تتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كافي المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التمثيل كالاستنجاء فيه ترض بانه قد ثبت اعتبار المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا الغاي مع قبيل ثبوت تأثير العلة والافيج منع من الشارع اعتبار الوصف في شيء وتقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العلة المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح في العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلة شتى كالكلام بالبيع والهبية والارث كافي العلة العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة تعم تمنع توارد العلة المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي ان يكون كل منهما محتاجا اليه من حيث انه علة ومستمع عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العلة الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الاتحاد وقد صرحوا بان المتوضى اذا حصل منه البول والغائط ولرغاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهو ان 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 والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غضب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد

في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو يقوى أثره دل على ان ما زعم القياس انه علة ليس بعلة فتركه به من قبيل عدم الحكم بعدم العلة لا من قبيل التخصيص (قوله وههنا نظرا الخ) أوجب عنه بان هذا مبني على الغفلة على ان المانع عن العلة القوية بفساد العلة الضعيفة وعدمها أو أوجب أيضا بان معنى علية الشئ لشي ان يثبت الشئ الثاني بسبب ثبوت الشئ الاول فعلى العلية شئ ينبئ عن الاستلزام وغلبة الظن بغلبته له هي عليه الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظنه قائم وليس ما ظنه علة (قوله كالاتجاه) على مذهب الشافعي فانه لا بد فيه من التماثل عنده وأما عندنا فليس فيه عدد مسنون (قوله في كراهية التكرار) لان المسح مبني على التعفيف 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 باق (قوله حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب) ربما يقال ان وجدت الثلاث على

الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الراهن فالأصل ان الحكم فيه البطلان فهو ذا منوع لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان حكم الاصل التوقف (ففي الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون الحكمان مماثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيسوجب المال كالتلطف قول ليس كالتلطف اذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الخطا على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطا فان أورد على هذا

الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فوجه هذا) أي توجبه هذا الكلام على سبيل الممانعة (ان حكم الاصل) وهو
الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع من اجتهه اياه) يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب
لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى من اجتهه المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين (ومنه
الممانعة فهي اما في نفس الجملة ١٦ لاحتمال أن تكون متمسكاً بما لا يصلح دليلاً كالطرد والتعليل بالعدم

في موقف الانكار فاذا ادعى عليه شيء آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون
بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلاً بل يصير مدعيها ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به
هدم وقوع الخطب في البحث والافهوا نافع في اظهار الصواب وثابتها ان المعلن بعد ما أثبت كون الوصف
المشترك علة لزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية
الامر ان المعارض يثبت في الاصل عليه وصف لا يوجد في الفرع وهذا لا ينافي عليه لوصف المشترك
الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحاً الا انه لا يكون مجرد
انفراق بل يبين عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المناع (قوله
لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفاً
عنه ويجب المال في العمد بان يكون الوارث تخديراً بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلاً لانه
بطريق المزاوجة دون الخلفية اذا خلف لا يزام الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره فالخالف ان قضية
القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية
المال عن القصاص وفي الفرع وهو العمد ايجاب من اجتهه له (قوله ومنه الممانعة وهي) منع مقدمة
الدليل امام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيًا عليه ولما كان القياس مبنيًا على مقدمات هي
كون الوصف علة ووجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون
الاصل معدولاً به عن سبب القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض أن يمنع كلامه
ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرنا من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا الممانعة في نفس الجملة ولو سلم فلا
نسلم وجودها في الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قبول

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
واوصاف العلة ككونها
مؤثرة ومنه المعارضة
هو مذهب الشافعية
ومذهب البخاريون انهم
مخاطبون بالفروع في حق
الاعتقاد فقط قال
وظواهره - والادلة من
الآيات والاحاديث من
قوله تعالى وويل للمشركين
الذين لا يؤتون الزكاة
وقوله كل نفس بما كسبت
وهيئة الاححاب اليقين
وقوله لم نك من المصلين وقوله
يا ايها الناس اعبدوا ربكم
وقوله والله على الناس حجج
البيت بينة واضحة
للعراقيين وصرها عنها
تأويل لا يستدعيه دليل
(قوله ولعدم الدليل)
ظواهر الآيات السابقة
تدل على الفرضية
والقول بانها واردة في حق
المؤمنين ليس بشيء (قوله
لتبيل الثواب) ولا يخفى
انه لتبيل الثواب اذا توصلوا

التوالي فالحدث انما حصل بالاول وان وجدت معافا لا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل الحدث
الحاصل باحد هما غير الحاصل بالآخر والاحداث واحدة بالنوع لكن يكفي للجمع وضوء واحد (قوله
وهذا بخلاف المعارضة الخ) هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من
أصول نحر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبولة عندهم قال صاحب الكشف واعلم ان المعارضة في
الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند جهود الاصوليين وهو مختار الشيخ رحمه الله لان المقصود منهما
واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لاتقاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان
يقول لا يلزم بما ذكرنا ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق 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
انها ص الدليل عليه وقال دليلكم انما كان ينتهض على لو كان ماد كونه مستغلا بالعبودية وليس كذلك دلالة
الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي اقول في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه
المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لان حاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة (قوله نعم لو أثبت الخ) قال
الفاضل الشرع يف يتضح لك ان تأمات في عبارة التوضيح انه لا حاجة الى أن يكون الفارق هو المناع بل

التي باشرنا نطه وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم الايمان منهم ونقض أيضا بالامر بالايمان
فانه لتبيل الثواب قال السيد الشرع يف الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر وبصير أهلا للثواب بخلاف العبادة
فانها ليست منافية فلا يصير مجرد حص ولها أهلا للثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعاً باقتضاء النص قلنا
لانسليم بل بالعبارة في الاوامر المستقلة فلا محذور (قوله لو يجب لم يؤخذوا على تركها) وقد أضافوا سلكهم في سقر الى عدم كونهم من

الممانعة

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل و يسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على ثبوت دلوه و يسمى معارضة و يجزى في الحكم وفي علةه و الاولى تسمى معارضة في الحكم و الثانية في المقدمة (فقوله و اعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة و المعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فله معترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا مما نعه فاذا ذكر لنا مع سندا يسمى مناقضة كما تقول ما ذكر لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير اني آخر ما عرفت في

الممانعة في نفس الجهة فقيل القياس الحاق فرع باصل الجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه و اجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلة و الا لا أدى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا و المناظرة صياها مثل ان يقال الخلل مائع فيرفع الخيط كالماء و لهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الجهة الى بيانه بقوله لا احتمال أن يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كما طرد و كالتعليل بالعدم و لا احتمال أن لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره و ان كان صالحا للعلة بل تكون العلة ضييره كما قيل = بد فلا يقتل به الحر كما تكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبد بل جهالة المسحق انه السيد و الوارث و قد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة و اعلم ان الممانعة في نفس الجهة هي أساس المناظرة لعدم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية و عند ارادها يرجع المعلل في التقصي عنها الى مسائل العلة و هي كثيرة و على كل منها ابحت فيطول القيل و القول و يكثر الجواب و السؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار و طلب الدليل لا على وجه الدعوى و اقامة الجهة و لا يخفى انه نصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها الجواز ان يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار فوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه و يكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير و لهذا جعل نفي الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة و المعارضة صحيحا و بالنقض و فساد الوضع فسادا ثم قد يورد النقض و فساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب و بيان انه ليس كذلك (قوله و اعلم ان المعترض) تبينه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع و المعارضة لان غرض المستدل الاثبات مدعا به دليله و غرض المعترض عدم الاثبات عن اثباته بدليله و الاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و سلامته عن المعارضة لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم و الدفع يكون بهدم أحد هما هدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمه من مقدماته و طلب الدليل عليها و هدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها و بمنع ثبوت حكمها مما لا يكون من القبولين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض و فساد الوضع من قبيل المنع و العقب و العكس و القول بالموجب من قبيل المعارضة و ما ذكره المصنف

الممانعة في نفس الجهة فقيل القياس الحاق فرع باصل الجامع وقد حصل فلا يكلف اثبات ما لم يدعه و اجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلة و الا لا أدى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا و المناظرة صياها مثل ان يقال الخلل مائع فيرفع الخيط كالماء و لهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الجهة الى بيانه بقوله لا احتمال أن يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كما طرد و كالتعليل بالعدم و لا احتمال أن لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره و ان كان صالحا للعلة بل تكون العلة ضييره كما قيل = بد فلا يقتل به الحر كما تكاتب فقيل لا نسلم ان العلة في الاصل اعني المكاتب كونه عبد بل جهالة المسحق انه السيد و الوارث و قد ذكر ذلك في مسألة الاختلاف في العلة و اعلم ان الممانعة في نفس الجهة هي أساس المناظرة لعدم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية و عند ارادها يرجع المعلل في التقصي عنها الى مسائل العلة و هي كثيرة و على كل منها ابحت فيطول القيل و القول و يكثر الجواب و السؤال ثم ينبغي ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار و طلب الدليل لا على وجه الدعوى و اقامة الجهة و لا يخفى انه نصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها الجواز ان يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار فوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه و يكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير و لهذا جعل نفي الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة و المعارضة صحيحا و بالنقض و فساد الوضع فسادا ثم قد يورد النقض و فساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب و بيان انه ليس كذلك (قوله و اعلم ان المعترض) تبينه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع و المعارضة لان غرض المستدل الاثبات مدعا به دليله و غرض المعترض عدم الاثبات عن اثباته بدليله و الاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و سلامته عن المعارضة لتنفذ شهادته فيرتب عليه الحكم و الدفع يكون بهدم أحد هما هدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع مقدمه من مقدماته و طلب الدليل عليها و هدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها و بمنع ثبوت حكمها مما لا يكون من القبولين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض و فساد الوضع من قبيل المنع و العقب و العكس و القول بالموجب من قبيل المعارضة و ما ذكره المصنف

المصلين قيل عليه يجوز ان يكونوا كابين في ذلك كافي قوله ثم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان تكون المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب دون ترك العبادة ورد بان ذلك

يكنى مانع ما و ا كان هو الفارق أم لا (قوله و كالتعليل بالعدم) مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحودود و هو فاسد لان العدم ليس بشئ و ما ليس بشئ لا يصلح علة للاحكام و لان عدم وصف الايمان لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم (قوله لا على وجه الدعوى و اقامة الجهة) كذا لا يكون غصبا لمنصب المعلل بانه غير مسموع عند المحققين حلالا للامام ركن الدين العميدى (قوله نعم قد يورد النقض الخ) قيل ان اورد هما السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لا يستحق الجواب و ان اورد هما ناعا لتأثيرهما مستندا بما فهم من الممانعة (قوله لا يتعلق بمقصود الاعتراض) فلا يسمع ولا يثبت اليه ولا يشغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد و ان كان صحيحا في نفسه فهو من حيث انه جواب لا ينبغي ان لا يجاب و من حيث انه ليس توجيها نحو اثبات مطلوبه

(٣ - تلويح نافي)
 و يجب خصالها لا به من الفائدة و هو تحذير غيرهم عن الترك و بان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد و المرتدين خلاف الظاهر جدا (قوله و ليس في سقوط العبادة الخ) رد للجواب الثاني بان اخرجهم من أهلية ثواب العبادة تحقيقا لمعنى العقوبة قال السيد الشريف قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء أقوى و ابلغ من اخرجهم من أهلية الثواب و تتمه بالمرضى غير مستقيم لان أسوأ حال المريض ان يموت و ترك المداواة في حقه تغليب ليس فوقه شئ (قوله و صححة

ما مضى الخ) ورد بان العهدة اعم ابني على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء عنده انما هو مستهوط تعلق الخطاب في حق المؤدى فلا يكون سقوطه منافيا للعهدة الاداء عنده ولا يكون الخطاب باقيا بعد الاداء في الصلاة المذكورة (قوله ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله الخ) والشافعي يحمله على من مات في كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فيمته وهو كافر بالخلاف فيه مبنى على مسألة جل المطلق ١٨ على المقيد واجرائه على اطلاقه لا على مسألة التكليف (قوله عندنا) قيل ليس

معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتعميق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التحقيق لا يتوقف على ذكره فالاولى تركه لايهامه بتحقيق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول يخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع اهلها ليست من الايمان عندنا (قوله فعلم ان الردة تبطل الخ) التمسك بالالتزام القريبة في الذمة وهو قرينة والردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ مراج الدين الهندى قد ظفرت بمسائل عن أصحابنا ندل على ان مذهبهم ذلك وهي كافر دخل مكة ثم اُسِمَ واحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقة اغتر ولو حارب ثم اُسِمَ وحنث فيه

رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة بخروج المنع المجرى عنهما وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقص وحر جمعها الى المعانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فالقول ينبغي ان لا تكون المعارضة من أقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليبه قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قول بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهر الم يكن غضبا لان السائل قد قام عن موقف الإنكار الى موقف الاستدلال فالخاص ان قدح المعارض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصود في الدليل أو في المدلول والاول اما ان يكون بمنع شيء من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها 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 المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة في المقدمة فيدخل في أقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغضب الغير المسموع لاستلزامه الخطب في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلاهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل 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 يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علمته بان يقيم 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 المعلل ولو بزيادة شيء عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم في المناقضة

واشتغال بما لا حاجة به اليه يكون فاسدا (قوله يبطل حصر الاعتراض الخ) قد يجاب عنه بان مراده بالمناقضة عند بيان الانحصار هي المناقضة المصطلحة عند اهل النظر لا الذي يسمى نقضا فلا يبطل الخصم فيهما وانت خبير بان منشأ الاعتراض تقييد المناقضة في التوضيح بذلك السند مع ان كلامه فيه مسوق لشرح كلام التنقيح كما دل عليه قوله واعلم الخ (قوله اما ان يكون بحسب الظاهر) قيد بهذا لان القدح في المدلول قدح في الدليل في الحقيقة ضرورة انهما الملزوم بانتمافا اللزوم وقيل لان الظاهر يكفي للاعتراض ولا يتوقف على كونه قدح في الواقع قيل وقيد القصد اشعاره بان لا بد للاعتراض من أن يكون القدح مقصودا للمعترض ولا يكون مشاعبه لا مناظرة (قوله ما تخلف الحكم عنه) ولبعض صورة أخرى وهي استلزام الدليل للمحل ما صرح به في حواشي المطابع (قوله والثاني وهو القدح) اي بعد انتهاض المعلل لاقامة الدليل كما يدل عليه قوله من غير تعرض للدليل اي دليل المعلل ولان المعلل

لا يجب عليه الشهادة والاشارة اليه المصطلحة الرجعية بمقطع رجعتهم بالاعتراض حيصها في الثانية

لعدم وجوب الغسل عليها وأجيب بان ديانها انكار واعباده دافع عن عرس عليه نعو به عليه الصلاة والسلام اتر كوههم وما يد ينون وبان سياتهم السابعة نعفر لهم باسلامهم بقوله تعالى ان ينتهوا يعفر لهم ما فعلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى ولپوفوا نذورهم وجوب ابقاء نذورهم عليهم دللت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ لا قابل للفصل قلنا قد مر ان نذورهم

انكاره

وان كان بزيادة شئ عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الالبتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغنى عن التعيين بعد تعيينه كالقضاء لكن هاتين تعين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع) أي تعين الصوم في رمضان تعين قبل الشروع بتعيين الله وفي القضاء انما يتعين بالشروع بتعيين العبد (وقوله مسح الرأس ركن فيسن تشبيهه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن تشبيهه بعد

محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل عادة لا يعصى في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه النذر والشروع كالوضوء) اعلم ان كل عبادة تجب بالشروع لابدان يجب المعنى فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المعنى فيها لا تجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المعنى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر والشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم

انكاره فكيف هذا قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لا يتعرض للانكار قصد اذ ان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء الملازم قلت عند تغير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارضة بخلاف ما اذا التحد الدليل ثم دليل المعارضة ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على ما يستلزمه فعكس واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما ان يكون بعينه أو بتغيير ما كل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت يجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة للمعارضه فيها معنى المناقضة والافعاله خالصة وهي قد تكون لشيء عليه ما أثبت المستدل عليه وقد تكون لاثبات عليه علة أخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه أو يختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود واثباتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأخير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها لنيقض الحكم بعينه قلت رجا يظن ظهور التأثير ولا تأثير ورجا يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة أو قلب وليس بذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وقام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له (قوله وان كان بزيادة شئ عليه) يعني زيادة تفيده تقرير او تفسير لا تبديلا وتغيير اليه يكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشئ ظهر البطن كقلب الحراب سمى بذلك لان المعارض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه وعكسا وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طرفه الاول وقيل رد اول الشئ الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المعنى فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب أن يستوى فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني او هو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل والمعارض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبتته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المعنى فيها عند الفساد ويلزمها بحكم

قبل اقامة الدليل حاله ولا دخل في المسكابة كما تقر في موضعه (قوله وبعض هذه الاقسام مردود) كالمعارضة الخالصة لاقامة عليه شئ آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه لعدم الفائدة وان كانت متعدية الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر لا عند الفقهاء كما سيجي (قوله بعدما كان شاهدا عليه) فكانه كان ظهره اليه فصار وجهه اليه (قال المصنف كغسل الوجه) غاية ما في الباب ان الاكل في غسل الوجه لا يتصور الا بالتشليل لان الفرض يستوعب الوجه وفي المسح لا يستوعب الفرض الرأس فيوجد اكمال الفرض في مسح الرأس كله مرة لان في مسح الرأس كله يوجد

قد بطلت بسبب ردتهم فلا يبقى نذورا منهم (قوله والنهي الخ) في اللغة المنع ومنه النية للعقل المنع عن لقبائح وعرفا هو القول لا تفعل استعلاء وهو حقيقة في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة أو فيهما على الاشتراك لفظا أو حقيقة مذاهب ومعلقة فعل حسي لا يتوقف تحققه على الشرع أو شرعي ريد شرعاني حقيقة منه وأركانه أمور ما اعتبرت فيها اللغة وكل منهما يكون مطلقا ومع فريضة على ان القبح بعينه أو غيره والمقصود بالبيان هو المطلق (قوله فذلك المعنى هو البيع) فيكون اطلاق اسم البيع وغيرهما من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرئيين حساسا من قبيل اطلاق

(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 حكم يدعيه المعلل فالقلب أقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لا يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذا الاستواء يكون بطريقتين والمعترض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم

قوله (ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود وما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خالصة وهو ما أن ثبت نقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو حكمًا يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تشيئه كالغسل فتقول مسح فلا يسن تشيئه كسح الخف

عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشعرون بعدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كافي للوضوء لما ذكره في الاسلام من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توقيتين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لان الناذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما أدى الى البطلان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بها واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير وافي بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الا ان فيه تقريرا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة تتضمنها ابطال عايشة 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 بوجوه 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 المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقاب جاء بحكم مفسر هو في دعوى المعلل الثالث ان شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة والمفظ 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 يمانه هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام نفع الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشيء جعلته منكوسا وثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعدما كان شاهدا على سبب من قلب الشيء ظهر البطن وأما العكس فليس من

اسم السبب على السبب (قوله فيقتضي القبح اعينه) بمعنى الجهة الصالحة لتعلق النهي قبل وروده كما ان الامر يقتضي حسن المأمور به لان الله سبحانه هو الحكيم العليم كما قال سبحانه ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويجعل لهم الطبيبات ويحرم عليهم الحيات فالحسن والقبح من

مسح ربه ثلاثا بل أر بعاء (قوله لا يجب المضى فيها) اذا فسدت حتى اذا شرف في صلاة النفل بالتيتم ناسيا الماء في رحله ثم تذكره في خلال الصلاة لا يجب القضاء عند الشافعي رحمه الله (قوله غير وافي 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 وبتلان لللازم على ما نقله الشارح كما ترى (قوله بعض المخالفة الخ) من جملة المخالفة ان نفع الاسلام جعل العكس نوعين رد الشيء على سببه الاول ورد الشيء على خلاف سببه وألحقها 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) سيجي مماثلة في التوضيح (قوله معارضة فيها مناقضة) أي معارضة متضمنة لا بطل دليل المعلل (قوله ويقابله العكس) أي يقابل القاب العكس لان القلب يذ كر لا بطل دليل المعلل والعكس يذ كر لتعجب حجه ولهذا يذ كر المعلل دون السائل فكان في مقابلته (قوله فليس من

باب

مقتضيات الامر والنهي شريعة لا لغة وهو تعالى يراعي الحكمة في أمره ومهيبة وخلقه

وايجاد لان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاهمال وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابداع مما كان ولا يتصور ورود الشرائع على ضد ما وردت وصدور الوقائع على عكس ما صدرت خلافا للاشاعرة (قوله كالصوم والبيع) فان الشارع وضعهما للتواب والملاذ ثم نهى عنهما في بعض المواضع مثلا في أيام العيدين والنشر بق وقت الجمعة (قوله اما بقبح الخ) قد يقال ليس المراد منه ذلك لما ان الحسن والقبح لجهات يقع

(وهذا) أي الوجه الأول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الأول من المعارضة (وكقولنا في الصغيرة التي لأب طاهرة فتسكح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن إذا انتفت هي ينتفى سائرهابالاجماع) أي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينتفى الاجبار بولاية الأخوة ينتفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (وكالتى

نظير الوجه الثالث نهي اليها زوجها فنسكحت وولدت ثم جاء الأول فهو أحق بالولد عندنا لأنه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثاني (لكن يلزم من ثبوته للثاني نفيه من الأول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الأول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا وأما الثانية ففيها ما فيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة

باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب الحق هذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشيء على سنته الأول وهو ما يصلح لترجيح العلة لدلالته على ان الحكمز يادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفاؤها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالخج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشيء على خلاف سنته كما يقال هذه عبادة لا يعصى في فاسدها فلا يلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتا دافعا له سواء ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخاصة الخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير كما يقال المسح ركن فيسن تثلثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثلثه بعدا كماله بزيادة على الفرض كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقر برفيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخاصة نظرا الى اظاها وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا في صغيرة) يعني مثال المعارضة الخاصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغييره قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لأب طاهرة لا غيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية التسكح كالتى لها أب بعلقة الصغرى فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الأخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والاصل لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت بطلاق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفي ولاية الاخ وقوع في نقيض الحكم تغييره والتقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفي ولايته يستلزم نفي ولايته الم ونحوه وهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو) أي كون الأول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا مع فساد الفراش لان

باب المعارضة) لان أول نوعيه 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 للتصحيح (قوله ولذلك لم يكن من هذا الباب) أي لانتمعا 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) إشارة الى توجيه كلام نجر الاسلام بما يتدفع به الاضطراب بباراده أحد وجهي القلب تارة في المعارضة التي فيها مناقضة وتارة في المعارضة الخاصة وقوله وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثاني من قسمي

عليها بل المراد ان عين الفعل الذي أضيف اليه النهي فيصح وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعبث فان قبجها عينها باعتبار كفران النعمة ووضع الشيء في غير محله وخلوه عن الفائدة ولعل المراد ما لا ينفك عن

الفعل أو جزئه لانه يحمل عليه لذاته أو لجزئه والخاص ان النهي عن الحسيات عند الاطلاق على القبح لعينه ومع الدليل على ما غيره بان يكون منفكاً عنه مجاورا له وفي الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل وعند الشافعي كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعي للثنائي بينه وبين القبح العيني ورد بان المناقضة انما هو بين القبح والوضع الشرعي للحسن لا مطلقا ثم النهي عنه الشرعي ان كان قبجه لعينه فباطل أو لو صف لازم ففاسد أو مجاور منفك فصحح بترتيب علمها الاحكام لئلا ينفك مع الحرمه في الاولى والكراهة في

وهي قلب أيضا وانما يرد هذا اذا كان العلة حكما لا وصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (فخو الكفار جنس مجلد بكرهم
 مائة فيرجم بينهم كما سلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرحم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وحب في الثيب غايته ايضا فان
 النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون اخش فجزاؤها يكون اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس
 هذا الا للرحم فان الشرع ٢٢ ما اوجب فوق جلد المائة الا للرحم (والقراءة تكررت فرضا في الاولين فكانت

فرضا في الاخرين

كالكوع والسجود فنقول
 المسلمون انما يجلد
 بكرهم مائة لانه يرجم
 بينهم) يعني لو جعل المعلل
 جلد البكر علة لرجم الثيب
 فنقول لان سلم هذا بل
 رجم الثيب علة لجلد
 البكر (وانما تكررت
 الكوع والسجود فرضا
 في الاولين لانه يتكرر
 فرضا في الاخرين
 (والمخاص عن هذا) أي
 التعليل بوجه لا يرد
 عليه هذا القلب (ان
 لا يذكر على سبيل التعليل
 بل يستدل بوجود
 أحدهما على وجود
 الاخر اذا ثبت المساواة
 بينهما نحو ما يلزم بالنذر
 يلزم بالشروع اذا صح
 كالحج) فيجب الصلاة
 والصوم بالشروع تطوعا
 وفيه خلاف الشافعي
 رحمه الله) فقالوا الحج انما
 يلزم بالنذر لانه يلزم
 بالشروع فنقول الغرض
 الاستدلال من لزوم
 المنذور على لزوم ما شرع
 لثبوت التساوي بينهما

صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته ورمي يقال
 بل في الخضوع حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهي قلب أيضا) من قلبت الاباء جعلت أعلاه
 أسفله لان العلة أصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتبدلها بما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكان
 هذا انما يكون معارضة اذا اقام المعارض دليلا على نفي عليه مادامه المعلل علة ولا فهو ومما نعمة مع السند
 على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو اثبت كون العلة معلولا لزم نفي عليه 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 فلزم بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء
 الحكم لجواز ان يثبت بعله اخرى (قوله والمخاص) لا يريد بالمخصص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل
 الاستراzen وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالاخر بل بطريق الاستدلال
 بثبوت أحدهما على ثبوت الاخر اذا لامتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبونه
 كما يقال هذه الخشبة تدمستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلط لانه محجوم وهذا
 المخاص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى ان يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الاخر ليصح
 الاستدلال كافي النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرحم وبخلاف القراءة في

العكس مع انه يبطل الدليل ايضا فليس معارضة محضا (قوله ورمي يقال الخ) اشارة الى معارضة
 الخصم ثانيا وفيه ايماء الى ضعفها لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر كذب فان
 الثاني ظاهر حقيقة وان كان ذا فراش صورة لان الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثلا للصحيح مع غيبته
 فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح ذلشي لا ينسخ الابعاه ووقوه أو مثله وبعده ماصار النسب
 لزيد لا يمكن اثباته لعدم وجوده لان النسب لا يثبت من شخصين سيمما في دفعتهين اما في دعوى
 الشريكين ولد جار به مشتركة معا والاثنتين نسب اللقيط انما يثبت منهما حتى يرتها ويرثانه لا بالشركة
 في النسب اذا اب الحقيقى أحد هما بل لعدم الاولوية أيضا فيهما في حق الاحكام ولذا الوظهر رجحان
 أحدهما بوجه تعين منه (قوله وهي قلب أيضا) قال الامام الرازي في المصنوع لا يلزم انقطاع المعلل
 بهذا القلب وان صرح بعلية علة له ان يقول أردت بالعلة المعرف والتعريف من الطرفين جائز
 كالنار مع الدخان وليس بشئ لان المناسبة والتأثير شرط صحة العلة فلا يكفي التعريف مع انه من الطرفين
 في مناظرة واحدة دور ولو جوب سبق المعرف نعم اذا لم يصرح بالعلية له ان يقول عرض الاستدلال
 (قوله على ما صرح به عبارة المصنف) يعني به قوله فيما سبق ويسمى هذا ممانعة مع قوله بل يثبت بدليل
 آخر ان هذا الوصف ليس بعله فهذه معارضة في المقدمة (قال المصنف اذا كان العلة حكما لا وصفا)
 مثلا اذا علمنا في الجص بانه مكمل جنسي فيجوز في البا كالخنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت
 الخنطة مكمل جنسي لانه يجزى فيه الزبالان كونه مكمل جنسي سابقة عليه (قوله لا يريد بالمخصص
 الجواب) لان ترك التعليل الى الاستدلال بهذا القلب انتقال فاسد

الاولين

بل الشروع أولى لانه لما وجد رعاية ما هو

سبب القرية) وهو النذر (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 كليهما

شرعنا للعاجلة فتكونان متساويين فاذا ثبت احداهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في
المستثنى الاولين على ما ذكرنا) وهما مستثنى ارجم الكفار والقراء في الشفع الاخير فارد ان يبين انه يمكن لنا في مسألة الشروع في
النقل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعي رحمه الله تعالى هذا في مسألة الرجم والقراءة امان في مسألة الرجم فلان الرجم
والجلد ليسا بساويين في أنفسهما لان احدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما

حيث يشترط لاحدهما
ملا يشترط للاخر فلا
يمكن الاستدلال بوجود
احدهما على وجود
الاخر واما في مسألة
القراءة فلان الشفع
الاول والثاني ليسا بساويين
في القراءة لان قراءة
السورة ساوقة في الشفع
الثاني وايضا الجهر
ساقط فيه فقوله على
ما ذكرنا اشارة الى هذا
(ومنها خالصة فان اقام
الدليل على نفي عليه
ما أثبتته المعلل فقبوله
وان اقام على عليه شيء
آخرفان كانت قاصرة
لا يقبل عندنا وكذا ان
كانت متعدية الى مجمع
عليه كما يعارضنا بان العلة
الطعم والادخار وهو متعدد
الى الارز وغيره فلا فائدة
له الا نفي الحكم في البص
لعدم العلة وهي لا تنفي
ذلك لان الحكم قد ثبت
بعال شئ وان تعدى الى
مختلف فيه يقبل عند
أهل النظر للاجماع على
ان العلة احد هما فقط
واذا ثبت احد هما تنفي
الاخر لا عند الفقهاء

الاوليين والاخرين فان قيل ان اريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس
مكرمة وان اريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر اوجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال
عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تأكله
الصدقة بخلاف النفس فانها تنأخر لي ما بعد البلوغ اوجب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
لعدم الكف بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من
ان التعليل لا يكون الا للتمدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز تمفاضلا
كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله لان
مقصود المعترض ابطال عليه وصف المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمل ان يكون كل منهما مستقلا
بالعلة فلا يقبل وان يكون كل منهما جزءا لعل فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى
المعترض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في اصل آخرويه فاذ يدفع ما ذكره في بطلان
المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلة شئ وذلك لان وصف المعلل
حينئذ يحتمل ان يكون جزءا لعل وهذا كافي في غرض المعترض اعني القدرح في عليه وصف المعلل لا يقال
الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهورنا اثره لانا نقول نعم ولكن لا قطعاً بل ظنا وحينئذ يجوز ان
يكون بيان عليه وصف آخر موجباً لزال الظن بعلية وصف المعلل استقلالاً (قوله وان تعدى) أي
الشيء الاخر الذي ادعى المعترض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكمل قول بل يجنسه فيصير
متفاضلاً كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحنطة
بالحنطين وجرمان الرابفهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا
على ان العلة انما هي احد الوصفين فقط اذا لواستعمل كل بالعلة لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه
فاثبت عليه احد هما فوجب نفي عليه الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
ان يلتزم المعلل عليه وصف المعارض ايضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة الرابهي الكيل والوزن ثم
التزم ان الاقيمت والادخار ايضا لعل متعدي الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم ايضا لعل لانه
ينسكججر بان الرابفي التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه
بشبهت عليه وصف المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل واحد منهما يستلزم
انتفاء عليه الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية احد هما بل يرجح ليس المراد انه
يبطل عليه وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعارض لمجرد المعارضة واما عند الفقهاء فلا يقبل
مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة عليه احد الوصفين تأثير في فساد عليه الاخر نظرا الى ذاتهما الجواز

اقوله وبهذا يدفع الخ) أي بما ذكرنا من ان مقصود المعترض ابطال عليه وصف المعلل بندفع ما ذكر
واعترض عليه بان الكلام في المعارضة الخالصة واذا كان المقصود ابطال عليه وصف المعلل لم يكن من
المعارضة الخالصة بل مما فيه معنى المناقضة واجيب بانه انما يلتزم ان يكون مما فيه معنى المناقضة ان

لانه ليس لصحة احد هما تأثير في فساد الاخر

الثانية وقال لشافعي باطل الا اذا قام الدليل على به الجواز فنأمل (قوله فحينئذ يكون فيهما غيره) كان بافصح غيره وهو تخصيص النسب
واسراب الماء ولكنه باطل كالقبح لعينه في ما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه (قوله والصححة والمشروعية باصله) وبني التلويح
يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهي عنه فاذا اتفق

(فصل في دفع العلل الطردية) لما عرفت ان العلة تؤثر ان اما علة مؤثرة وهي المعتمدة عندنا واما علة تثبت هليتها بالدوران دون التأثير
 وهي معتمدة عند البعض وليست بمعتمدة عندنا ويسمى علة طردية في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة
 الطردية (وهو أربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أي يجعل
 المعلل مضطرا الى القول بمعنى ٣٤ مؤثر رفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح

ركن في الوضوء فيسن
 تثليثه كغسل الوجه
 فنقول بسن عندنا أيضا
 لكن الفرض البعض
 لقوله تعالى برؤسكم وهو اما
 ربع أو أقل

الفساد بالوصف
 والمفسر روض انه صحيح
 بالاصل لا يبقى للنهي عنه
 معنى بل الصواب الموافق
 لكلام المصنف لكن
 يفسد بوجه لعدم
 الدليل على ان القبح
 لعينه (قوله هذا هو
 الدليل الخ) مأخوذه من
 قول محمد رحمه الله ان
 النبي عليه السلام نهى
 عن الطلاق لغير السنة
 وعن صوم يوم التصرف وهو
 اما عايبا يتكون ولا يتكون
 والنهي مما لا يتكون لغو
 لا يقال للدعي لا تبصر
 وللاذي لا تظر (قوله
 ان امكان النهي عنه
 الخ) اشارة الى ما ذكره
 الغزالي في المستصفي ان
 مثل الصلاة والصوم
 والبيع في الاوامر
 مستعملة في الاوامر
 الشرعية دون اللغوية

استقلال العلمين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لعمدة الا خبر بل كل من
 العلة والفسادية تنقرا الى معنى يوجب وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الاخر لا ينافي
 فساد أحدهما عند صحة الاخر لا يقال كل منهما محتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما ثبتت
 عليته ظنا لا قطعاً لانقول لا نعني بفساد العلة الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلة ما يرجح للاتفاق
 على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التي تورد على
 القياسات التي لا يظهرون تأثيرها بل يكتفى فيها بما ورد دوران الحكم مع العلة اما وجودها فقط واما
 وجودها وعلما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثر لتمام المناسب والملائم فيصح للخصم في
 المؤثرة والطردية وليس المقصود من اراد الفصلين اختصاص كل من القيلين بنوع من العلل فان
 الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمنافضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية
 بل هي فيها أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوهم 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 النزاع في الحكم المقصود وهذا معنى
 قولهم هو تسليم ما اتخذته المستدل حكما لدليله على وجهه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة
 أوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليقه ما يتوهم انه محتمل النزاع أو ملازمه مع انه لا يكون محتمل النزاع ولا
 ملازمه اما صريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافي ان قصاص كالقتل
 بالحرق فيجواب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في إيجاب انقصاص واما بحتمل المعارض عبارة على
 ما ليس بمبراهة كافي مسألة تثليث المسح وتعيين التبية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء بمحمل الفرض
 ثلاث مرات والتعيين تعيينا قصدا بمن جهة الصائم والسائل بحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال
 الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمبراهة
 لم يكن القول بالموجب بل بتعيين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليقه ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم
 كما اذا قال في السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد ابا حة وتأويل فيوجب الضمان كما غصب فيقال نعم الا ان

لو كان المعارضة بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وههنا ليس كذلك بل بدليل آخر يعقده في الفرع
 كالتثنية (قوله وفيه نظر لان عدم الخ) الجواب عنه ان مدعى أهل النظر لزوم البطلان لاعدام المناقاة
 ومحصل ما تملك به الفقهاء نفي الملازمة بين صحة عليه أحد الوصفين وفساد عليه الاخر والنظر المذكور
 انما يقتضى جواز فساد أحدهما على تقدير صحة الاخر لا وجوب فساد فإلا يقدح فيما ذكره من التمسك
 فيما تم (قوله يوهم اختصاص القول) انما قال يوهم 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 العلل
 الطردية الجاء المعلل الى العلة المؤثرة وفي العلة المؤثرة أمراً آخر (قوله كما اذا قال في السرقة الخ) المعلل

للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في الواسع فيبيح على أصل لوضع من المعاني اللغوية
 كقوله تعالى ولا تنسكوا منسكح أباًؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام أقرئت فانه في معنى النهي قال السيد الشريف
 قدس سره فعلى هذا يلزم أن لا يجوز نسكح من نية الأب نظر الى ان النهي يكون عن وطء ما وطئ أباًؤكم فان النسكح في اللغة الوطء
 وهو خلاف مذهبكم انتهى لان مذهب اشافعي جواز نسكح من نية الأب وأيضا لو امتسك لعدم طعام أو اشتهاه أو نحو ذلك لا يكون

استيقناه

فلاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال بسن تكراره فمغنى ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كافي اركان الصلاة بالا طاعة
 لكن الفصل لما استوعب العمل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنالك محل متسع (أي في مسح الرأس والحمل وهو الرأس متسع يمكن الا كمال
 بدون التكرار

هر تكبيل المنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوي وذكر أبو المظفر

السمعي المتشقق بعد ان

كان حنفيًا على مذهب
 اسلافه في كتاب
 القواطع رد الكلام
 الحنفي ان وجود الفعل
 المشروع بأمرين بفعل
 العبد وباطلاق الشرع
 فبالمعنى امتنع الاطلاق
 فلم يبق مشر وعالمكن
 تصور الفعل من العبد باق
 على حاله فيصح النهي
 بناء عليه مثل العبد
 مأمور بالصوم وليس في
 وسعه الا الامسالك في
 النهار مع النيابة فاما
 صيرورته عبادة فالى
 الشارع ففي يوم النحر لما
 زال اذن الشارع لم يبق
 صوما مشر وعامع بقاء
 تصور الفعل من العبد
 وحاصله منع احتياج النهي
 الى الامسالك الشرعي
 وتجويز كفاية الحسي
 وأجيب عنه بان الصوم
 وضع للشواب والبيع للملك
 شرعا وليس لحصول ذلك
 سبب سوى الامسالك
 المخصوص دو الايجاب
 والقبول المرتبطين على
 النهي المعتبر في الشريعة
 فلا يخلف عن سببه

استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان والثالث أن يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته
 فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطالب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل
 المقدمة المطوية على ما يتبع مع المقدمة المذكورة فقيض حكم المعلل فيصير قلبا كافي مسألة غسل المرفق
 فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة في الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق في
 الغسل والسائل يريد ان الغاية للاسقاط فلا تدخل في الاسقاط فتبقى داخلية في الغسل فالوضوح بالمقدمة
 المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه
 تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل نعم الأدلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول
 بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر في القول
 بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليقه من حيث انه معلل وهو هنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو
 غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله لو اراد ان كان مسألة تعيين النية مسألة
 ضمان السرقة او نحوها يكون نبيها على الاقسام الثلاثة لكان انساب (قوله بالاستيعاب تثليث)

هنا هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكرنا الخضم هو الحنفي وما يتوهم انه ماخذ
 الخضم هو كون السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل وحاصل جوابهم تسليم ان ما ذكر
 يقتضى وجوب الضمان لكن المأخذ عندنا يسقط الضمان انه اعترض ما يسقطه وهو استيفاء الحد فانه
 بمنزلة الابداء في اسقاط الضمان وقوله بلا اعتقاد اباحة احتراز عن أخذ الحربي مال المسلم فانه لا يوجب
 الضمان لان الحربي يعتقد اباحة وقوله ولا تأويل عن أخذ الباغي مال العادل فانه يأخذه بتأويل
 معتبر في اسقاط الضمان عند وجود المتعة واعلم انه هل يجب على السائل بعد رد المأخذ الذي ذكر
 المعلل بيان ما اخذه فقبيل يجب وقيل لا والثاني اصح والتفصيل في الكشف (قوله ثم لا يخفى انه) فيه بحث
 اذ لو وجه كلام المعلل هكذا المرافق غاية فلا تدخل تحت المغيا قياسا على الدليل بصير من قبيل القياس بقي
 الكلام في كون العلة طردية فقبيل في توجيهها كونها غاية ليست بمؤثرة في عدم دخولها في المغيا على
 المعنى الذي ذكره اذ ابل فيها تفصيل فان الغاية التي لولاها الجوازها حكم المغيا يوجب دخولها والتي
 لولاها الجوازها يوجب الحكم اليها واسقاطها وهي التي اعتبرها الشرع مخصصة بعدم الدخول فصارت
 العلة من حيث هي علة طردية ولا شأن ان هذا في القسم الثالث وهو ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات
 لشهرته وفيه نظر اذ لو اعتبر مطلق الغاية فلا تأثير ولا طردوان اعتبر الغاية المخصوصة أعنى التي بعد
 الحكم فلا نسلم عدم التأثير (قوله لا يختص القياس) قيل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم
 الثابت بها والأدلة مخصصة في الاركان الاربعة ولا علة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا في القياس لان
 الحكم في الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها بالاعلة (قوله فظهر بما ذكرنا الخ) من ان المسئلتين الاوئتين
 من الوجه الاول من وجوه قول بالموجب والمسئلة الثالثة من الوجه الثالث ومسئلة ضمان السرقة من
 الوجه الثاني والحاصل ان المصنف مثل للوجه الاول بمثلين وللتالث بمثل ولم يعمل للوجه الثاني أصلا فلو

(٤ - تلويح ثاني)

والشارع لا يجعل عبادة الامايات به المكلف فالنهي وان أفاد الفساد والكرهه لكن
 لا يخرج عن الوضع الشرعي هذا (قوله مع المعنى الشرعي) فبطل عليه الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك
 الاسم وهو الصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب والحائض باطلة والجواب
 عنه بان الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعتبر في الثواب باجتنابه والعقاب بارتكابه وليس كذلك

(على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير مانعة)
 فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة امثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة 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 ٣٦ ثلاثة امثال الفرض يكون قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد

وزيادة لان التثليث اضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة امثال ان قدر كل الفرض بالربع او اكثر ان
 قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في
 الركن انما يدل على سنية الا كمال دون التكرار وهو حاصل بالا طالة كافي القراءة والركوع والسجود بخلاف
 الغسل فان تكميله بالا طالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فمحل الرأس من غير تعيين
 موضع دون موضع وهو منسحب على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالا طالة والاستيعاب
 (قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالا طالة دون
 التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام (قوله الثاني الممانعة) وهي منع ثبوت
 الوصف في الاصل او الفرع او منع ثبوت الحكم في الاصل او الفرع او منع صلاحية الوصف للحكم او منع
 نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فنع الحكم في الفرع يكون منعها
 للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعها
 لتحقيق شرائط القياس اذ من شرط القياس امكان الحكم في الفرع اما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال
 مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستحباب فيعترض بان الاستحباب ليس طهارة مسح بل طهارة
 عن نجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الاطعمة متعلقة بالجماع فلا تجب بالا كمال
 كحد الزنا فيقال لان سلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الاطعمة على وجه يكون جنابة متكاملة
 فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجب بالا كمال 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 يتبع بالجماع بل بالاطعمة وكما يقال يبيع التفاحه بالتفاح حتى يبيع مطعموم
 بقطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقا وفي الصفة اوفي

بالتثليث التكرار
 فالاعتراض ممانعة
 (وقوله صوم فرض فلا
 يتأدى الابتعيب النية
 فنسلم موجب له لكن
 الاطلاق تعيين وكقوله
 المرفق لا يدخل في الغسل
 لان الغاية لا تدخل تحت
 المعيار قلنا نعم لكنها غاية
 للاسقاط فلا تدخل تحته
 الثاني الممانعة وهي امان
 الوصف اى تمنع وجود
 الوصف الذي يدعى المعلل
 علمته في الفرع (كقوله
 في مسألة الاكل والشرب
 عقوبة متعلقة بالجماع
 فلا تجب بالا كمال والشرب
 كحد الزنا فلا نسلم تعلقها
 بالجماع بل هي متعلقة
 بالفطر وكقوله في بيع
 التفاحه بالتفاح حتى انه
 يبيع مطعموم بقطعوم مجازفة
 فيحرم كالصبرة بالصبرة
 فنقول ان اراد المجازفة
 بالوصف او بالذات بحسب
 الاجزاء فهي جائزة لجواز
 الجيد بالردى) هذا دليل
 على جواز المجازفة بالوصف
 (والجواز عند تفاوت
 الاجزاء) هذا دليل على

ترك احد مثالي الاول وذ كر بدله ما يصلح مثالا للثاني وهو مسألة ضمان السرقة ليستوعب امثلة الاقسام
 لكان أولى (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 فيسن تثليثه الى قوله يسن تكراره
 وحينئذ سبيل المعترض المنع لا القول بموجب العلة على ما ذكره وهذا ايضا منع وتوجيهه لان سلم ان المسح
 علة لنسبة التكرار فان العلة لا تثبت حكما وتغيره والتكرار يفضى الى الغسل وهو مغبر للمسح الى امر آخر
 (قوله وهو منع ثبوت الوصف في الاصل) هذا القسم لم يذ كره المصنف فكان زيادة الشارح اعتراض عليه
 وقد يجاب عنه بان الاعتراض انما يراد 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 يكفي 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 هناعير مناسبا لانه
 من امثلة القسم الرابع لا الثاني (قوله فنقول ان اردتم المجازفة مطلقا) وهذا القسم لم يذ كرفي

جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) اى المجازفة بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه اى في
 المعيار (واما في الحكم) عطف على قوله وهي امان في الوصف (كافي هذه المسئلة ان ادعت حرمة تنهى بالمساواة لان سلم امكانها في الفرع
 لان الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون الطهارة او الاستقبال او النية عب بل انما ينهى الشرع عن الصلاة المتعقدة
 بجميعها باسبابه وشرائطه ونسبته الباطل صلاة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط (قوله)

وان ادعيها غير متناهية لانسلم في الصبره) فقوله كافي هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحين فالمتاعه في الحكم ان تمنع
 ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وكقوله فلانسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او تمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل
 بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانسلم في الصبره اشارة الى هذا (وكقوله صوم فرض فلا يصح الاتبعين النية كالتفاحه فنقول ابعد
 المتعين فلانسلم في الاصل او قبله فلانسلم في الفرع) أي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الاتبعين النية بعد صبره ورتبه متعينا فلانسلم هذا في القضاء
 وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الاتبعين النية قبل صبره ورتبه متعينا فلانسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صبره ورتبه
 متعينا ممنوع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
 قبل صبره ورتبه متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممنوعه وهذا باطل (وأما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما هو
 وأما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الأصح لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كما بن العم فلانسلم ان العلة في الاصل هذا) أي لانسلم
 ان علة عدم اعتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم

للعق بل انما يعتق ابن
 العدم القرابة المحرمة
 (وكقوله لا يثبت النكاح
 بشهادة النساء مع الرجال
 لانه ليس بمال كالحذف فلانسلم
 ان العلة في الحد عدم
 المالية بل العلة كونه
 ساقطا بشبهة البذل
 وهو النساء وكذا في كل
 موضع يستدل بالعدم
 على العدم) فانه يمكن
 ان تقول عدم تلك العلة
 لا يوجب عدم الحكم
 فان الحكم يمكن ان يثبت
 بعلة أخرى (الثالث
 فساد الوضع وقدمه
 تفسيره وهو فوق
 المناقضة ان يمكن
 الاحتراز عنها بتفسير
 الكلام أما وفيه بطل
 العلة أصلا) فان المعلل
 اذا استدل بالعلة الطردية

الذات بحسب الاجزاء فلانسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع
 كون عدد درجات أحدهما أكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلانسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع
 التفاحه بالتفاحين فانها لا تدخل تحت التكيل والمعيار يقع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين
 وفي الثاني مبني على أحد التقادير (قوله وان ادعيتم) أي وان ادعت حرمة غير متناهية بالمساواة
 فلانسلم ثبوت الحكم في بيع الصبره بالصبره مجازفة فانها اذا كبلت لم يفضل أحدهما على الآخر
 ماد العتق الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أجيب بأن شرط
 القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة اعني المتناهي بالمساواة وهو
 غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على العلة تقيض ما تقتضيه وهو يبطل
 العلة بالكيفية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذا الشئ لا يترتب عليه الفيضان فلا يمكن الاحتراز
 عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحرز عن وردها بان يفسر الكلام نوع نفسه ويغير
 ادنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيتم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخيط فيجيب بان المراد
 انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقص بتطهير الخيط والمراد بالاحتراز عن وردها المناقضة ان يساق
 الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فسدع المناقضة بعد ارادها يمكن بوجوه أخرى سوى
 تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لا يجاب الفرقه وعدل عن البناء الى لفظ
 مع حيث لم يقل بارتداد 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 الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة
 لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر بمعنى انه

كلام المصنف صريحا وكانه انتمى عن ذكره لظهور فسادها بما ذكره في ابطال المخصوصين (قوله أجيب
 بان شرط القياس التماثل) وقد يجاب بانه يمكن فيه التماثل في مطلق الحرمة وفيه منع

ورد عليه مناقضة فر بما يغير الكلام ويجعل علمته مؤثرة حينئذ يندفع المناقضة كما سبأني في قوله الوضوء والتميم طهارتان أما فساد
 الوضع فانه يبطل العلة بكليتها لا يندفع بتغيير الكلام (كتمليله لا يجاب الفرقه باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين اذا
 أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بان في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لا يجاب الفرقه
 وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان أسلم فهى له وان أبي يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء النكاح مع
 ارتداد أحدهما) أي اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانث في الحال وبعد الدخول بانث بعد ثلاثة اقراء فعند الشافعي رحمه الله
 تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا بانث في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن
 يقسم الدليل على ان تعليقه مقرون بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عقوا وكقوله اذا
 حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النقل فان بعض العلماء جعلوا المطلق على المقيسد فاما هذا فمحل المقيسد على المطلق
 وهو باطل وكقوله

المطعمون شيء ذو خطر فيشترط لشمليته شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فإنه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابح المناقضة وهي ناجي أهل الطرد إلى المؤثرة كقوله الوضوء والتميم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر إلى أن يقول الوضوء تطهير حكيم كالتميم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (بمعنى أن الشرع بالاجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقة فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقة النجاسة حكمية أي حكم

فهي غير معقولة) 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 أوله ونوى (بل في صيرورته قسربة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قسربة (والصلاة تستغنى عنها) أي عن صيرورة الوضوء قسربة كما في سائر شرائط الصلاة بل يحتاج إلى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فله حق بالغسل يسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج إلى النية كالتميم فاجاب بان مسح الرأس ملحوظ بالغسل ووظيفة الرأس

لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بأنه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون مناقية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي إن كان استدلالاً لرأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لشكه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس ههنا بيان أن الخصم قدر تب على العلة تقبض ما يقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النفل فإن الشافعي رحمه الله تعالى ذهب إلى أنه يقع عن الفرض كما إذا حج بنية مطلقه لأن مطلق النية في العبادة التي تنوع إلى الفرض والنفل ينصرف إلى النفل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فإذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه يرتب على العلة تقبض ما يقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به أحد وانما 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 يرتب به كما يذكر وصف مشعر بالتهليل في روم التخفيف وبالعكس ولا يخفى في أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله المطعمون شيء ذو خطر) إذ به يتعلق قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك أن خطر المطعمون بمعنى كثرة الاحتياج إليه بالإطلاق والتوسعة انبسط منه بالتخريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهواء يسيراً ليكون الحاجة إليهما أكثر في ترتيب اشتراط التقابض في تلك المطعمون على كونه ذا خطر فساد الوضع لأنه تقبض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتميم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء أن الوضوء والتميم طهارتان صلاة فكيف افترقا ولما كان واضحاً بين أن مراده بالانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية فلا بد في التقصي عن المناقضة بأن يقال المراد أنهما

(قوله وانت خبير به الخ) قد تقرر الكلام بوجه يندفع عنه الاعتراض وهو أن الشافعي رحمه الله فاس بقاء النكاح إلى تمام العدة بعد الارتداد والعباد بالله على بقاءه بعد الطلاق بأي جامع فرض بان الكلام في الطردى فقلنا الارتداد عهد بمقتضى مناقية الحقوق العصمة التي منها النكاح ابتداء وبقائه فلا يكون مقارناً لها فاعلم أنه أعم من أن تنشأ المناقضة من نفس العلة كما في تعليل الفرقة بإسلام أحد الزوجين أو حالها وهي الارتداد المقارن فتأمل (قوله وصوم غير رمضان) الظاهر أن يقول والصوم بدون أن يقيد بغير رمضان لأن مطلق الصوم هو الذي ينقسم إلى الفرض والنفل ولك أن تقول المضاف محذوف أي غير صوم رمضان ولفظ غير يدل من صوم والمراد به الصوم المطلق إذ يصدق على المطلق أنه غير المقيد (قوله المطعمون شيء ذو خطر) حاصله أن تعليل الشافعي تحريم الربا بالطعم اعتباراً بالنكاح فاستدل في الوضع وتفسيره بظاهر والقياس على النكاح مع الفارق لأن النكاح يرد على الحرية والحرية تنبئ عن الخلوص وهو يمنع ورود الملك فالاصل فيه التحريم فيثبت الحل لعرض الحاجة إلى بقاء الجنس وما ثبت بعارص يجوز توقفه على أشياء لما فيه من مخالفة الأصل (قوله وجوب استوائهما في اشتراط النية) وان افتراقاً في الغسل

كانت هي الغسل لكن لدفع الجرح اقتصر على المسح فيكون خلقاً عن الغسل واعتبر فيه أحكام الغسل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا الشكل على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما انصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعاً للجرح وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسرابة النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسرابة من البعض وجب غسل

تطهير

كانت هي الغسل لكن لدفع الجرح اقتصر على المسح فيكون خلقاً عن الغسل واعتبر فيه أحكام

جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفع العرج وبقي غسل الاطراف الاربعه التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعه غير معقول فلا تجب النية

بنا في امكان وجوده شرعا قيل عليه نعم المحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان هذا

اذا كان ممنوعا بهذا النهي لا يكون وجوبه في المستقبل مصورا شرعا اذ التصور الشرعي لا يكون الا بمشروعيته فاذا فانت مشروعيته امتنع وجوده الشرعي لانه لا يبطل الاختيار ويسقط الابتلاء فعاد الى 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 ايام اقرانك ولم يقل احد بمشروعيته نكاح ما نكح آباؤك وصلاة الخائض اجيب بان الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهي لقبحه لعينه او لغيره وما نحن فيه ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن النهي (قوله ولان النهي الخ) قيل عليه هذا لا يصلح للزام الخصم فانه لا يقول بالقبح العقلي بل الفعل عنده انما يحسن بالامر

تطهير حكمي أي تعبدى غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تنزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاة وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعها ويشترط النية تحقيقا للمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيق لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى اولى بنو فيقول المعارض ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فمذموم كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مر وقد خلقه الله آلة للطهارة في أصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت او حكمية نوى اولى بنو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكمها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كانهجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يجب اشتراط النية في رفعها وازالته بالماء الذي خلقه طهورا فانه امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريفة أخرى وهي ان الوضوء قر به أى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قر به فهى مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتميز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بان ان ارد ان كل وضوء قر به فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قر به بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قر به بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام بين يدي الرب فان قامت هو أمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالاغسال من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب به فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤوا ذلك 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 بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به بعبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت حصول المقصود بدون العبادة

والمسح وعدد الاعضاء ونحوها (قوله فعل اختياري مسبوق بالقصد) يمكن ان يجاب عنه بان الاختيارية تقتضى المسبوقية بقصد نفس الفعل لا بقصد التوسل به الى غيره وفيه النزاع (قوله معناه تأهب الخ) يمكن ان يقال التأهب للدخول انما يقتضى وجود المصح له لانيته عند التأهب حتى لو كان التأهب حاصل قبل الامر كان كافيا لئلا سلم فذا فيما بقصد لذاته لا فيما لغيره (قوله وانما المقصود حصول الطهارة) وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توضأ للتفعل صلى به الفرائض ومن توضأ لفرض صلى به التفل لبقاء صفة الطهارة اذ لو احتاجت الصلاة الى وصف القر به لم تجز الصلاة في هاتين

ويصح بالنهي قال السيد الشريف وليس هذا مذهب الشافعي رحمه الله كيف وقد سبق آ نفا في بيان أدلة قوله ولان النهي يقتضى القبح وهو بنا في المشروعية فعمل انه قابل بقبح المنهي عنه اقتضاء النهي وذكر صدر الاسلام أبو اليسر ان جهورا أصحاب الشافعي أخذوا بما استقر عليه رأى أبي الحسن الأشعري ولكنه لا يمكن أن يقال ان الشافعي نفسه على مذهب الأشعري لعساو كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول الخصم به (قوله فيثبت على الوجه الذي قيل عليه)

واعلم ان الامام نخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تعبيره وصف غسل الغسل من الطهارة الى الحبث غير معقول وقوله في التفتيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا رد 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 رد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ٣٠ ان قياس سائر المنافع على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الحبث

وجوابه انه انما قيس في الحبث باعتبار انها قاعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قولي نخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد نخر الاسلام بكونه غير معقول ان العقل 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 نخر الاسلام ما ذكرناه من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السيلين على السيلين

ان اريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمي في الشرع بالصلاة والصوم والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في

كالسبحي الى الجمعة فان المقصود وهو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تسترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اوجب وجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهر لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الحبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفع الحرج 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 الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب أن لا تحصل بدون النية كالتيمم اوجب باننا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتمد تكرره ويكثر وقوعه والاكتماف بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا بمنزلة أصولها وأمهاها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومثمة لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول للادهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قبل بل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام وصاحب الهداية في هذا المقام و اراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر نخر الاسلام ان تعبير

المصورتين لان حكم القرية قد انتهى بفرأغه عن الوضوء أو بفرأغه عن الصلاة الى قصدها في حالة الوضوء وانما الباقي وصف الطهارة لا غير ولما جازت بالاجماع عرفنا انها متعلقة بوصف التطهير لا بوصف القرية كذا في الكشف وفيه بحث اذ الوضوء المنوي بعد كونه عبادة وقرية لا يزول عنه وصف القرية ولو بعد الانقضاء مثل الصلاة المستجمعة بشرائطها لا يزول عنها وصف القرية بعد انقضائها غاية انه ما نوى الوضوء لصلاة اخرى ولا يجب ذلك اذ الحدث مقدر في آية الوضوء على ما عرف من تقدير وأتم 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 سرية الحدث اليه كسرأيته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل الى المسح بضر من الحرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في أيام الشتاء لمن كان له شعر كثير مع ما فيه من افساد الثياب والعصائم والقلائس حرجا عظيما (قوله أمر معقول الشأن مقبول للادهان) اشارة الى ان

الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقته أمر الشارع وترتب الاثار عليه وصف كالمثل ولا دلالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضى أن يكون المنهي عنه لهذه الصفة اوجب عنه باعتبار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لامر الشارع وترتب آثاره من سقوط القضاء مع الصلاة بالربا وترك الواجب وترتب المثل وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزوم الاثم (قوله في جواز شتمه الخ) لعدم اتحاد الجهة في الامر والنهي فيجب هذا الفعل

لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خُط هذا الثوب ولا تكن في هذا المقام فلو خاطه فيه بعد ممتلا بالخطيئة
عاصيا لكونه في ذلك المقام (قوله كالاحرام الفاسد) كالمجامع قبل الوقوف أو أحرم مجامع الالهة بفساد احرامه ووجهه ويجب عليه
المضى مع ذلك حتى لو ارتكب بعد ذلك شيئا من محظورات الاحرام يجب عليه الجزاء فذا دليل مشر وعينته ويجب عليه القضاء من
قابل وذا دليل فساد (قوله والطلاق الحرام) كافي حالة الحيض وارسال

قد يمكن تداركه وقد
لا ويخصوم يوم السن
بنيه رمضان أو بالترديد
في وصفه (قوله سواء)
قيل لانه في التسمية
فانها مجرد اصطلاح ولا
في ان المنهى عنه قد يكون
عينه وقد يكون لغيره وانما
الزاع 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 ما هذا
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
ينتفع به وان أنست
فيطاقون عليه اسم
الفساد واصطلاح
علمائنا وقع على وفق
ذلك حيث أطلقوا اسم
الفساد على ما يفيد
حكمه ويترتب عليه

وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام نجر 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 الحكم 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 الخبث اذا لامع سوى
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلام ودفع المناقاة فهو ان مراد نجر الاسلام بعدم
معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذا لا
يعقل ان تنجس اليساء والوجه بخروج النجاسة من السيلين ومراد 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 وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم
استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعده ووده واما محل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعبر في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب 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 الخبث انما يصح باعتبار انما
قاله مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه 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
اعضائه الوضوء عين النجاسة لتزال واذا لانه حقيقة وعقلا فلا تعديده الى سائر المائعات بخلاف الخبث
فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدي الى سائر المائعات بجماع القلع 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 والنهاية والكافي من ان الاختصاص على الاعضاء الاربعه غير معقول غير مقبول
(قوله وتحقيق ذلك الخ) قيل هذا ليس بتحقيق ذلك بل تحقيقه ان يقال الماء قلع ومطهر وسائر
المائعات فيها القلع دون التطهير وقياس سائر المائعات في تطهير الخبث 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 المطهريه لا يفرق بين الحقيقي والحكمي بخلاف القلعة
فانه يقتضي حرمان وجود اقلعه بالتداخل في اجزائه وخروجه به ثم وثم حتى يزول بالحكمة وبهذا يظهر
الجواب عن قوله في تطهير الحدث ان كان معقولا للمعنى الخ اذا ظهر ان ذلك الوصف هو المطهر به المخلوقة في
الماء وهي غير موجودة في سائر المائعات (قوله ولا يخفى ان هذا التناقض الخ) قيل عليه ما سبق هو
ان كون الماء مزبلا ومطهرا معقول فانه طبع له على ما عرف ولا يناقضه كون تغير المحل من الطهارة الى

أنه والباطل على ما لا يفيد أصلا وأصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه الشارع سببا للحكم وهو الالعصمة ثم نهي عن ايقاعه على
وضع خاص مثلا في وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث أمر ابن عمر رضي الله عنهما بالمرآة رفعها للعصمة بقدر الامكان حين طلق
امر أنه حالة الحيض وحديثه في الصحيحين وغيرهما ثبت بذلك مشر وعية المنهى عنه في الجملة فصار هذا أصلا في كل فعل شرعي
نهي عن مباشرته لا على الوجه المشر وع اذا بوشر معه يثبت حكمه مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ

المشروعية وابطالها للتضاد بينهما فيفيد انتفاءها ان اراد عدم الاذن فيه فليس يمكن لانسلم انه لا يفيد حكمه مع الوصف المقتضى
 للثبوت عنده لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وان اراد انه لا يفيد حكمه فهو محل النزاع ومصادرة على المطلوب ومثل ذلك
 الاحرام الفاسد والصلاة المكروهة ولكون فائدة النهي التحريم وتأنيب الفاعل بخلاف ما فات ركنه وذهب شرطه فانه لا يوجد فعله
 ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر ٣٢
 وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يرتب عليه اثره (قوله لان صحة

الاجزاء والشروط كافية
 قيل عليه الوقت من
 شروط الصلاة والصوم
 وقد جعله في الصلاة
 مجاور او في الصوم
 وصفا لازما ورد بان
 الشرط مطلق الوقت
 والذي جعله وصفا لازما
 او مجاورا هو خصوصيته
 كصوم النحر ووقت
 الطلوع (قوله واما
 الصلاة) وقرن آخر
 بينها وبين الصوم كونه
 في الطريقة المعينة
 وهو ان الصوم مركب
 من امساك متفقه
 الحقيقة كالماء كل منها
 صوم حتى لو حلف
 لا بصوم حنث بصوم
 ساعة فيكون كل جزء
 منها منها عنه لكونه
 صوما فكان ما انعقد منه
 مشروعا محظورا والمضى
 انما يلزم لابقاء ما انعقد
 فلا يلزم ههنا ما يفهم من
 تقرير المعصية بمعاصي
 اخرى وهو حرام واجب
 الترك قطعاً وان كان
 تقريراً انعقد مشروعا
 واجبا لكنه محتمل فيه
 تعارضت فيه الاخبار

تطهير النجاسة معقول في الخبث والحدث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصح
 القياس وفي الحدث هي التطهير بالقلع 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 مزيل يلزم صحة قياس المائعات
 الاخرى في الخبث وان كان وصفا غيره فيجب ان يبين حتى ننظر انه هل يوجد في سائر المائعات أم لا على
 انه لو لم يوجد فيه يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما اولاً فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد
 جدا لان نغرا للاسلام انما ورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير
 حكيم لا يعقل عنه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيجم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر
 بطبعه وانما نعى بالنص الذي لا يعقل وصف غسل من الطهارة الى الخبث يعني ان المراد بالنص
 الغير المعقول في باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على
 حصول الطهارة باستعمال الماء وفي بعض النسخ وانما يغير بالنص أي ان الثابت بالنص الغير المعقول هو
 تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا يخفى في ان المعنى 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 شئ يزال فالخامس
 ان تطهير الماء وازالة الحدث معقول اذا نظر الى الالة أعنى الماء فانه خلق مطهرا وهو بطبعه فلذلك يتنجس
 الى النجاسة وغير معقول اذا نظر الى المحل اذ النجاسة عليه ليزول ويظهر فلذلك يتعد الى سائر المائعات فلا
 تناقض ومنشأ نظر الشارع الذهول عن اعتبار النظرين (قوله التطهير هو الحكم لا العلة) فيه بحث وهو
 ان الحكم هو التطهير بمعنى الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة للمحل المتغير من النجاسة الى الطهارة
 وأما المعنى المصدري أي المطهريه فهو وصف المحل المطهر (قوله يلزم التعليل بالعلة القاصرة) قيل هذا
 ليس تعليل مقصودا بل هو رفع العلة الطردية وليس كل ما يعقل معناه معللا وان لم يكن كل معلل
 معقول المعنى (قوله تطهير حكيم لا يعقل معناه) أي تطهير عرفي حصوله حكما شرعا لا حقيقة
 لانه لا يعقل لمحل وجوب الغسل بنجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو
 حامل لحدث جازت صلواته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله بل يكفي الاستنجاء واذا ثبت
 انه تعبدى كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما
 في التيمم تحقيقا للمعنى التعدد اذ العبادة لا تنادى بدون النية بخلاف غسل التيمم لانه معقول المعنى
 اذ المقصود ازالة العين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد ولا توقف على النية (قوله ولا يخفى في ان المعنى
 الخ) أي المعنى في القياس المذكور سلبا ولك أن تقول في قوله هو المعقولة حذف مضاف وقوله بمعنى
 الخ تفسير المضاف اليه أي هو سبب المعقولة لان المراد بالقياس هو قياس الوضوء على التيمم في وجوب
 النية بجامع كون كل منهما غير معقول المعنى كما أوضحته الآخرة والمعتبر في هذا القياس سلب المعقولة

بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجع جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف
 الصلاة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلاة ما لم تجتمع فاما انعقد قبل ذلك عبادة محضه يجب 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 أعنى ابطال العبادة وترك المضى امتناعا عن معصية وطاعة وان كان بالمعصية وهي ابطال

العبادة فرجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي فيها فيلزم القضاء وما قبل النهي عن الصلاة في تلك الاوقات لقبح التشبه بعسدة الشمس في مطلق العبادة لاني خصوص الصلاة فيكون المضي تقربا للمعصية فلا يترجع على الترك فمدفوع لانه لا كراهة فيها لسائر العبادات من التسبيح والذكر وقراءة القرآن فهي عبادة محضة يجب صيانتها والركوع والسجود على انه غير مقصود حكمه حكم الصلاة (قوله وهذا الفرق) انما يظهر اثره في النقل

بناء على ان الوقت سببه الحاقاله بالفرائض ولان كل زمان لا يتخاوعن نعمه تستدعي شكرا وان رخص الله بعض الايجاب في بعض الاوقات فاذا شرع فقصدت بالعزيزة وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قبل اذا 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 الاجنة او ما في ظهورها الجمال الفحول جمع ملقوحة وتلقحت الناقة ارت انها لا تقح ولم تكن انتهى فيكون متعديا وفي الفائق جمع ملقوح يقال تلقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بمعنى الجار كالمشرك والمستقر

واما ثانيا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل أي السيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعه غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافي ان يكون اتصاف اعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام بل لا يبعد ان يكون قوله وهذا القدر اشارة الى ان المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة لما بينهما من التناهي في السراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من ان اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بما على ان الصفة اذا ثبتت في ذات كان المتصف بها جميع الذات كافي للجميع والبصير وانما لم ينجس الماء بملاقاة الخنب او المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبني على حكم الشارع بذلك من غير ان يعقل معناه ولهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك وان هذا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وامانا ثانيا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بمجرد خروج النجس من السيلين والثاني

كما ترى والحاصل ان مراد الشافعي بالمعقولة المساوية عن التيمم والوضوء اذ رالك العقل معنى الحكم المنصوص وعليه الاستقلال العقل بدركه فينبغي ان نريد نحن ايضا بما في الجواب ذلك المعنى وقد يتكلف في الجواب من هذا الوجه من النظر بان جواب المصنف قد تم بكون التطهير بالماء معقولا بلا احتياج الى كون النجاسة في محل الغسل غير معقول المعنى بأى معنى كان من كونها غير مدركة للعقل وكون العقل غير مستقل في دركه فلا يضر في الجواب حل عدم استقلال العقل في دركه (قوله واما ثانيا فلان عبارة الهداية الخ) قيل عليه ان اراد بقوله خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة الحقيقية فسلم لكن لا يجدي نفعه لان النزاع في زوال الطهارة الحكمية وان اراد انه مؤثر في زوال الطهارة الحكمية فلان سلم انه معقول النجاسة بل وجوب التوضؤ ثبت بالنص على خلاف القياس وواجب عنه بان الرواية منصوصه بانه اذا طعن الانسان في السرة فخرج البول او العذرة ينتقض الطهارة بالاتفاق بيننا وبين الشافعي فلو كان وجوب التوضؤ عند خروج النجاسة من السيلين غير معقول المعنى لما تعدى الى هذا الموضوع بالاتفاق فثبت 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 والاقتصار ولو لا السراية واتصاف جميع البدن بالنجاسة لما كان الامر كذلك على انه حمل كلام صاحب الهداية على ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة عن محل خروج منه فقط معقول فليس مراده بذلك تخصيص هذا بالاصل اعني السيلين وليس ما ذكره مختصا به بل كون خروج الدم النجس أيضا مؤثر في نجاسة محل خرجت منه مثله في المعقولة وان اراد ان تأثيره في زوال الطهارة من جميع البدن معقول فهو مخالف لما ذكره فخر الاسلام فليتبأمل (قوله واما ثالثا) قيل على ما اختاره الشارح من تقرير كلام الهداية ههنا حكم ثالث غير معقول هو اتصاف جميع البدن بالنجاسة بطريق السراية

(٥ - تلويح ثالث)

أي فيه فيكون لازما (قوله و ليس ركن البيع) قيل عليه يجوز ان يكون احد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصودا أصليا بل 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 فمفعولوه ركن بخلاف الثمن وورد بان الثمن وسيلة والمبيع مقصودا أصليا فن هذا تعين المقصود بالاصالة ركننا والوسيلة آلة ونفرض 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 صدق تطبيق الاصول على الامثلة
فصلها بقوله وأما الزوال وأما البيوع بالشرط وأما البيوع بالشرط وأما البيوع الفاسدة فقوله وأما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو
وقيل هو دفع سؤال ناشئ من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغيرو بين الصلاة ملازمة اتقابه وحاصله ليس الامر
في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب ٣٤ بان الفاسد يلزم من نفس البيوع فالملازمة لزومية والاظهر ما في بعض النسخ

زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعه فعين ذهب صاحب الهداية الى ان الاول معقول دون الثاني حتى
جاز الحاق غير السيلين بالسيلين ولم يجوز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شيء من الاشكالين وانما كان
يرد عليه لاشكال زوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السيلين بغسل الاعضاء الاربعه بطريق
التعدية من السيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما ثبتت في ضمن تعدية
حكم المعقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجسد مع لردى في باب الاربعة يتعدى
في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة المبيع عند التفاضل وابطاحه عند التساوي وتحقيق ذلك ان من
شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء
الاربعة فيجب ان يثبت بالخارج عن غير السيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على
المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعه معقول لا يقال المراد بعدم المعقولة ان العقل لا يستقل بذكره
وهذا لا ينافي جواز القياس لان قول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخدم لان المعبر في الاحتياج
الى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعدياً ومعهقولا بمعنى ان لا يدرك العقل معناه
وتعدى من السيلين الى غير السيلين فيرد به لاشكال أيضاً وجواب كالجواب عن الاشكال بزوال
الحدث بغسل الاعضاء (قوله لم يرد عليه شيء من الاشكالين) لكن برد ان زوال الحدث بغسل الاعضاء
الاربعة لم يعدى وان كان غير معقول في ضمن تعدية الحكم الاول المعقول ينبغي ان يعدى زواله
بالمائعات أيضاً 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 تأثير
خروج النجاسة في زوال الطهارة لكونها متنافيين معقول كما مر في تعدى الحكم المعقول من السيلين
الى غير السيلين وفي ضمنه يتعدى الحكم الغير المعقول أيضاً ولا محذور في ذلك على ما عرف والثاني ان
التعدى الى غير السيلين لكون التطهير بالماء في نفسه معقولا (قوله وان تطهيرها بغسل الاعضاء
الاربعة معقول) فيرد عليه ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعه اذا كان معقولا ينبغي ان يجوز الحاق
سائر المائعات بالماء في ذلك والجواب من وجهين الاول ان المعقول على هذا هو الاختصاص على الاعضاء
الاربعة وحصول التطهير بذلك دفعا للحرج فيما يتكرر وقوعه وأما نفس التطهير وازالة النجاسة
فليست بمعقولة اذ لا نجاسة في محل فيزال وتطهير الطاهر غير معقول فلا يجوز الحاق سائر المائعات بالماء
في ذلك ثم لا يخفى ان هذا حكم مقصود ولو عدى يلزم تعدية الغير المعقول مقصودا ولا يستقيم جعله تابعا
للاقتصار المعقول حتى يقال بتعدية الاقتصار المعقول مقصودا بتعدية التطهير المذكور ضمننا وتبعها
في ذلك عكس المعقول وقبل الاصول الثاني ان التطهير بغسل الاعضاء الاربعه وان كان معقولا وانما
لم يتعد الى المائعات لعدم معنى القلم المعبر فيها لان المائعات لم تخلق للتطهير كالماء وانما يطهر لكونها

بخلاف البيوع الفاسدة
أو يقال وأما سائر البيوع
الخ (قوله فار قبل النهي
الخ) نقض للكليمة
السابقة يرد بالنظري
اقتضاء القبح القبح
لعينه وقوله - افادة
الطلاق في الحيض
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 لستم
النقض حتى يجيب عنه
بما يرضاه من الجواب
الطريق ثانيا فلا يردان
المنع لا يتوجه لما فيه من
تسليم بطلان القاعدة
المذكورة وهو مطلوب
المناقض (قوله والمالك
بالغصب) فانه اذا ضمن
بقضاء القاضى أو بانتراضى
ثبت الملك للغاصب
مستند الى وقت الغصب
(قوله ولا يلزم الخ) قيل
عليه استناد المنع بالطلاق

والظهار ليس بمستقيم لانهاعلان شرعيان بمنزلة البيوع والسكاح اعتبره بما في لشرع.
شرايط وخصوصيات لاحسان بمنزلة الشرب والزنا وينسب أو ردى في هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجب للحد وعلى تقدير
استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وأجيب عنه بأنه قد بين فيما سبق ان الشرعي ذرجهتين فاذا ورد عليه النهي
من جهة أنه موجود حساسى ومن جهة أنه موجود شرعا شرعى كالبيوع وقت التداوى مثلا والنهي يتعلق به لانه حكم محظور بل لان

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتهما مخافة التطويل **فصل في الانتقال** أي الانتقال من كلام إلى آخر وهو أنما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلوا ما ان ينتقل اليه علة أخرى لاثبات علمته أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم لاول أو ينتقل اليه حكم كذلك) أي - حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربع لانه ما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علمته وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن ٣٥ لشيء منهما كان كلاما حشوا

وأما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكم يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلام حشوا وأما فهمها وهو الثالث (فيثبت بالعلمة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتج ان اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويستعمل بالآخر كما في قصة الخليل عليه السلام وانما أطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دلالة على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأتتها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يباي باي دليل كان لا عند البعض لانه ما لم يثبت الحكم بالعلمة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظار

أي علمته أو يدرك لا بمعنى ان لا يستقل العقل بادراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيره بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا يخاف في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العال الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الاسلام لم يذكرها المصنف رحمه الله مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان مقصود الاصول ليس معرفة فروع الاحكام ويكتفي في توضيح المطلوب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أي في انتقال الفانس في قياسه من كلام إلى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علمة أو حكم فهو حشوي في القياس خارج عن المبحث والا وما ان يكون و العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علمة القياس أو لاثبات حكمه اد لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشوي في 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 حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال المعبرة في المناظرة اربعة الاول الانتقال الى علمة لاثبات علمة القياس الثاني الانتقال الى علمة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علمة أخرى لاثبات حكم أخرى يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلمة القياس (قوله بعد انقطاعا في عرف النظار) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وأدبهم في البحث كي لا يتناول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والافال انتقال من علمة الى علمة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لعال المناظرة بانتقال المعمل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحق بأي دليل كان وليس في وسع المعمل الانتقال من دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب أصلا دفعا لظهور اوصافه فهو يكون

قاعدة ولا تلغ في الحدث معقولا (قوله ولا يخاف الخ) قبل لان سلم فساد لان الحدث لما اعتبر بنجاسة شرعا فتطهيره بالماء من حيث انه تطهير يستقل العقل بادراكه وذلك هو المراد (قوله ان كان غير علمة) المناسبة لما بعده ان يقال والانتقال ان كان في غير علمة (قوله الاربعه الاول الانتقال الخ) تقسم الاول من الانتقال انما يحقق في المعانعة لان السائل بما سمع وصف الجيب عن كونه علمة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر واثاني منه في فساد الوضع والمنافسة ان لم يثبت له دعوى ما يبين الاملازمة والتاثير والتاثير الثالث والرابع في القول بموجب العلة لانه ما سلم الحكم الذي ربه الجيب على العلة وادعى الرعي في حكم آخر لم يتم مراد الجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتعارف به هذه العلة ان امثله أو بعلة أخرى ان لم يمكنه ذلك (قوله بعلة الانتقال الخ) والفرق بينهما ان تعدد اجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان البيه

الاشغال عن السعي محذور وهو يحصل بما هو جرم من البيع حسا لانه من قبيل السعي لصبح في المجاور وبال الافادة الطلاق في الخبث العدة واظهار نقص في الحقيقة لاسم المنع وان اوردته في صورة البيع (قوله الركن الثاني في السعة) السنة في اللغة الظرفية والعادة كأي قوله تعالى سنة من ارسلنا قبلك من رسلنا وقالون بجد لسنه انه تبدل في الروي عرف لغة النقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من

وأما قصة الخليل فان الحجة الاولى) وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت (كانت ملزمة والعين عارضة بأمر باطل) وهو قوله تعالى أنا يحيي وأميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشباه والتبليس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشباه أسلا والناس كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة) أي ان أعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة) أي باع عبدا

انقطاعا (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسد الا انه اشتمل على تبليس ربحا يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كافي قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة العين كانت باطلة لا ر اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجاد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وحجة ابره ليكون فورا على فورا وضاهة غب ضاهة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خذ لو اهر تأ كيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم وتفضيح كانه قال السرار بالاحياء اعادة الروح الى البدن فاشمس بمنزلة روح العالم لاضاهة بها واطلامه بغرورها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعدد روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث لادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يحتاج بها البعض في اثبات الاحكام بتبيين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة في الاربعه وهذا غير التمسكات الفاسدة لا ما تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فن الحجج الفاسدة لا تستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كاري في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو وجه عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء أي كل امر نفيها كان أو اثباتا نيب وجوده أي تحققه بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا - حجة لرفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه - حجة لزم شمول الوجود أعني كونه حجة للاثبات والرفع والالزم 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 بقائه أمر ضروري ولهذا ترسل العقلاء اهلهم وبلادهم بما كانوا يشافهونهم ورساؤون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا

أعتقه بنية الكفارة (فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق) أي نقصان لرق بمنسح الصرف الى الكفارة (فنقول لرق لم ينقص ونبت 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 أثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير لرابع كما تقول احتماله الفسخ دليل على ان لرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التي اورد ما تكون تامه في قطع الشبهات بلا احتياج الى شيء آخر وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه أو الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل (فصل في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للرفع للاثبات به ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا ثبت بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهد انه كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر بقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ في شيء بعينه وفي حياته فقدم جوبه في النسخ والوضوء والبيع والتمسك ونحوها يوجب حكما تمتد الى زمان ظهور مناقص فيكون البقاء

لا تعجب المدعي طالبا بخلاف العلة (قوله اشتمل على تبليس الخ) قال الامام الرازي هذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجلسه ان العقول ليس باحياء والقتل ليس بامانة بل الصواب ان ابراهيم عليه السلام لما خرج بالاحياء والامانة قال المنكر ابدعهما بلا واسطة اسباب فلكية وأرضية أو بواسطة ما والاول باطل والثاني قد يقدر عليه واحد منا فان الجماع قد يفضي الى الاحياء وشرب السم يفضي الى الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختصار الشق الثاني وأشار الى ان تلك الاسباب لا بد ان تنتهي الى مدبر هو الله تعالى فتبين ان الاتصالات والحركات صادرة منه تعالى بحيث لا يقدر عليه البشر (قوله كانه قال الخ) أو كانه قال ان كنت قادر على الاحياء الصوري فات شمس الانسان من مغرب القبر الى مشرق الرحم الذي خلقه الله تعالى وان كنت قادر على الاحياء المعنوي فات شمس العرفان من مغربها الذي هو الاستغراق في المعاصي وقد أتى الله تعالى بها من مشرق المجاهدات فيبته الذي كفر اذا لا يقدر عليها الا الخالق القدر (قوله وهو حجة عند الشافعي) وايه مال الشيخ أبو منصور ذكر انه يجب العمل به اذا لم يوجد دليل دوقه من الدباب والسنة وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان

من وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للرفع للاثبات به ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا ثبت بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهد انه كان ملكا للمدعي فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر بقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ في شيء بعينه وفي حياته فقدم جوبه في النسخ والوضوء والبيع والتمسك ونحوها يوجب حكما تمتد الى زمان ظهور مناقص فيكون البقاء

للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فبرهانه لا عندنا لان 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 اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات ولا 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 بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البيينة على الشفيع على ملك المشفوع بها اعنده (واذا قال لعبد ما لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا فاقول قول المولى عندنا) فان العبد غيب بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى

من التجارات والقروض والديون والا تخرون استبعدوا دعوى الضرورة في محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل اظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقائه شرعه أبدا وثانيهما لاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل تقاض الوضوء والحديث والمكينة ولزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأجيب عن الاول باننا لانسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو في شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواتر جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفي شريعة نبينا عليه السلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشرعته وان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم اتساعه في حال حياته فالاستصحاب لا غير قلنا قد سبق في بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبة قطعاً الى زمان نزول النسخ وعدم بيان النبي عليه الصلاة والسلام للنسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه ففعلوا جوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاماً ممتدة الى زمان ظهور المنانص كجواز الصلاة وحمل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فقهاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لاني كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافي على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقائه ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان غير الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بيان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشيء غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وبما يكون الشيء موجبا لحدوث شيء دون استمراره واعتراضه بان ان أراد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان أراد بطريق اظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مجموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وأيضاً لا ندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس في ذلك ويفي بحكم الشيء بدون دليل وانما الكلام في ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافي والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصالح على الانكار) اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رجحه اللان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى ببراءة اليمين فان قيل هذا حجة تدفع حق المدعى فينبغي ان يكون مسموعاً بالانقضاء فنسأل لالزام المدعى واثبات براءة ذمته المدعى عليه (قوله

وذهب كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعية الى انه ليس بحجة اصلاً (قوله واعتراضه بالحق) اجاب عنه بان المعترض هو الظن الذي قام الدليل النقطي على اعتباره كالتقياس وحبرنا واحد ولم يقم ههما

والضبط والعدل وغير ذلك مما يتعلق به موزعة على احد عشر فصلاً (قوله لا يمكن نواظورهم على المذنب) اصل هذا التعريف منقول عن محمد رجه الله ومقبول عند جملة أهل التحقيق (قوله أتم) اي بقا مومس كقوله كل مجتمع في خزانة فرح أو خاص بالنساء أو بالشواب وفي الصحاح وعند العامة المصيبة يقولون كذا في ماتم فلان الصواب في مباحه فلان (قوله لكن أصحاب الرسول الخ) اشارة الى ان خبر الواحد الم يمكن مبدؤه متمزها عن وصمة المكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده حسد الثواتر كالانخبار المكاذبة في البلاد (قوله فواجب

(ومنها) أى من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفي كاذكرونى شهادة النساء) أى فى الممانعة فى دفع العال الطردية (والاخر فانه يمكن الوجود بعلة
 أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له = لة واحدة فقط كقول محمد بن ولدا الغصب ان غير مضمون (لا يلزم بغصب الولد ومنها الاحتجاج
 بتعارض الاشياء كقول زفران غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالثالثا هذا جهل محض
 لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين ٣٨ باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليل يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه

الآخر فى محل واحد فى
 زمان واحد فان تساوى
 قوة أو يكون أحدهما
 أقوى بوصف هو تابع
 فيبينهما معارضة والقوة
 المذكورة رجحان وان
 كان أقوى بما هو غير تابع
 لا يسمى رجحانا فلا يقل
 النص راجح على القياس
 من قوله عليه السلام
 زن وأرجح والمراد
 الفضل القليل لئلا يلزم
 الر باقى قضاء الدين فيجعل
 ذلك عفوا لانه اقتضاه فى
 حكم العدم بالنسبة الى
 المقابل

ومنها التعليل بالنفي) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمجال كالحسد وكما يقال
 الاخر لا يعتق على أخيه عند الدخول فى 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 بعلة أخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيقتضى يلزم من عدمها عدم
 الحكم كما يقال ولدا الغصب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذا لا يصح ان يثبت الضمان بعلة أخرى للاجماع
 على ان علة ضمان ههنا والغصب لا غير ، اعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفي احدى الحجج الشرعية
 بعلة لا تستصحب حتى يعد فى هذا الفصل بل هو قسمة قياسية بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها
 وبمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما ما ثبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال
 صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع اذا ثبت بين أمرين تلازم أو تنافي فيستدل من وجود الملزوم
 على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحدهما المتنافيين على انتفاء
 الآخر وهذا الكلام فى تعارض الاشياء ونه تر جيع وسد لا حسدا قياسي لا حجة برأسها قوله باب
 المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة نظرية فقد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالتر جيع
 وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الأدلة بمباحث التعارض والترجيح تنميها المقصود وتعارض
 الدليلين كونهما بحيث يقتضى أحدهما ثبوت أمر والاخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط
 تساوى مسمى القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحترز بان اتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحه
 وحرمة أمهات وان اتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحه قبل الحيض وحرمة عمدة الحيض وبالقياس
 الآخر مما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان أريد

ما ذكرنا) أى علم
 الظمأينة وهذا مذهب
 عيسى بن أبان من أصحابنا
 وتبعه القاضى أبو زيد
 وشمس الأئمة وغير
 الاسلام وعامة المتأخرين
 وذهب أبو بكر الراضى
 الجصاص وجاءه من
 أصحابنا الى انه مثل
 المتواتر فيثبت به علم
 اليقين لكن بطريق
 الاستدلال لا بطريق
 الضرورة قال أبو اليسر
 حاصل الاختلاف راجع

دليل قديم ولا ظنى على اعتباره ولا يكون المراد على الغير كاطن الحاصل بالتحري (قوله فان عدم
 المالية الخ) فان قلت هب ان عدم مالية النكاح لا يوجب الحكم بعدم ثبوتة بشهادة النساء مع الرجال
 لكن أى شئ فبسه 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 سهل ثبوتها مما ليس كذلك فيكون النكاح
 سهل ثبوتها من المال فلما ثبت علم ثبوت به المال ولان يثبت بما ثبت به المال أولى أما الثانية فظاهرة وأما
 الاولى ولان النكاح لا يبطل برجوع الشهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالشبهة لبطل كفى الحدود
 ويثبت بالهزل والا كرهه بشرط أن لا مهر والمهر فاسد والبيع لا يصح فثبت انه لا يسقط بالشبهات
 وثبت بها هو (قوله وكذا الكلام الخ) هو ابقاء الحكم الا على فى الممازح فيه بناء على تعارض
 الاصلين اللذين يدل الحافه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه با- قيقه احتجاج بلا دليل هذا وجد منهم
 من يجمع كون معارض الاشياء بل الترجيح بل هو من العمل بالاصل (قوله أو زيادة أحدهما بوصف هو
 تابع) هذا لا يخلو من تسامح اذ لزيادة لا يلحق شرط للتعارض لانه ينبنى عن التساوى فالاولى أرى يقال
 شرط عدم زيادة أحدهما على الآخر بوصف تابع غير مانع (قوله من مثل حل وطء المنكوحه الخ)

الى الا تفارون نص شمس الأئمة السرخسى رحمه الله الى ان جاحده لا يغير بالانفاق ولينه اشهر
 فى الميزان قال عيسى بن أبان رحمه الله ان الخبر الذى دون المتواتر لانه نوع وهم يعمل جاحده ولا يغير مثل خبر الرجم لانفاق العلماء
 وجهم الله من الصدر الاول والثانى على قبوله وقسم لا يصل جاحده ولين بخفاؤى يخفى عليه اما من نحو جبر المدعى الى الخف نسبة
 الاختلاف فيه فى الصدر الاول فان عائشه بن عباس رضى الله عنهم كما بقولان سبوا هو لا الدين برون المدعى هل مدعى رسول الله

والعمل بالاقوى وترك الآخرة واجب في الصورتين) أى فيما اذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع (واذا تساوى بقوة) اعلم ان الأقسام ثلاثة الأول ان يكون أحدهما دليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثانى ان يكون أحدهما أقوى بوصف تابع كان خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه على غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة في القسمين الأولين العمل بالاقوى وترك الآخرة واجب وأما الثالث

فمأني حكمه هنا وهو قوله وذاتساوياً بقوة فالمعارضة تختص بالقسم الثانى والثالث أما الأول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجباً لكن لا يسمى ترجيحاً فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثانى (ففى الكتاب والسنة) أى فى معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة (يحمل ذلك على نسخ أحدهما الآخر اذ لا تناقض بين أدلة الشرع لانه دايمل الجهل) واعلم ان فى الكتاب والسنة حقيقة المعارضة غير متحققة

اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب وارداً على ما ورد عليه النقي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتعارض المنكوحه وحل أمهاتها وكذا الحل قبل الحيز وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه فى تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر فى باب التناقض فانه كثيراً ما يندفع التراجع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لا ممتنع وقوع المتناقضين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت فى احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفى قوله تساويهما قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصواب صحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين عملة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالأبلى من ذلك عند عدم شئ من الدليلين والترجيح فى اللغة جعل الشئ راجحاً أى فاضلاً زائداً و يطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان وفى الاصطلاح بيان الرجحان أى القوة التى لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظنى بما يقوى به على معارضته واشترط ان يكون تابعاً حتى لو قوى أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحاناً فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوى وهو ظاهر أيضاً فاحد المثليين على الآخر وصفاً لاسلاماً من قولك رجحت الوزن اذ اذرت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولاً ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداءً ولا يدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصداً فى العادة قال الامام السرخسى لا يسمى زيادة درهم على العشرة فى احد الجانبين رجحاناً لان المماثلة تقوم بها عادة وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحاناً لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوران حين اشترى سر او بلا درهمين وزن وارجح فانما معاشر الانبياء هكذا انزل فبعض زده عليه فضلاً قليلاً لا يكون تابعاً بمنزلة الاوصاف كزيادة الجردة لا قد رايه بقصد بالوزن عادة للزوم الرابى قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجردة أولى من جعله فى حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه أوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعنى اذ دل دليل على ثبوت شئ والآخر على انتفائه فاما ان يتساوى فى القوة أولاً وعلى انشائي اما ان تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولاً فى الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفى الثانية معارضة مع ترجيح وفى الثالثة معارضة قهقهة فلا ترجيح لا بتناؤه على التعارض المنسب عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الآخرة لا ضعف لكونه فى حكم العدم بالنسبة الى الاقوى وأما الصورة

فيه تسامح لانهما مكان وليسا دليلين (قوله لا يقع بين القطعيين) وكذا بين القطعى والظنى لان الظن يفتنى بالقطع بالنقيض (قوله هو اقتران الدليل) أى بيان اقترانه فقيه حذف مضاف أو تسامح (قوله وهذا مأخوذ الخ) فى هذا التقرير اشارة الى سقوط ما ذكره الفاضل السرخسى من انه لا شك ان فضل أحد المثليين على الآخر هو الرجحان والفضل أعم من ان يكون بقدر قليل أو كثير شرعاً أو عقلاً ولغة

صلى الله عليه وسلم بعد نزول سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلهذه الاختلاف لا يضل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت الاجماع على قوله فى المصدر الثانى والثالث ولا يجمع مخافة الاجماع فلذلك

يخشى على جاحده الاثم وقسم لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطأ فى ذلك مثل الاخبار التى اختلف فيها الفقهاء فى باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها فى كل قرن كان السلك من ترجيح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبها ولكن لا يؤتم فى ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم فى الخطأ موضوع عن المجهل كذا ذكره الامام شمس الأئمة السرخسى رحمه الله ولما كان مشتجعاً على فوائدها وقواعد مهمه أو ردها على التمام (قوله وعند البعض لا يوجب الخ) كلبى على الجبائى وجماعة من المتكلمين وأبى داود والقاشانى

والروافض 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 بن حنبل وداود الظاهري انى انه يوجب العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للآية
 السابقة وغيرها من الأدلة التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله فلولا نفر من كل الفخذ) وبما انه ان لولا اذا دخل على الماضي يكون
 للتوبيخ فيفيد وجوب الانذار على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة بعض من

الفرقة واحد أو اثنان
 لان الفرقة تقع على
 الثلاثة فصاعدا
 والانذار هو الاخبار
 المخوف وانما يوجب لان
 لعل للطلب والايجاب كما
 في مواهب الملوك يطبقونه
 اظهار الوفا لهم واشعارا
 بان الرضا منهم كالتصريح
 من غيرهم على ان الترجي
 محال في حقه تعالى فيعمل
 على الطلب للملازم وهو
 منه سبحانه أمر ايجاب
 فاذا روى الراوى ما يقتضى
 المنع من فعل ووجب تركه
 لوجوب الحذر هذا وقد
 يوجبه بان الله أمر
 الطائفة المتفقهة بالانذار
 وهو الدعوة الى العلم
 والعمل لان التخصيص
 يتضمنه فلولم يكن موجبا
 لطلب بقوله والطائفة
 تقع الخ) قيل عليه وقد
 يجاب بان المراد القنوى
 في الفروع بقريضة
 التفقه ويلزم تخصص
 القوم بغير المهتمدين
 بقريضة ان المجتهد
 لا يلزمه وجوب الحذر
 بخبر الواحد لانه ظنى
 والاجتهاد فيه مساع 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 ومقصود من اراد هذه القوادح توهم من مذهب الحنفية
 المستدلين بهذه الآية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله وجرحه الا انه اراد في صورة الجواب عن استدلال الخدم تليسا
 وتدليسا على ما هو دأبه فيما نصب على الحنفية ورد عليه بان الآية تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها ولان

الاولى أعنى تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى في العدد كالتعارض بين آية وآية أو آية
 كالتعارض بين آية وآيتين أو سنين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين اذ
 لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين لخصمها نه ان كان التعارض بين
 قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قوايين أو فعلان أو مختلفين أو آية وسنة في
 قوتها كما المشهور والمتواتر فان علم المتأخر منها فانسأخ اذ لولم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر
 عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان امكن
 الجمع بينهما باعتبار مخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذلك لا يترك العمل بالدليلين وحيث ان امكن
 المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بصار اليه والانتقار الحكم على ما كان
 عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقدير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين
 اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين لاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص
 أو اجماع اذ لا يقع اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هم في مرتبة واحدة
 يعمل بايهما شاء بشرط التعرى كفى القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولولم يدرك بالقياس يجب
 المصير اليه أولا ثم الى القياس على ما ذكره نخر الاسلام في شرح التوقيه 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 ينسى من القرآن وقوله تعالى
 واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعل قوله عليه السلام من كان له امام فمعه امامة الامام
 له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام
 صلى صلاة الكسوف كما تراه ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضى الله تعالى عنها انه عليه السلام
 صلاها ركعتين باربع ركوعات واربعة سجودات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا
 بحث وهو انهم صرحوا بانها لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آية اخرى
 جانب حديث وفي الاخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى
 السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين
 فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا

هر فادوجه السقوط ظاهر وكيف لا ونحن نتيقن ان زيادة الالام على الواحد لا يسمى رجحانا لغة وعرفا
 بل الرجحان هو الميل يقال رجح الميزان اذا مال وذلك يحصل بكيف مخصوص (قوله وفي الكلام اشارة الخ)
 أى 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 رجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأى كان بمنزلة قياس آخر فكان
 بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التعرى (قوله وههنا بحث) قد يجاب عنه بان الآية

بعيد

لانه انما يتحقق التعارض اذا انحدر زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لانهما وجهان للمتأخر فوجهنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضى احدهما عدم ما يقتضيه الاخر (فان التاريخ) جواب الشرط محذوف اي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم ٤١ (والا يطلب المخلص) اي يدفع المعارضة

ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين فان يسرفهما والايترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان يمكن ذلك والاي يجب تفريغ الاصل على ما كان كافي سور الحجار عند تعارض الاثر) روى عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحده فلما تعارضت

بعبء جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآيه بالسنة أو تقوى السنة والقياس فاذا جاز تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآيه السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى في وجهه بخلاف المعامل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالتعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا انحدر زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على انحدر زمان ورودهما والتكلم بما على ما سبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد بانحدر الزمان في التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الا ان زيد ليس بقائم عدمه بل يمكن 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 اذا لم يعلم تقدم احدهما على الاخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولاشك ان الدليلين المتساقطين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كافي - سور الحجار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الاثر في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما والاخبار كإروى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل ان توضأ بما فضلت الحجر قل نعم وبما فضلت السباع وروى أنس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الا هليسه فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السور لمخالفة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان

والآيتين متحد في وجوب العمل بهما والاعتقاد بصدقهما فلا اعتبار فيهما بالعدد فاذا تعارضت آية بايتين تساقطت لان العمل باحد هما ترجح من غير مرجح فصار جميعها في حق الحكم كغير المنزلة وللشارع أدلة أخرى غير الكتاب فيصير اليها رجحانها من غير اعتبار تلك الآيات لانه قد يقطع عنا اعتبارها بالتعارض في حق الحكم فلا يلزم ترجيح سنة وآية على الآيتين 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 أما لو افترضنا كونه دليل مستقلا تابعا للدليل آخر أقوى منه ولاستلزامه ان يرجح الدليل لما هو أضعف ولا مرجح بما هو أقوى وأما ما يقال ان اعتبار ما لا يطابق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما تابعا للاخر لمافي من التحكم وان ما هو أدنى يمكن جعله تابعا لما هو فوقه ويستأنس لذلك بالشهود فانهم اذا كانوا فوق الاثنين لم يجعل واحدا منهم في الشرع تابعا للاخر بحيث يرجح ما فوق الاثنين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية فانهم 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 أو طهورا الثاني انه يجب تغليب المحرم على المبيح اذا تعارض لاننا

الادلة يبق الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزول الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك

اولان غلبة ظن المقلد بصدق الراوي لما أوجب عليه الحدز مع سهولة حصوله وضعف سببه فلما جتهد أولى اولان خبره لما اعتبر مستقلا الى ما عنده فلان يعتبر

(٦ - تلويح ثالث) مستندا الى الشارع المعصوم اولى والنقول بان المجتهد لا يلزمه الخ في غاية السقوط والتهافت كيف فان افراد الصحابة وأجلهم محجورون بالخبر الصحيح فما ظنك بمن دونهم ومحمل الاجتهاد انما هو في حادثة ليس فيها آية أو خبر أو اجماع متواتر ومشهور ومعلوم وقد بينا ان لعل للايجاب لانه الحقيقة في الطلب ولو سلم التخصيص في الفرقة فهو لا يتنافى حصول الانذار بواحد أو أكثر (قوله رسولان في الهدية) روى ان سلمان الفارسي رضي الله عنه انتهى في طلب الدين الى صاحب صومعة فقال له ان

الحنيفية التي تطلبها قد قرب أو أضاف عليك يترتب من علامة النبي المبعوث هناك انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفية خانم النبوة فوقع عليه الاسراف اشتراه بعض اليهود بالمدينة فكان يعمل في تخمير له فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام آناه بطبق فيه رطب فقال عليه الصلاة والسلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لا يحابه كواول ما يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم آناه من الغد بمثل ذلك فقال ما هذا قال هدية

النبي عليه الصلاة والسلام من آناه فالتى الرداء عن كنفه فلما رأى سلمان خاتم النبوة أسلم قوله لان سلم انه لا عمل الا عن علم قيل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهوره وهو وان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للذاتين 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 لان سلم انه لا عمل الا عن علم قطعي اشارة الى الجمع بين الدليلين بحمل العلم في الآية التكرية على المعنى الاعم ويجوز ان يكون المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمعاً بين الادلة لما قوازم من قبوله عليه الصلاة والسلام اخبار الاحاد وبعبارة التبليغ

أورثا الطهارة قياساً على العرق في ظاهر الرواية أو نثر النجاسة قياساً على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورة لا اختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار وابعثه والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السور لمخالطته للآب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لمكان دليل التحريم راجحاً كما في الضبيع 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 بيقين والمتوضئ محمداً فلا يزال بالشك بطهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورة لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالاشك اذا لمعنى للطهورة بالاشك فيكون اهدار الاحاد الدليلين بالكلية لا تقرير للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورة في الماء والحدث في المتوضئ أخذت بالاقول والتزم الحكم بسلب الطهورة اذ ليس فيه اهدار احاد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورة الى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورة وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح اولاً بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشارنا فيما الى ان الشك في الطهورة به حيث قال ولا يزال الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسور الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكروا شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان خبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحاً لجنب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لماء فيه من نقول فتعارض المهتمين أورث الاشكال على ان الاول يقضى التيمم بين طهارته وهو ملتزم في الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والظوف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة اليه أشير في المبسوط كما سيحى (قوله في ظاهر الرواية) ذكر قاضيه خان ان في طهارة لبن الانسان روايتين وأما في عرقه فعن أبي حنيفة ثلاث روايات في رواية طاهر وفي رواية نجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكروا القدوري ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله لا اختلاف الاخبار الخ) قبل عليه حرمة لا ينافي في طهارته كما في الآدمي ويندفع بما ذكره المصنف في شرح الوقاية من ان الحرمة اذا لم تكن للكرامة فهي آية النجاسة لكن فيه بحث اذا ناسم ذلك في الذباب والتراب والتحقق ان الحرمة اذا لم تكن لفساد الغشاء كالحنفسا والتراب ولا للخبث طبعاً كالضفدع والسلاحفة مما لا يعتاد الناس أكله من غير شرع لاستنجانهم اياها ولا للاحترام كالأدمي يفيد النجاسة ولا احترام للحمار ولا خبث فيه أيضاً فان قيل التحريم كان مأكولاً ولا فساد غشاء فيه وهو ظاهر فلم يبق الا النجاسة على ان قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أنس رضي الله عنه فانها رجس يدل على ان حرمة الاكل للنجاسة (قوله وهذا ضعيف لان أدلة الخ) لا يخفى ان هذا من تغليب المحرم على المباح وقد مر

الى الآفاق افراد فانه قبل شهادة الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه الى بني المصطلق فاخبره انهم ارتدوا حتى جمع لغزوهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وقيل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثه الى أرض العدو وبعث امرأاً وقضاه الى البلاد ورسلا الى ملوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسائل وتعليم الاحكام والشرائع وكان يلزمهم قبول قول رسوله وسعانه وحكامه في الوقائع وما ذكره انه بعث في وجه قوم ما يبلغ خبرهم الى حد التوازي وان احتاج في كل رسالة

الضرورة

الى ذلك لم يف بذلك جميع أصحابه وطلت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه أعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعى لا يبق
لامخالف 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 والجزم بالحكم وفى غيرهما للعمل ٤٣ دون الاعتقاد فوجب الايمان بما

كافنا به فى كل منهما قال
السيد الشريف هذا
ليس كما ينبغي لان كلامنا
فى ان خبر الواحد بالنظر
الى ذاته من غير ملاحظة
الحل هل يفيد عقد
القلب أم لا فتخصيصه
بأحكام الآخرة غير
موجه وايضا انما توجه
ما ذكر لو كان اعتراض
المصنف انه ينبغي ان
يفيد عقد القلب فى
العمليات وليس كذلك
بل اعتراضه انه ينبغي
فادنه فى سائر الاعتقادات
على ما ذكر مع انه لا يفيد
فيها (قوله اى عبد الله
ابن مسعود) وهو المشهور
عند الحنفية وهكذا
فسره الجوهرى فى
الصحاح ونسبه فى
القاموس وغيره الى
الوهم وقال النووى هم
عبد الله بن عباس وعبد
الله بن عمرو وعبد الله بن
الزبير وعبد الله بن عمرو
ابن العاص هكذا قال أحمد
ابن حنبل وسائر المحدثين
 وغيرهم وقيل لا حمد
فان مسعود قال هو ليس

الضرورة والبلوى اذا جار بر بط فى الدور والافنية فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق
فتكون الضرورة فيها أشد فالجار لم يبلغ فى الضرورة حدا الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا فى عدم
الضرورة حدا السكب حتى يحكم بنجاسة سوره فى غير امره مشكلا وهذا حوط من الحكم بالنجاسة لانه
حينئذ لا يذهب الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهورا احتمالا (قوله وهو امابن آئين او قراء بنين)
يعنى فى آيه واحدة كقراء فى الجرو والنصب فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وأرجلكم فان الاولى تقتضى
مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجرح محمول على الجوار وان كان عطف على
المغسول فوفا بين القراءتين كفى قولهم يجرض ضرب ضرب وما شن بارد وقول زهير
لعب الريح بها وغسبها * بعدى سوا فى المور والقطر
فان القطر معطوف على سوا فى الجوار والجوار وقول الفرزق

فهل أنت ان ماتت انا لثراكب * الى آل بسطام بن قيس خطاط
بخفض حاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على الحل جمع بين
القراءتين كفى قوله * يذهب فى نجد وغورا غائرا * على ما هو اختيار المحققين من النجاة وهو اعراب
شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبى والوجه
أنه فى القراءتين معطوف على رؤسكم الا ان المراد بالمسح فى الرجل هو الغسل بقربنة قوله الى
الكعبين اذا مسح لم يضرب به غايه فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كفى قوله * قلت اطبخولى
جبة وقمصا * وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذا اراد ان يظنه الاسراف بصب الماء
عليها فعطف على المسح لانه لا يمتنع لكن لينبىه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا أرجلكم

الجواب عنه (قوله كقراء فى النصب والجراخ) قيل عليه تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما متبنا
لنقيض حكم الآخرة ولا تناقض بين الاصابة والاسالة كما يشير اليه فلا تعارض بين القراءتين والجواب
ان قراءة الجرح تقيده جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تقيده عدم جوازه فالتعارض بهذا
الاعتبار ظاهر (قوله فان الاولى تقتضى مسح الرجل) قيل الخفض محمول على لبس الخفض والنصب
على التعرى عنه وفيه بحث لان كونه مضمي الى الكعبين يتأنيه فان المسح لم يضرب له غايه فى الشريعة
(قوله وما شن) الشن القربة (قوله لعب الريح) البيت من الكامل والجزء الاول والثانى سالفة
والعروض مجزؤ والرابع والخامس مخبون والضرب مخبون مخزؤ يقال سفت الريح التراب اذا أذرنه
والمدر الغبار الملتبس بالريح (قوله والوجه فى القراءتين الخ) يخالف ما ذكره فى شرح الكشاف حيث
قال وأقرب ما قيل فى ايجاب غسل الرجل ان قراءة النصب توجب الغسل لانه لا مجال للعطف على محل
الجار والمجرور مع الالباس فوجب حمل قراءة الجرح عليه بطريق المشاكلة أو الجرح على الجوار لا انتفاء
الالباس بضره الغايه أو بتقدير فامسحوا برؤسكم مراد به الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على الاقتصاد
أو بالترام الجمع بين الحقيقة والمجاز فالاختلاف فى القراءتين (قوله اذا مسح لم يضرب له الخ) فيه بحث

منهم قال البيهقى لانه تقدمت وفاته وهو لا عاشوا طويلا متى احتيج الى علمهم فاذا انفقوا على شئ قيل هو قول العبادة أو فعلهم
ويلحق بابن مسعود رضى الله عنه فى ذلك سائر المسلمين بعبد الله وهم نحو مائتين وعشرين وأما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود
أحد العبادة الاربعه وأخرج ابن العاص فغلط ظاهر نهى عليه لئلا يغتر به انتهى وورده المحقق ابن الهمام رحمه الله بان سبب غلبه لفظ
العبادة فى بعض من سمي بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الاما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود أعلمهم

والمخلص امان قبل الحكم او الهل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمه المدعى بين المدعيين اوبان يحمل على تغير الحكم
 كقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي مرض آخروا ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان
 فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو (بدليل اقترانه به) اي بكسب القلب حيث قال لا يؤخذكم الله باللغو في
 ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم (وفي الثانية ضد العقد) اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في
 ايمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد (والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه)
 قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يتخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كاذ كر في المتن فاللغو يكون
 شاهدا للغموس في هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المواخذة في الغموس والايه الاولى تقتضى المواخذة في الغموس لان
 الغموس من كسب القلب والمواخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن (فاللغو في الآية الثانية يشمل
 الغموس اذ هو ما يتخلو عن الفائدة ٤٤ كقوله تعالى لا يسع معون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاولوا بما لا يضرهم ولا يلزمهم
 الجوع

المواخذة فوقع التعارض
 بجمعنا بينهما ما بان المراد
 من المواخذة في الاولى في
 الاخرة بدليل اقترانه
 بكسب القلب وفي الثانية
 في الدنيا اوبالكفارة فقال
 فكفارته والشافعي
 رحمه الله يحمل المواخذة
 في الآية الاولى على
 المواخذة في الثانية اي في
 الدنيا اي يحمل المواخذة
 في الآية الاولى على
 المواخذة في الثانية
 وهي المواخذة في الدنيا
 حتى اوجب الكفارة في
 الغموس (والعقود في
 الثانية على كسب القلب
 الذي ذكر في الاولى) اي
 يحمل الشافعي العقود في
 الآية الثانية على كسب

غسلها خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع
 بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه السلام وأصحابه كانوا
 يغسلون أرجلهم في الوضوء مع أن في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وأن المقصود من
 الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنقه تخفيفا في اثار الغسل بجمع بين الادلة
 وموافقته للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والمخلص) يعني قد اعتبر في
 التعارض اتحاد الحكم والهل والزمان فاذا اتساروا المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما بطلب المخلص
 من قبل الحكم أو الهل أو الزمان بان يدفع اتحادهما اما الاول أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما
 التوزيع بان يجعل بعض اقسام الحكم ثابتا باحد الدليلين وبعضها منقيا بالآخر كقسمه المدعى
 بين المدعيين بجمعتهما وانهم ما التفرقتان بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في
 قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي مرض آخروا ولكن
 يؤخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المواخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب أي
 القصد والثانية توجب عدم المواخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين
 المشروعة بتحقيق البروا صدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المواخذة التي توجبها
 الآية الاولى على الغموس هي المواخذة في الاخرة والتي تنفيها الثانية هي المواخذة في الدنيا أي
 لا يؤخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤخذكم بما كسبت قلوبكم في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته
 اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المواخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله يحمل
 العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الآيتين واحدا
 لاننا لا نسلم ان المدعى لا غاية له لان الحكم الشرعي لا يعلم كيفية وركبة الا بالشرع فينتهي الى ما أنها نا

القلب حتى يكون اللغو وعين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو وقد يكون
 التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان
 المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الاخرى بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدينونة واما على مذهبنا فان اللغو
 جاء للمعنيين فيحمل في كل موضع على ما هو المتيقن به وتحمل المواخذة في كل موضع على ما هو المتيقن به من الدينونة والاخرى به
 (واقول لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يلقى من الشارع أن يقول لا يؤخذكم بما كسبت قلوبكم والمواخذة
 في الصورتين في الاخرة لكن في الثانية سكنت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يتر بالكفارة لان
 المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة) وهذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو واما في الآية الاولى
 فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الآية الثانية فلانه لا يلقى من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم
 يدع الديار بلاقع اعني اليمين الفاجرة بل اللائق أن يقول لا يؤخذكم الله بالسهو وكما قال الله تعالى ربنا لا تؤخذنا ان نسينا أو اخطانا
 والمواد بالمواخذة المواخذة الاخرى به لان الاخرة هي دار الجزاء والمواخذة وقوله

وهو

فكفاره لا يدل على ان المراد المؤاخذه النبي به لان معنى الكفارة السنارة أى الاثم الحاصل بالاعتقاد بسنن الكفارة [والآية الثانية
دلت على عدم المؤاخذه في اليمين السهو وعلى المؤاخذه في المنعقدة وهى ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق
مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل (فبان يحمل على تغير المحل كقوله تعالى ولا تقربوهن
حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

ولفظ عبد الله اذا أطلق عند
المحدثين انصرف اليه
فكان اعتباره من معنى
لفظ العبادلة أولى من
الباقيين ولو سلم فلا
مشاحة في وضع الالفاظ
(قوله كفى هريرة الخ)
قال الشيخ علاء الدين
لا نسلم انه لم يكن فقيها بل كان
فقيها ولم يعد شيئا من
اسباب الاجتهاد وقد كان
يفسح في زمن الصحابة
وما كان يفسح في ذلك
الزمان لا لالفقيه المجتهد
وقد عمل أبو حنيفة
رحمه الله بخبره في الصائم
اذا أكل أو شرب ناسيا
وان كان مخالفا للقياس
وقال لولا الزاوية انقلت
بالقياس واحتج في
مواضع كثيرة مثل تقدير
الحيض وغيره بمذهب
أنس بن مالك مقلدانه فما
ظنك بابي هريرة مع كونه
أعلى منه درجة في العلم
انهم وهم في عرف
أصحابنا ثلاثة منهم ابن
مسعود وفي عرف غيرهم
أربعة منهم ابن الزبير
وابن عمر وابن العاص

وهو نفي الكفارة عن اللغو وانباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل
فيحمل على المفسر ويندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيسه عدولا عن الحقيقة من غير
ضرورة لان العقد بط الشيء بالشيء وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد
الحكميين بالأخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمى به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط
انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجازا لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى
ربطه بالشيء وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مختصات الفقهاء الثاني
أن اقتران الكسب بالمؤاخذه يدل على أن المراد بها المؤاخذه الأخرى به اذ لا عبرة بالقصد وعدمه في
المؤاخذه النبي بغور ودمج ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العباد والعقوبة الثالثة
ان الآية على هذا التقرير تكرر لآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق
الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر وذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد بالغموس في الآية
هو الخالي عن القصد والمؤاخذه في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لآية المعقودة ولا
في الغور فالآية الأولى أوجب المؤاخذه على الغموس والثانية لم يتعرض لها لانها لا اثباتا فلا تعارض
أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذه عن اللغو في الآية الأولى
وأثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذه في الآية الثانية عن اللغو وأثبتها في المعقودة وفسر
المؤاخذه ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذه في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لامؤاخذه أصلا لان 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 لاقتضاء القرينة الى الربط فليس
مجعلا ولئن سلم فطلقه لعقد اليمين كذا في فصول البدائع (قوله وفيه نظر الخ) أجيب عنه بان
العقد بذلك المعنى وان كان حقيقة في الاعيان الا انه 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 يصح الامر بالانفاء الاما حكم المستقبل وهي اذن في هذا حقيقة شرعية وهى في الشريعة
كالحقيقة للغو به لا يصار الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون
مرجوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا مجاز هناك لا يقال ارتكابه لدفع التعارض جائزا لا نقول لما
اندفع من غير ارتكاب المجاز فلا ضرورة (قوله ورد بجمع ذلك في حقوق الله تعالى) أجيب عنه بان المراد
بالوجه الثاني ان المؤاخذه عند الاطلاق يراد بها الاجزى لان دار الجزاء هى دار الآخرة وقد اقترن
الكسب بما قبل على ان المراد المؤاخذه في الآخرة ولا دليل على كونها المؤاخذه النبي به اذ لا عبرة
بالقصد وعدمه في وجوب الكفارات كما في القتل والظهار فكذا ههنا فلا يصار اليها عند عدم الدليل
ثم لا شك ان الغموس كبيرة محضة لا يناسب الكفارة الدائرة بين العباد والعقوبة على ما مر في التقسيم
الرابع (قوله ورد بان سوق الثانية الخ) أجيب عنه بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية حينئذ

دون ابن مسعود (قوله اختلف جميع الأبيسة الخ) اعلم ان اشتراط فقه الروى في قبول الخبر ينقل عن أئمتنا 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 انه
وعن الرسول فعلى الرأس والعين وقد عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم وبخبر معبد بن وابصة الجهني في القهقهة وقد قبل عمر رضي الله عنه

فبالتحقيق يوجب الحل بعد الطهر وقبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا التحفيف على العشرة والمشدد على الاقل وانما يحمل على العكس لانها اذا ظهرت لعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا ظهرت لاقل منها احتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتج الى الاغتسال لتأكد الطهارة (واما الثالث) أي المخلص من قبل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون ٤٦ الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنهين أحدهما محرم والاخر مبيح

انما هي دار الاخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخضة والمؤاخضة التي هي الكفارة انما هي الدنيا والمختص بالاخرة انما هي المؤاخضة التي هي العقاب وجزاء الاثم اوجب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤالفة في الاخرة أي اذا حصل الاثم بالعين المنعقدة فوجه دفعه وسستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلماذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها في الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخضة على الذنوبية والاخرية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذا اختلف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائمين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المؤاخضة عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم بهما أو باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث (قوله فبالتحفيف) أي قراءة يطهرون بتحفيف الطاء والهاء فوجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرون قولنا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه بجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التحفيف حقيقة الطهر اسكان المناسب فاذا طهروا فأتوهن فاتفق القراء على تطهروا أي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرون يغتسلن أما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التحفيف فجواز 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 اوجب بان تفعل قد يحى بمعنى فعل كتكبر وتعظم في صفات الله تعالى فيحتمل عليه في قراءة التحفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأ أي صرن أهلا للصلاة وفي شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرون بالتحفيف أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل عدول عن الظاهر وما ذكره الشافعي رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل هي حكم شرعي

يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لا بقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ (أي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيستكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك (وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده ناسخا) وبيانه انما لان سلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لان قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيسلم ان حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح ما عرفت من تعريف النسخ ويمكن انما

تكرار الاول في المنطوق وان تغايرت في السوق على انه بدون ذكر الآية الثانية ويجوز ذكر الكفارة فهو تكرار (قوله والتحقيق ان اطلاق الخ) قيل هذا شبهة على المذهبين لاقول جيبه لمذهب الشافعي وقد سبق ان القول بعموم الفعل المنفي ضعيف (قوله انما يكون الخ) فيه منع اذ ينتهي أيضا فيما دونها بمعنى وقت يسع الغسل والتعريفة الا بان يراد بالاغتسال الاغتسال حقيقة أو حكما (قوله وما ذكره الشافعي) من انه لا يجوز الوطء الا بعد الاغتسال والغسل وان يطهره محمول على الاغتسال مجازا وفيه

الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المسكف بشئ قبل ورود ما يحرمه أو يبطله فانه لا يعاقب بالاتفاق بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما في الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لاشان انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييرا وأما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد

انما

فاندفع الايراد المذكور بهذا الثغر برفق بالدليل بهذا الطريق أو نقول عيننا بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكرتم
وقد قال نغرا الاسلام هذا أي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا وسننا نقول بهذا في الاصل لان الشريعة لم يتر كواسدي
في شيء من الزمان وانما هذا أي كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شرب عنتانا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت ان ابوجده المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريفات في التوراة فلم يبق
الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الايمان به ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم
ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح ان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا
كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحتها في الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا بعدم
العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان ارادوا ان الله

أرادوا العقاب على
الانتفاع به فباطل لقوله
تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله
تعالى وخلقنا لكم ما في
الارض جميعا وعند
الاشعري على الوقف
فسر الوقف تارة 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 المحصول 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 خلق لكم ما في الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
المفروضين أعني 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 بتمام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا
بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون ناسخا بالمعنى المصطلح
الا ذاتا آخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعبر في النسخ كون الحكم شرعيا عند
ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله
عيننا بتكرار النسخ هذا المعنى) أي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لا فان تكرار التغيير زيادة
على نفس التغيير فلا يثبت بالثبوت (قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) إشارة الى مسألة
حكم الافعال قبل الشرع فان قلت ما لا يوجد له محرم ولا مبيح 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

نظر لان مجيء بفعل بمعنى فعل لغوي حقيقي والمجاز بعد من الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهورا
والحقيقة مهجورة وليس فليس (قوله ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا) فانه يدل على
اباحة جميع الاشياء شرعا فيخص من عمومها ما ليس بمباح لا يقال معنى الآية الكريمة خلق الكل
لكل كاذ كوفي تفسير القاضي لا كل واحد لكل لا نقول خلاف الظاهر فان استغراق مثل هذا الجمع
بمعنى كل فرد لا يعنى مجموع الافراد وكذا استغراق من وما كما حققوا في 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 ان 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 تارة بعدم العلم بان هناك حكما أم لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر أو اباحة أما عدم العلم ان هناك حكما أم لا فباطل
لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما اما بالمنع أو بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر أو اباحة فحق فالحق عندنا اننا نعلم ان الحكم عند الله
تعالى الحظر أو الاباحة ومع ذلك لا يعاقب على فعله وتركه فعله انه لا خلاف بين من يقول اننا نعلم 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 اننا نعلم ان الحكم أيهما

حديث جل ابن مالك في الجنين وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحالك بن مزاحم في توريث المرأة من دية زوجها وقال كدنا ان نقضى برأينا
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 البوسني وشمس الأئمة السرخسي ونغرا الاسلام البزدوي والشيخ أبو الفضل الكرماني وأكثر المتأخرين وخبر جواعليه
حدثت المصرية وذهب الشيخ الامام أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا الى عدم اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذ لم

يكن مخالفا للكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام أبو اليسر البرزدي واليه مال أكثر العلماء لأن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدلته وضبطه وهو الظاهر أنه يروى كما سمع ولو غير غير على وجه لا يغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدول لأن الأخبار وردت بلائهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم إياه وعدم التمس وتقويمهم بتدفع حجة الزيادة ٤٨ والنقصان عليه ولأن القياس هو الذي يوجب رهنه في روايته والوقوف على

الندب أو الكراهة فكانه قال لشي الذي لم يوجب 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 اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو وليس بمنوع الاعتد مسن جوز تكليف المحال وإن كان اختياريا كما كمل الفواكه فحكمه بالإباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الأشعرى والصبر في ومحل الخلاف هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم إلى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام أو تركه فواجب وإن لم يشتمل عليهما فإن اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب وتركه فيكروه وإن لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح 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 المبيح أن أردت بالإباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وإن أردت خطاب الشارع في الأزل بذلك فليس معلوم بل ليس بمستقيم لأن الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فإن استدلت بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به بالحكمة تقتضي إباحته له تخصيصا المقصود خفهما والألکان عبثا خائبا عن الحكمة وهو نقض بجوابه المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بأنه ربما خفهما يشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الإباحة عبث ويقال على المحرم أن أردت حكم الشارع بالحرمة في الأزل فغير معلوم إذ التقدير أنه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لأن المفروض أنه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وإن أردت العقاب على الانتفاع بما طل بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فإنه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فإن قلت الحكم بالخطر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطان

القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيبلا يتوقف العمل بالأخبار وإنما ترك أصحابنا العمل بما يثبت المصاهرة لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة في يجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه إن كان مواسرا الحديث والاجماع المنعده على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العيين وتعد ذل الرد لالفوات فقه الراوي (قوله كان مستقبضا) ذهب إلى جواز جهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيحتمل أن غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ النقل بالمعنى إنما

حقيقته وإن كانت مقارنة تخص من عمومها ليس بمباح ويبقى الثاني على الإباحة الشرعية (قوله إلا 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 طالبا ومطلوبا ولم يمنع الطالب من المطلوب فهو أذن والمطلوب ليس بملك غير خالق الطالب والمطلوب حتى يكون الأصل فيه حرمان التصرف (قوله والحل بأنه الخ) قيل عليه ما يصبر عليه فيثاب به يجب أن يكون محرما عليه ولا يخفى أن كونه محرما عليه لا يثبت إلا بدليل يقتضيه وحيث لا دليل فلا حرمة فلا ثواب على الصبر وأما قوله ملك الغير فقد عرفت جوابه (قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين) الآية قيل التعذيب قبل البعثة محال لأن أول المسكفين 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 بنيتهم لكن فيه بحث لأن المراد بما في الآية العذاب

يقحق بقدر فهم المعنى فيمتد إلى حديثه شبهة زائدة وبالجملة تشهد في غير الفقيه من قصور فهمه مما يحبط أعماله أمور لا تخصي وما قيل إنما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الأحاديث شك الراوي مردود بما ذكره بأن النقل بالمعنى لا يضر في العدالة وترديد الراوي فيما يشكك لعله لا التزامه النقل باللفظ في هذا المقام ولهذا ذهب إلى عدم تجوز النقل بالمعنى كما عومل به البعض وذلك

الثاني

لا ينافي استفاضة النقل بالمعنى (قوله بخلو عنها القياس الخ) قيل عليه الشبهة في القياس في أمور سنة حكم الاصل وتعليقه في الجملة
وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل والفرع وغورض بأن في خبر الواحد احتمال
السهو والنسيان وانغلاق والكذب والتأويل والتخصيص والتقييد وقيام المعارض والشبهة في طريقه بوجوب شبهة في كونه خبر
الرسول فكيف يقال انه يقين باصله وقولهم انه يقين بالنظر الى أصله قلنا علة ٤٩ الحكم التي عند الله كذلك والشبهة

في الكشاف عنها وما قبل
كبار الصحابة تركوا
القياس بخبر غير المعروف
بالفقه عورض بما أخذوا
بالقياس دون الخبر فان
ابن عباس رضي الله عنه
لما سمع أبا هريرة يروي
توضوا بماء مسخن قال
لو توضأت بماء مسخن
أ كنت تتوضأ منه ولما
سمعه يروي من جعل
حنازة فليتوضأ قال
أ يلزمه الوضوء من جعل
العيدان ورد على رضي
الله عنه حديث معقل
ابن سنان الأشجعي في
بروع سنين وأشقى
الأشجعية بالقياس وعمر
حديث فاطمة بنت قيس
وحائشة خیران محررضي
الله عنهم في تعذيب الميت
ببكاء أهله وأبو بكر خبير
المغيرة في ميراث الجدة
حتى انضم اليه محمد بن
سلمة وعمار بن ياسر
حديث بسرة في نقض
الوضوء بمس الذكر وقال
لأباني مسسته أو أتني
ولما سئل عنه ابن مسعود
وقال فهلا قطعته وأبراهيم

الثاني دون الاول قلت الحكم بالخطر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم
الحرمة مع الوضوء قطعاً فان من ملك البحر لا ينفذ وهو في غاية الجود واخذهم 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 عقلاً ممنوعه فانما ثبتتني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر
مما بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزّه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما يدرك
بالعقل حسنه ولا يقبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمة أو اباحتها قلت المراد بالاباحة جواز
الانتفاع خاليا عن اماره المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة
محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التصديق
بثبوت الحكم أي لا يدرك ان هناك حكماً 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 فباطل من وجوه أحدها انه جزم بعدم الحكم لا لتوقف والقول بأنه
يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكليف وثانها ان الحكم قديم عند
الاشعري فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا
موجب للتوقف سوى التحريم عن 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 بسبب آخر وتجوز التكليف
قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والتفصي لا يصلح الزامه وثالثها ان الفعل
اما ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام بان الانسداد ان عدم المنع في حكم الله
تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير ربحان وهذا معنى اعلام الشارع
نصاً أو دلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كما في افعال البهائم واعتراض
المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكماً في
الافعال قبل البعثة فينبغي ان لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز

الديوية كعذاب الاستئصال بدليل السياق (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 تأمل (قوله جزم بعدم الحكم الخ) أوجب عنه بان المراد من التوقف عدم الحكم بالخطر
والاباحة لا أصلاً لا ينافيه الحكم بعدم الحكم (قوله أن الحكم قديم عند الاشعري) جوابه ان الشارع
نفسه صرح قبل هذا وبعينه بان كلام الشيخ ههنا على أصول المعتزلة من ان الحكم للعقل لاعلى
مذهبه فلا بعد على تقدير كونه كما كان لا يحكمه فيما لا يستقل بادراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد
الشرع أو نقول مراده بعدم الحكم عدم تعلقه وتعلقه حادث فيصح ان يوصف بعدم لان المنافي للعدم

(٧ - تلويح ثالث)

النسخي والشعبي ما يروي ان ولد الزنا ثمر الثلاثة وقال لم انتظر باه ان تضع حملها وهذا نوع
قياس وما قبل ان هذا الاستبعاد ليس تقدماً للقياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه أوجب عنه بأنه لو كان عند عدم دليل آخر لما
قابله بالقياس قال الشيخ عبدالعز بن أحمد المايعرغى رحمه الله في كتاب الكشاف شرح أصول نحر الاسلام انما انكره والاسباب
عارضة من وجود معارض أو فوات شرط لعدم الاحتجاج بها في جنسها فلا يدل على بطلان الاصل كما ان ردهم ببعض ظواهر الكتاب

(وقوله 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 بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت أولى لما قلنا في المحرم المبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أي ان احتمل النسفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر في 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 انفق على انه لم يكن في الحلال الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلما هما سواء فيرجح بالروى وراوى انه محرم عبد الله ابن عباس ولا يعده له يزيد بن الاصم ونحوه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا فسكا بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم وتسلط الخصم بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

وتركه - بعض أنواع القياس ورد القاضى بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا (قوله مثل حديث المصراة)

حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لانصر والابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو

الانتفاع خالبا عن امارة المفسدة وأما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومفتأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحريم النزاع وتحقيق 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 سئل القوا كه متسلا فهل للعقل ان يحكم حكما ما بان في حكم الشارع مأذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أى مأذونا فيه 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 لاغبار عليه وأما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما الله تعالى أم لا فباطل لانا علم قطعاً ان الله تعالى في كل فعل حكما ما بالمتنع عنه أو بعدم المتنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تنافض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المتنع حتى لا يمنع ارتقاءهما وانما التنافض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الخطر حتى اذا التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما 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 مستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرهما فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت أولى) اذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلى ثم النافى للاثبات وايضا المثبت يشتمل على زيادة علم كافي تعارض الحرج والتعديل يجعل الحرج أولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيذ وعن عيسى بن ابيان ان النافى كالمثبت واعماله يطلب الجميع من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافى فلذا احتج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط في تساوىهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى

هو القدم (قوله فما لا يتصور فيه خلاف) قيل عدم الخلاف بعد ثبوت ازالة الحكم الشرعى في حيز المتنع (قوله وفيه نظر الخ) أجب بان دعوى عدم العلم بالعقاب وعدمه يفضى الى فسادين أحدهما تجوير التكليف بما لا يطاق والثانى عدم اعتقاد حقيقة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان كانوا قائمين بعدم العقاب والا لمصنف حمل 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 وايضا المثبت الخ) فيه بحث لان مدعى المصنف أولوية المثبت بشرط أن لا يعرف النفي بدليل بل بنا

بغير النظرين بعد ان يحابها ان رضىها أو ان سخطها وادها وصا من ثم قال الشيخ تقي الدين فالمثبت ابن دقيق العيد الصحيح في ضبطه ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المضمومة على وزلا لانزوا ومنهم من رواه بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منصوبا على المعوليه قال والمصراة هي التي تربط احلامها ليجمع اللبن (قوله بغير النظرين) أى نظر امسالك أو رد لصاحبه (قوله ليطنهما المشترى سمينة) والصواب ما ذكره في الكشف غيبه من ان المراد من التصريح في الحديث

وانفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلى فالخلاف في انه كان في الاحرام اوفى الحل الذي بعد الاحرام بمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير
 الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول نافي والثاني مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة
 مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجعنا بالراوي وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (ونحو اعتقت بيرة وزوجها حرمت واعتقت
 وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت اولى) هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامة التي زوجها
 حراما اعتقت يشبث لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لئلا نأخذها بما اعتقت بيرة وزوجها حرمت واعتقت بيرة 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 اخبر بطهارة
 اولى) هذا نظير النفي الما ونجاسته فالطهارة وان كان نفيالكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسئل فان بين وجه دليبه كان كالاثبات
 وان لم يبين فالنجاسة الذي 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 وملاؤه باحد هما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء
 والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فاخبار النجاسة اولى وان

وعلى هذا الاصل يتفرع
 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 بهما
 شاء) من القياسين وكذا
 يأخذ بهما شاء من قول
 الصحابي والقياس (بعد
 شهادة قلبه ولا يسقط
 بالتعارض كما يسقط
 النقصان حتى يعمل
 بعده بظاهر الحال اذ في
 الاول) أى في تعارض
 النصين (انما يقع

فالمثبت مقدم والا فان تحققه بالدليل نساو يا وان احتمل الامر من ينظر ليتبين الامر وعلى هذا
 الاصل الذي ذكره في باب الرواية تنفرع الشهادة على النفي بان يتساوى النافي والمثبت ان علم ان النفي
 بدليل وعدم المثبت ان علم ان النفي بحسب الاصل والاي نظر فيه ليتبين (قوله وانفقوا على انه لم يكن في
 الحل الا على) كانه يريد اتفاق الفريقين والافتقار وى ان النبي عليه الصلاة والسلام بعث ابا رافع
 مولاه ورجلا 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
 للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله بعد شهادة قلبه) أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته
 وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبيهان حجة في حق اصابه الحق ولقلب المؤمن نور يدرك
 به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله فكل واحد) يعنى 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 دليلا في حق العمل وان لم يكن دليلا في

على العدم الاصلى وهذا الدليل يفيد اولوية المثبت مطلقا فلا ينطبق على ذلك المدعى (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 فالثاني من قال انه عليه السلام تزوجه وهو حلال
 لان الحل ادراك أصل فدعوى الاحلال معناها انه لم يتغير الحل الاصلى والمثبت من قال انه عليه السلام
 محرم ولد اعلم المصنف كون رواية الحل مثبتا ورواية الاحرام نافية بقوله فانه اتفق على انه لم يكن في الحل
 الاصلى (قوله ولقلب المؤمن نور) تلميح الى قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله

التعارض للجهل المحض بالنسخ منهما فلا يصح عمله باحد هما مع الجهول وهما) أى في القياسين (ليس) أى التعارض للجهل
 محض لانه) أى المجتهد وهو لم يذكرة نظا بل دلالة (في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن بالنظر الى
 المدلول على ما أتى فكل واحد دليل له في حق العمل

جمع البرى الصرع بالشدون ترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته ولكن في الكلام
 الشيخ تقي الدين ما وافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان الشافعية اتفقوا على تعدية هذا الحكم فنهى من عداه الى النعم خاصة ومنهم من
 عداه الى كل حيوان ما كور اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنته فتقويت المقصود الذي ظنه المشتري بالحديعة موجب للخيار انتهى فان
 قيل رد هذا الحديث لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اوجب بان مخالفة لها لانها في صحة الرد لمخالفة
 لجميع الاقيسة كما ان الرد بمخالفة احدى الادلة الثلاثة لا ينافي الرد لمخالفة الاخرى وقد يقال ان هذه الصور ليست من ضمان
 العبد وان صريحاً لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكاً
 للمشتري فيثبت فيها الضمان قياسا على صورة صريح العبدوان (قوله وأما المجهول) هو الذي لا يعرف ذاته الابرواية الحديث الذي

فصل ما يقع به الترجيح فعليه استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متناوسدا) أما المتن فذكر جميع النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصرح على الكناية والعبارة على الإشارة والإشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فذكر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوي وبكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فاعرف عليه ٥٣ نصوص يحاويها معرفة إيمانها ومعرفة إيمانها فبعضه أولى من البعض ثم

معرفة إيمانها أولى مما صرف بالمناسبة وأيضا معرفة بالاجماع تأثير نوعه في نوعه أولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس 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 شيء من ذلك (والذي ذكره في ترجيح القياس أربعة أمور الأول قوة الأثر) أي قوة التأثير

حق العلم وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعا لجازا للنسخ (قوله فصل ما يقع به الترجيح) كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والأمر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الأمر والهوى والعام والخاص ونحو ذلك والسند الأخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وأحاد مقبول أو مرود فالأول أكثر جميع النص على الظاهر والمفسر على المحمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالترجيح بفقهاء الراوي وفي الرواية أكثر جميع المشهور على الأحاد وفي المروي أكثر جميع المسموع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما إذا قال أحد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه أكثر جميع ما يثبت إنكاره وإيمانه على ما ثبت والثالث أكثر حجج الحظر على الإباحة والرابع أكثر حجج ما يوافق القياس على ما لا يوافق له ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله 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 أكثر حجج قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليه بالاجماع ثم في الإيماء يرجح ما يقيد ظنا أو أقرب إلى القطع على غيره ومعرفة بالاجماع مطلقا يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعديل الأحكام ثم لا يخفى أن الراجح تأثير العين ثم

نعاني (قوله في النص والاجماع) فيه بحث وهو أن كلام المصنف يشير إلى أن الترجيح إنما يكون في الكتاب والسنة متناوسدا وقول الشارع صريح في أنه يكون في الاجماع أيضا متناوسدا وأنه يكون في النصوص متناوسدا وحكما واعتبارا أمر خارج مثل الترجيح بالحكم يرجح الحظر على الإباحة والترجيح بأمر خارج ترجح ما يوافق القياس على ما لا يوافق فيه وأنت خبر بان الترجيح بالحظر والإباحة إنما هو ترجيح بالمتن المشتمل على الهوى والأمر قول المصنف (ثم ما عرف بالاجماع الخ) قال في فصول البدائع فيه بحث لأنه يفترق بينهما لأن يرد مجرده أولى من مجردها لأنه منطوق أما إذا اجتمعا فمثل واحد قول المصنف (وهذا أولى من عكسه) أي ما عرف بالاجماع تأثير جنسه في نوعه أولى مما عرف تأثير نوعه في جنسه ووجهه أن الحكم أصل المقصود كما سيجي وعكسه ابن الحاجب قال القاضي في تعليقه لأن العلة هي العمدة في التعدي فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى وفيه بحث لأن تأثير العلة استلزامها واستلزام جنسها بنوع الحكم لا يقتضي استلزام عينها لأنه ملزوم الملزوم فتكون مؤثرة كلا وبعض ذلك أقوى من استلزام عينها إذ لا يلزم منه استلزام جنسها وأيضا لزوم الجنس لزوم لازم المقصود ولا يلزم من لزوم اللازم لزوم الملزوم فلا يتم التقريب ههنا فقلت فلا يصح التعليل بنوع الوصف بجنس الحكم قلت نعم لولا ترتيب الحكم على دفعه في الجملة (قوله بحسب أصله وفرعه أو علمته أو أمر خارج الأول) كتنظيم قطع الأصل على غيره والثاني كتنظيم ما المشاركة فيه في عين الحكم وعين العلة على ما المشاركة فيه في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة والثالث كتنظيم ما العلة فيه قطعية على ما هي فيه ظنية الرابع كتنظيم ما يوافق عمل أهل المدينة أو الأئمة الأربعة على غيره (قوله ثم لا يخفى

رواه ولم يعرف عدلته ولا فسقه 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 بقي أحد

من الصحابة غيرك فقال بقي أعراب رواه وأما أصحابه فقد انقرضوا لأن اسم الصحبة بحسب أصل اللغة وإن انطلق على من صحبه ولو ساعه ولكن التعارف خصه بمن كثرت صحبته وطالت ملازمته كما صحب الرأي والحديث وأصحاب ابن مسعود وابن عباس وأصحاب أبي حنيفة والشافعي وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عدول كلهم عند عامة السلف وجاهير الخلف ثبت عدالتهم بتعديل الله إياهم وثباتهم عليهم وتعديل رسوله وشهادته لهم في آيات من القرآن وأحاديث كثيرة وأي تعديل يعادله

النوع

(كأمر في القياس والاستحسان وكأفي في مسألة طول الحرمة فان الشافعي رحمه الله يقول برت مائة مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرمة
وقلنا هذا نكاح بملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح للحرمة والامه وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أثرا)
أي قياسا أقوى تأثيرا من قياس الشافعي رحمه الله (اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع

أم أي جرح وقدح يقاومه فواضحة بن معبد بن عبيدومعقل بن سنان بن اشجع ٥٣ وسامه بن المحبق بن بليدوان كان

لهم شرف ادراكه ورؤية
ورواية لا يعدون من
الصحاب خلافا لعامه
أصحاب الحديث وبعض
أصحاب الشافعي (قوله
كحديث معقل) روى أن
ابن مسعود رضى الله
عنه سئل عن تزوج
امرأة ولم يسم لها مهر
حتى مات عنها فلم يجب
شهر أو كان السائل يتردد
اليه ثم قال بعد شهر
اجتهد فيه برأي فان يك
صوابا فن الله تعالى وان
يك خطأ فن ابن أم عبد
وفي رواية فني ومن
الشيطان والله ورسوله
منه بريثان أرى لها
مهر مثل نسائها لا وكس
ولاشط أي ولا نقص
ولا تجاوزة حسد فقام
معقل بن سنان
الاشجعي وأبو الجراح
صاحب رواية الاشجعيين
وقالنا شهد ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قضى
في روع بنت واشق
الاشجعية من رواس
ابن كلاب بمثل قضائك
هذا وقد كان هلال بن

النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار بيان الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من
اعتبار بيان العلة ويرجح تأثير جنس العلة في نوع الحكم على تأثير نوع العلة في جنس الحكم وعند التركيب
ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومروجح كقديم 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 أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر
بأننا في المباحث السابقة لأنه قد سرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهي
قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس (قوله كأمر في القياس والاستحسان) من أن
الاستحسان لقوة اثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذا العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو
الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانها لم تصر حجة بالعلة التي تختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط
العلة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشد والضعف لانه ان تزجر عن جميع
ما يتقدم فيه الحرمة فعدل والافلا (قوله وكأفي مسألة طول الحرمة) أي الغنى والقدرة على تزوج الحرمة
والاصل الطول على الحرمة أي الفضل فانسع فيه بحذف حرف الصلة ثم اضيف ضافة المصدر الى المفعول
فالحر الذي له طول الحرمة لا يجوز له تزوج الامه عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحته حرمة للجامع
ارفاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرمة وخشى العنت أي
الوقوع في الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرمة فتزوج أمة
فانه ليس بارفاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرمة على
أمة فانه يبقى نكاح الامه لانه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كارق يبقى مع الاسلام اذ ليس
للبقاء حكم الابتداء وقلة نكاح الامه مع طول الحرمة نكاح بملكه العبد فيملكه الحر كسائر النكحة
التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثيرا 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 أوصاف النقصان فينبغي أن
يكون أثره في المنع والتضييق فانساع الحل الذي هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز
له نكاح الامه مع طول الحرمة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة

ان راجح الخ) كانه أشار الى ان عدم تعرض المصنف لتأثير العين في قوله وأيضاً ما صرف بالاجماع تأثير
نوعه في نوعه الخ ليس كما ينبغي وقد يقال في الجواب اذا وجد اجتماع تأثيرين علة في عين حكم فذلك مما
لا قياس فيه بل هو حكم خاص في قصة خاصة لا يتجاوزها (قوله من ان الاستحسان لقوة اثره الخ) الظاهر
ان يقال من ان كلام القياس والاستحسان انما يقدم على الآخر لقوة اثره لان التقدم لقوة الاثر

حرمة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر ابن مسعود رضى الله عنه بذلك سرور لم يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يقال يظهر من هذا قبول ابن مسعود رواية معقل لانا نقول ان لم يقبلها لم يسر لموافقها (قوله ورده على رضى
الله عنه الخ) وقال حسبه الميراث وذلك لما لفتته القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها لما فلا يستوجب لمقابله
عوضا كالوطنها قبل الدخول بها وجعل الراي أولى من رواية مثل هذا المجهول قال في الكشف رهم مذهبنا أيضا وقيل انما رده
لمذهب فرده وهو انه كان يخلف الراي ولم يرد هذا الرجل حتى يحلفه روى اسماء بن الحكم الفرزاري الكوفي عنه رضى الله عنه

وتضييع الماء بالعزل باذن الحرمة يجوز فالارفاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع 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 احتمت ما يصير كالسكر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامه المسماة وقلنا هو نكاح عملة العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للحر ٥٤ المسلم نكاح الحرمة فكذا يصح للحر نكاح الامه (أي دين الكتابية دين يصح

معه للحر المسلم نكاح الحرمة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامه التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثر الان الرق منصف لا محرم) كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبهة بالخيسوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبهة بالحر من حيث الذات فارجب هذان الشبهان

التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العبد بان يحل للحر اربع وللعتق ثنتان لاطرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامه مقدمة على الحرمة لا مؤخرة

قال كنت اذا حدثني رجل عن النبي صلى الله عليه وسلم حلفته فاذا حلف صدقته قال البخاري ولم يروه عن أسماء بن الحكم الا هذا

الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما فوق الرابع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارفاق وذلك كما جاز نكاح الجوسية للكافر دون المسلم (قوله وتضييع الماء) اشارة الى وجهي ضعف في قياس الشافعي الاول ان الارفاق الذي هو اهلاك حكمادون تضييع الماء بالعزل لانه اطلاق حقيقة اذ في الارفاق انما تزول صفة الحر به مع انه امر رجمار جزي زواله بالعنق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارفاق أولى فان قيل هذا امتناع من اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة السبب على وجه يقضي 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 فحين يتخلق برقيقا لا ينفصل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو في ارقاق الحر الثاني ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لو جوده فيمن له سرية أو أم ولامع جواز نكاح الامه له وفيه 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 الرق انما في تحريم النكاح في الجملة كافي نكاح الامه على الحرمة وكذا الكفر كافي نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر بقوى المنع ككفر الجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني

لا يخص الاستحسان على ما ذكره المصنف فيما سبق (قوله وربما يجاب بان هذا التضييق الخ) قد يدفع 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 الارفاق ليس فوق التضييع وقد ذكر المصنف انه جائز بالاتفاق بالعزل باذن الحرمة (قوله قلنا في التزوج الخ) قيل هذا الجواب ظاهرا للضعف اذ تزوج الامه مع طول الحرمة ينبغي في الارفاق لا مجرد امتناع من ايجاد صفة الحرية والارفاق يكفي فيه أن لا يكون الماء رقيقا ثم يرق ولا يحتاج فيه الى أن يكون حرا فافا فالاول في الجواب اننا لانسلم ان العزل امتناع عن اكتساب سبب الوجود فقط وانما ذلك يحصل بعدم المباشرة بل تضييع الماء الذي هو سبب وجود انسان آخر (قوله وفيه نظر لان الحر الخ) اجيب بان القادر على شراء امه ان استطاع طول الحرمة فعدم جواز نكاح الامه بناء على استطاعة طول الحرمة لاعلى القدرة على شراء الامه فما الدليل على عدم جواز نكاح الامه وهو مدفوع بان الدليل اقصاؤه الى ارقاق 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 فعلية من السر لانها تسر وطأها غالبا وضم السين من تغييرات النسب كالسكرمى بالضم في النسبة الى الكرس بالسكر وهو الملبس اذ فعولة 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 الحال لم يمكن أن يتحداه ليعتقل بل بمنزلة اجتماع علتين بلا هيئة اجتماعية كاحدا بنى عم

الحديث وحديث آخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة فلما 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 إلا لا يوجب كونهم عمالوا بحديث فاطمة لجواز ان يقولوا به لدليل آخر لا جرح لهم ولا يثبت العمل الا بصريح النقل عنهم ويؤيده

فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كافي الطلاق والفرق) أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر التنصيفاً بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحرر أربع 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 أيضاً تغليباً للحرمة كافي الطلاق والاقراء فيثبت

بهذا ان كل نكاح يصح للحرمة فانه يصح للامة الكتابية اذالم تكن متأخرة عن الحرمة او مقارنته لها فيصح للحرمة المسلم نكاح الاممة الكتابية اذالم تكن على الحرمة وقوله كافي الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقت الواحدة ثم عطف على قوله وكافي نكاح الاممة الكتابية قوله (وكافي مسح الرأس ان المسح في التخفيف اقوى اثر من الركن في التلث والثاني قوة ثبانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيهيم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان

فلما هم من ارفاق الماء مع الاستغناء اذا الضرورة قد ارتفعت يجوز نكاح الامة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة وعندنا يجوز قياساً على العبد المسلم وعلى الحرمة الكتابية وهذا ان القياسان قويان تأثراً أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون الترخيم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حدثت عمل النكاح وملاك اليمين جميعاً قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملاك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا انطأ به بالوطء ولا تستحق عليه شيئاً (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لاجابة الى ذلك لا مكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الافراد عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فحلت في احدى الحالتين فقط تحقيقاً للتنصيف فلنا 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 متكاملاً حيث جعل طلاق الامة اثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً يقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التلقيات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الامة 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 التلث فتأثير المسح في التخفيف اقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التلث فقد بدو جديد دون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كافي اركان الصلاة (قوله والايمان) هو في أكثر نسخ بأصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعمين في الايمان بالله تعالى بان يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه اقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونقل

هو زوج (قوله عمل النكاح وملاك اليمين الخ) ليس المراد انها تحل بالمسكين في زمان واحد اذ لا يجتمع ملك اليمين وملك النكاح في زمان واحد بالنسبة الى مالك واحد بل انها قد تحل بملك النكاح وقد تحل بملك اليمين بخلاف الحرمة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد ان المسئلة في نكاح الحر الامة الكتابية للغير لا في تزوج الحر ائمة الكتابية كما يدل عليه كلامه (قوله فالتشبيه بالطلاق الخ) حاصله ان التشبيه في العمل بالا احتياط وقد يجاب أيضاً بان الطلاق وضع للحرمة لكنها يقتضى حلال دفعه فجعل الطلاق اثنتين انما هو تغليب للحرمة على الحل في كونه زائداً على النصف أو لكونه مقتضياً حلال دفعه لكون ذلك الحل أيضاً زائداً ضمناً فامل (قوله كافي اركان الصلاة) قيل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطلقاً ليقضي بركان الصلاة والجواب ان المراد ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست مؤثرة في غيرها والمسح مؤثر في التخفيف مطلقاً وأولى بالاعتبار منها قول المصنف (لا توجب التكرار كافي اركان الصلاة) الكلام في التكرار بطريق النسبة كما لا فلا يرد السجدة الثانية (قوله

الصلاة بل الا كمال ونحن نقول به) أي بالاكال وهو الاستيعاب (وكقولنا في صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعمين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعاً فاسداً والايمان

اختلافه في ايجاب السلمي دون النفقة وفي نفيها الا ان تكون حاملاً وغير ذلك وفي صحيح مسلم عن عمر رضي الله عنه لا تترك كتاباً ريناؤسنة بيننا يقول امرأه واخرج بعدد من منصور عنه ما كنا نغير في ديننا بشهادة امرأته وفي صحيح مسلم قول مروان سئناخذ

وتحوها) فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد الوديعة أو المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع
 بيعا فاسدا وكذا في الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر (وكنافع الغصب فانه يقول ما يضمن
 بالعقد يضمن بالانلاف تحقيقا للعبر بالمثل تقر بيا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى) أي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مما نال في
 الحقيقة تلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مما نال في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لان الايمان بالقيمة خير من
 الاعراض غير القيمة وهذا الفضل على المتعدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم رجوب الضمان (ولان اهدار
 الوصف أسهل من اهدار الاصل) يعني ان أوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون الممانلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار
 حتى المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف فالاول أسهل من هذا (قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب كالأموال كلها
 والصلاة والصوم ونحوهما ورضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أي عدم ايجاب الضمان في انلاف المال المعصوم جائز في الجملة
 (كأنلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه مثل 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 الايمان بالفتح جمع عين (قوله ونحوها) كتصدق
 النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكالاتق النية في الحج (قوله تحقيقا للعبر بالمثل تقر بيا) وذلك ان
 المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة اظهر
 ان منفعة شهر واحدا كثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما وراء القيمة بقرلة
 التفاوت في الخنطة من حيث الحيات واللون وهذا معنى المثل تقر بيا (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 والثالث التي جرح بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف
 أو نوعه) كتأثير وصف المسح في التخفيف وجد في التيمم ومسح الخف والجيرة فيرجح على تأثير وصف
 الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة فوكيدولز وم الحكم بذلك
 الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة وقوة زيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان
 الجهة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهذا قريب من الثاني) أي قوة نبات الوصف على الحكم لانها تكون
 يلزم الوصف للحكم بان يوجد في صور 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 الا بحسب
 كتصدق النصاب على الفقير) كما اذا باع السيف المحلى فاخذ بعض الثمن في المجلس يقع الحلية لمتعين
 عنها للبعض * قول المصنف (ولان الوصف وان قل فانت أصلا لا بدل) المراد من الوصف هو الفضل على

بالابتداء ان يكون بلا
 واسطة فعل العبد وفيه
 احتراز عن ايجاب
 القيمة فيما لا مثل له
 لان الواجب فيه قيمة
 عدل وهو معلوم عند الله
 تعالى والتفاوت انما يقع
 ليجزنا عن معرفة ذلك
 الواجب فان وقع فيه
 جور فهو منسوب الى
 العبد أما في مثلنا
 فالتفاوت في نفس ذلك
 الواجب لان المال المتقوم
 لا يماثل المنفعة فلو
 وجب يكون التفاوت
 مضافا الى الشارع وذا
 لا يجوز (أما عدم
 الضمان فضاف الى

بجزنا عن الدرك) أي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به ليجزنا عن درك المثل فان وقع جور
 يكون منسوباً الى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فانت أصلا لا بدل
 بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في داره الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا) وتقريره ان الوصف وهو كون الممانلة تامة
 يفوت على تقدير وجوب الضمان لا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
 تأخيرا 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 فالأمثلة الثلاثة المذكورة هي قوله كالتسريح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع
 الغصب أو ردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا
 يسن تلميشه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تلميشه لكثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف
 وأما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كفي سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم
 فرض فيجب تعيينه كبقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب
 المنافع كفي سائر العداوات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعدو الخ لكثرة
 اعتبار الشارع الممانلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العداوات (وانشأت كثرة الاصول وهو قريب 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 مالم يسع فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست ركن) أي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير معكس لان عكسه ان كل ما هو ليس ركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا ركن ومع ذلك يسن تكرارهما اعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا يعكس أي لا يصدق كل حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لاجل هذا العكس فجماعه عكس هذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كمالا لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمى هذا عكسا (وكقولنا

في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كافي سائر المبيعات المتعينة (وينعكس بدل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كافي الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فمثل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا يعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في غير الربوي) وذلك لان عكس القضية المذكورة وهو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه

الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي ماس نوع من هذه انواع اذا قررته في مسألة الاوتبين به امکان تقرير النوعين الاخيرين فيه وقال المصنف رحمه الله في الحاشية اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حيث تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فينبغي ما عموما من وجهه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معني الاطرافي العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعني الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كافي الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة قيمة بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب المعروف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (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 الكالني بالكالني لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دين بالدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً فيكون دينان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع انا من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي ان لا يشترط القبض قلنا نعم الا ان معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما اقيم مقام الدين بالدين وهو اعم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس تقدير ايجاب الضمان وانما يفتقر الى البدل لانه لا يبقى للمتلحق فيه لافي الدين والافي الاخره لوجوبه بحكم الشرع (قوله وهذا اصطلاح متعارف) منهم من جوز ان يراد بالعكس ههنا عكس التقبض المنطقي ليكون كمالا لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف والمراد بالعكس ويكون هذا مرجحاً لان عدم الحكم اذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا كافي قول الشارع وحيث لم يزل كل ما هو

(٨ - تلويح ثالث)

وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلاً وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح أما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعلم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته مالم يس كذا وما كونه أضعف فلان المتعبر في العلية التأثير ولا اعتبار لعدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى فمما يرجع الى تأثير العلة وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم

بالعصمة التي وجدنا الناس عليها فقول عمر لا تترك وما كنا غير شاهدين على انه كان الدين المعروف المشهور ووجوب الدفقة والسكنى وقول مروان سنأخذ الخ في المعنى حكايه اجماع الصحابة اذ الناس اذ ذلك هم الصحابة وردة عمر رضي الله عنه بمحضرتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كدهبه وقد طعن فيه أكبر الصحابة وما كان طاعتهم ان يطعنوا بسبب كون الراوي امرأة

(مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات أولى مما كان بالحال أى الترجيح بالوصف الذاتى أولى من الترجيح بالوصف العارضى كما اذا تعارض جهتا الفساد والعصية فى صوم رمضان لم يمتنع أى لم ينوا الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا) هو يرجح الفساد بكرنه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارضى وذلك لان بعض الصوم وقع فاسد لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يجزأ فاما أن يفسد الكل وامان ٥٨ يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعى رحمه الله يرجح

الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف طارىء لان وصف العبادة للامسالك عارضى لان الامسالك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الامسالك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة فى أكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتى لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصف ذاتيا اذا المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضى وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه

بجميع أحبب بوجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيح متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيح لا يكون متعيينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل يبيع بتعين فيه المبيح والشحن لا يشترط فيه القبض أصلا وينعكس الى قولنا كل يبيع لا يتعين فيه المبيح ولا تمنه بشرط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة والى كل أشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الحواز يكون مقارنا كالشهود فى النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط وقيل الشرط والجواب انه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراخى لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه أفيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقدسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال بوجهين أحدهما ان الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما ان الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا انما يصح فى ذات الشيء وحاله لا فى مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فى ما اذا ترجح أحد القياسين بما يرجح الى وصف يقوم به بحسب

ركن بسن تليته لا يصدق عكسه وهو ان كلما بسن تليته ليس ركن فان أركان الصلاة لا يسن تليتها (قوله أحبب بوجهين) قيل انما قال أحبب لان فيه ما بنوه عما هو تصديق من تقرير الترجيح بالعكس فى مسئلة يبيع الطعام بالطعام وهو قوله مبيح عين فيشترط قبضه الخ ما فى الوجه الاول فلان الحاصل من عدم اشتراط قبض بدله فى الاصل واشتراطه فى العكس وهو خلاف ما صرح به من عدم اشتراط المبيع واشتراط قبض بدله وأما الثانى فلان مؤداه عدم اشتراط القبض أصلا فى الاصل سواء كان قبض قبض المبيع والشحن أو قبض أحدهما واشتراط القبض فى الجملة فى العكس وهو أيضا خلاف المصرح به وأنت خير بيان مبنى هذين الجوابين باعتبار حذفى فى وضع المسئلة بان يقال مثلا تقدير قوله فلا يشترط قبض بدله وهذا معنى صحيح يرتبط به الجواب الاول بلا زيادة تكلف الا ان تطبيق عبارة الكتاب على الجواب الثانى نعتف ظاهر (قوله أفيم مجلس العقد) أراد به محل وجود القبض قبل أن يفترقا بالابدان حتى لو قاما ومشيا فرسخا أو ناما فى المجلس أو انعمى عليهما ثم تقابضا قبل الافتراق صح العقد كذا فى الذخيرة وغيرها (قوله بوجهين أحدهما ان الحال الخ) فيه بحث لان المتبادر من هذين الوجهين بيان ترجيح الذات على الوصف فليس الكلام فيه بل فى وصفين أحدهما وصف ذاتى والاخر وصف طارىء كما يدل عليه كلامه الا ترى فالاولى أن يقال فى الفرق الذات بوجد بدون الوصف العارض ولا يوجد بدون الوصف الذاتى ووجه ترجيح الذات لا يوجد الذات بدونها على ما يوجد بدونها ظاهرا (قوله فله حكم العدم الخ) فيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة يرجح على العمومية باعتبار الذات فلا يخفى ان قيام الذات

فانهم قبلوا خبر فريرة بنت مالك بن سنان ولا يكونه اعرابيا فقد قبلوا خبر ضعالب بن سفيان الكللابى ومن صرح رد حديث فاطمة عمر وابن مسعود وزيد بن ثابت

وعائشة وأسامة بن زيد وسعيد بن المسيب ومريم القاضى والشعبي والحسن بن حى والاسود بن يزيد وأبوسلمة بن عبد الرحمن وأبواسحاق السبيعي ومروان بن الحكم وابراهيم النخعي والثوري وأحمد بن حنبل وخلق كثير (قوله فيه) أى فى بيان المراد من قول عمر رضى الله عنه أوفى حقه وشأنه قال صاحب الكشف اذ لو كان المراد عين النص لتلاه وروى السنة (قوله وقال بعضهم) كالامام أبى جعفر الطحاوى ومن تابعه فان قول عمر رضى الله تعالى عنه لها السكنى والنفقة بعد قوله لا تترك كتابا بناؤ سنة بيننا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد الطحاوى والدارقطنى فى روايتهم ما عندهم من رسول الله صلى الله عليه وسلم

ذاته

(وذكروا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية فصل ومن التراجم الفاسدة الترجيح بغلبة الاشتباه كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في أن الأخ المشتري لا يعتق عنده (الأخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة وجوب القصاص وهذا باطل لأن المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أفرد منها) أي من المشابهة (في ألف وصف غيره وثروتهما الترجيح بكون الوصف أعم كالظم فإنه يشمل ٥٩ القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته

ومنها الترجيح بقلة الأجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا اثر لهذا * مسألة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل 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 لامتناع اجتماع الضدين فاما أن يستترك الجميع أو الأكثر والأقل وترك الدليل خلاف الأصل فترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأبي يوسف

ذاته أو أجزاءه والأخرى يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب أمر خارج عنه كوصف في الكثرة والعبادة للأمسالك فان الأول بحسب الأجزاء والثاني يجعل الشارع ولهذا قال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضى والأفكحان العبادة حال للأمسالك فكذلك الكثرة (قوله وذكروا له) أي لترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسألة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعه في المغصوب بخياطة أو صبغ أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلاما من الوصف الحادث والأصل منقوض ولا سبيل الى ابطال أحد الحقيقتين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسيتين فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يالحق حدوثها تغيير ولا إضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فإنه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته وبعض معانيه أعنى المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صارها كالمعنى ان لفعل الغاصب مدخل في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ونهاية ترجيح ابن ابن الأخ على العم في العسوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة أخوة ورجحان العم في حال القرابة وهى زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصريحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بمحاث الترجيح المقبولة بالترجيحات المدروسة والمذكور منها ههنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الاشتباه لافادته زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والشكل فالدليل العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكرر الوصف أو يتكرر محال الوصف أو يقل أجزاؤه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعاً وقلة الأجزاء فيه بمنزلة الإيجاز 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 وجهاً لترجيح الترجيح بالذات في جميع المواضع فليتأمل (قوله ومثله كثير في باب الميراث) أي مثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لأولى من ابن العم لأب وأم والجد وان عملاً أولى من العم وبنت العم وان سفلت أولى بالثلاثين من الخال والحالة رقس على هذا (قوله لزيادة فائدته) 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 بالتعين أمر مرغوب فيه اجماعاً وفي الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك فالأولى أن يحتمل كلام المشايخ ههنا على ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما يقول به باعتبار التأثير الثابت بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فان هذا من ذلك (قوله بل عند الشافعي بقدم الخاص على العام) يعنى فكيف يعكس عام ههنا ويمكن أن يجاب

ان لها الفقه والسكنى (قوله الذى انافيه) والحديث صحيح مشهور تضمنه الصحاح وتلقته الامة بالقبول ولا يعارضه ما روى عنه صلى الله عليه وسلم مثل أمى كمثل مطر لا يدري أوله خير أم آخره فانه غير ثابت ولو صح

فيكون ذلك ليكون إيمانهم عن ظهر الغيب مع فساد الزمان وظهور البغي والطغيان لا باعتبار التمكن في الصدق والاستقرار على مرام الدين والسيرة العادلة والصلاح المبين اعلم ان ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الاحاديث والفتاوى والآراء يدور في مراتب متفاوتة بحسب حال الراوى فاعلام المتوازر الذي يوجب علم اليقين وفي مقابله الموضوع الذي سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية ثم المشهور الذي يفيد علم الظمانه ويحتمل احتمال الامر جوحاً أن لا يكون حجة ومقابله المستنكر الذي على عكسه يفيد وهم الحجة ثم خبر

لها ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر في وجود الغير وعدمه سواء (أيضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجماعا فاقوله والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هوزوج او أخ لام في
التعصيب) فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ايس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراد) ولو كان الترجيح بكثرة
الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل ٦٠ الارث ثابتا والدارم منتف (خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير)

تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقوم الكلام انه هو على تقدير تساوي الوصفين في التأنيب أو
الملازمة وحينئذ ذلك لا يجوز ترجيح جميع أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند
تأثير أحدهما دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر أو أعم أو أبسط ثم لا يخفى ان في
قوله علة ذات جزئية تسامحا اذا لزم كيب من أقل من جزئين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى
واحد الاجزله (قوله لها ان كل دليل) يعني ان التر جميع بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعاً للدليل
لا بما هو مستقل بانه تأثيرا تقوى الشيء انما يكون بصفة توجب في ذاته ويكون تبعاً له وأما ما يستقل فلا
يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط
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 يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وهو موجباً
لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير) وهو ما اذا ترك ابن عم أحدهما أخ له من ام
بان تزوج عمه فولدت له ابناً فعند ابن مسعود المال كله للاخ لام 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 لكن لا تستبد بالتعصيب فيكون
مثل الاخ لام وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية فاه ليست من جنس القرابة فلا تصلح للتر جميع وعند

عنه بان رجحان الخاص باعتبار الدلالة فان المقصود بالالفاظ الدلالة على المعاني ولما كانت دلالة الخاص
قطعية ودلالة العام ظنية قدمه على العام بخلاف العلة فان المقصود به البس الدلالة بل افادة حكم في
الفرع والاعم أفيد وقد يجاب أيضا بان اسقاط الدليل خلاف الاصل فالاصل تعمله وذلك في النصين
ترجيح الخاص لانه لا يسقط العمل بالعمامة الكلية أما كل من العلتين فيسقط الاخرى فان قيل فائدته
بالاسقاط اخرى وفيه بحث لان عموم العلة مجاز عن اطلاقها في تناولها بتناول احتمال والاصل المحقق
عدم الشمول (قوله ولقائل ان يقول الخ) فديجاب عنه بان مراد المصنف ان الوصفين اذا كان لهما اثر
فالترجيح بالامور الاربعة المتقدمة وهي قوة لاثروثباته على الحكم وكثرة الاصول والعكس فان غلبة
الاشتباه وما بعدها ليست من الاثر في شيء ولا اثار له لا عبرة له اصولا ورجحان ما لم يعتبر في أصل العلية
لاثره في لاصحية وبالجملة ليست العبرة الا لكون الوصف مؤثرا أو ملاما ولا اثر للتر جميع بغلبة
الاشتباه وما بعدها في افادة شيء من زيادة الظن (قوله ورجحاً يقال الخ) قيل هذا مدفوع بان كل دليل
يؤثر في اثبات المدلول كانه ليس معه غيره وليس المدلول متعلق بالجميع حتى يكون له هيئة اجتماعية
تأثير في القوة وكونه موافقا للدليل الآخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكنه معارض بمخالفته
للدليل الخصم قال المصنف (على عدم ترجيح ابن عم هوزوج) يعني ما انت امرأة وتركت ابني عم
أسد هماز وجهها يستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من أربعة ثلاثة للزوج
وسهم للاخر (قوله بان تزوج عمه امه) صورته ان يكون اخوان لاب وام أولاب وكل واحد منهما ابن

أي 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 للاولى)
أي للاخوة لاب (والخير
متعد) أي خيرا القرابة
متعد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما
اخوة (فيحصل لهما)
أي بالاخوة لاب والاخوة
لام (هيئة اجتماعية
بخلاف الاولين) فيصير
مجموع الاخوين قرابة
واحدة قوية فيرجح على
الاضعف (فلا يرجح بكثرة
الواحد الصحيح الذي يفيد
غالب الرأي وهو خبر من
عرف بالضبط والعدالة
أو في حكمه ومقابلته المستتر
أي خبر المجهول الذي لم
يقابل برده ولا قبول وان ما
انفرد به الراوي مع كونه
عدلا حافظا موثوقا في
ضبطه واتقانه غير مخالف

في روايته لمن هو فوقه يكور حديثه صحاص مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه
يكون ما انفرد به شاذا مردودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراده حازمالة من حوزاله عن حين الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة
الحافظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا وتعدا الووقوف على
حقيقة الوضع يقينا الا باسراف الراوي وذلك أيضا لا يفيد القطع وانما يؤخذ فيه بالنظر والامارات الموجبة له (قوله في شرائط الراوي)

الجمهور

الرواية ما يبلغ حد الشهرة فإنه يحصل هيئته اجتماعية) هذه نفعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواية إذا لم يبلغ حد الشهرة فإنه يحصل هيئته اجتماعية أما إذا بلغها فقد حصل هيئته اجتماعية تتم التوافق على الكذب وقيل لوغ هذا الحد يحصل كذب كل واحد منهم وأعلم أن ترجيح الأكثرية في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول وكره جمع الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا ترجيح الأكثرية في بعض المواضع كالم ترجيح بكثرة الأدلة ولما في ذلك فرق دقيق وهو أن الأكثرية معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئته اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بالمجموع من حيث هو المجموع واما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئته اجتماعية ويكون الحكم منوطاً بكل واحد منها إلا بالمجموع فاعتبر هذا بالاشهاد فان كل أمر منوط

فان الاكثرية راجح على الأقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلاً فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الأصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الأدلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلاً فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم يتعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول وهذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه أنه اذا كانت العلة في أحدهما

الجمهور سدس المال للاخ لام 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 تعاطاً فلا يصلح مرجحاً بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة لاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سبباً للاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم يبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالرواية بطريق الاولى لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب أمرهما بل لكون المشهور واحد فمن المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الأكثرية ان تأدت الى حصول هيئته اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة والافلا فكثره أجزاء العلة توجب القوة كما في حمل الانتقال بخلاف كثرة جزئياته كما في 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 قياساً وافقه 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 الاصل (قوله وعلى هذا) يعني كان كل ما يصلح دليلاً مستقلاً على الاحكام لا يصلح مرجحاً لحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحاً لانه لا استقلاله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليقفده القوة ثم بين ذلك في العلة الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكلية وذلك كما في مسألة اختلاف عدد جراحت الجنائين على مجروح واحدات من جميعها فان الدية عليها منصفان فان قيل هب انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزع الدية على الجراحت كما في تعدد الجناة فلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحت 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 وطالب الاخران الشفعة لم يرجح

فمات أحدهما ترك امرأه وهي أم ابنه فتزوج اخوه امرأته فولدت له ابناً ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك ابنتي عم أحدهما اخوه لام (قوله الا يرى انه لو اجتمع الاخوة الخ) الاخوة في الموضوع عين بضم الهمزة والحاء وتشديد الواو المفتوحة بمعنى المصاير لا بكسر ها وسكون الحاء وفتح الواو وعلى اجماع أخ اذا لمعنى له ههنا والمقصود تحقيق كون اخوة الام بمنزلة وصف لا سبب مستقل (قوله قد سبق) أي في أول باب المعارضة (قوله فان الدية فيها نصفان) أي اذا كان القتل

مفارة للعلة في الاخر لكنهما أدباً الى حكم واحد كان علة الر باع 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 فيهما شيئاً واحداً لكان المقيس عليه متعدياً فإنه حينئذ لا يكون قياساً بل قياساً واحداً مع كثرة الأصول وهذا يصلح للترجيح (والحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة قبول خبر الواحد يفتى على شروط ثمانية أربعة في نفس الخبر وسيد كرها المصنف في مباحث الانقطاع الباطني وأربعة في الخبر وسره في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدالة لان المصنف ربما يكون ضابطاً لكن لا يثبت الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافر ربما يكون مستقيماً على مقتضى دينه من جزع من محظورات دينه وطهارة

لا يصلح مر بها وكذا اذا جرح احد هما جرحه والاخر عشر اقالديه نصفان وكذا الشفيعان بشخصين متفاوتين والشافهي رحمه الله لا يرجع صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر (واكن يقسم بقدر الملائكة لان الشفعة من مرافق الملائكة كالثمرة 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

جانب صاحب الثلث بحيث يتفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من أجزاء سهميها علة مستقلة في استحقاق شفعة جميع المبييع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبييع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة في كل جانب وعند الشافهي رحمه الله اثلا لثلاثة لصاحب السدس وثلاثة لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملائكة أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملائكة والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبتت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل بإيجاد الله تعالى اياه عقبيه فلا يكون ترتيب استحقاق الشفعة على المالك كترتيب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملائكة علة للحكم فيقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأي وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصولي عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث باب الادلة بباب الاجتهاد وهو في اللغة تحمل الجهد أي المشقة وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي وهذا هو المراد بقولهم بذل الجهود لتليل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي وبذل الفقيه وسعه في معرفة حكم شرعي فطبي أوفى الظن بحكم شرعي وشرط الاجتهاد أن يحوي أي يجمع العلم بأمور ثلاثة الا اول الكتاب أي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعية اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيقتصر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا أن يعرف ذلك بحسب السليقة وأما شرعية فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أوجاه أحد منكم من الغائظ ان المراد بالغائظ الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وباقسامه من الخاص العام والمشارك والمبين والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم أن هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ

خطا وأما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليها وانما وضع المسئلة في الخطأ لان اعتبار عدد الجنابة ممكن فيه بتقسيم الدية ولما سقط الترتيب مع امكان اعتبار عدد الجراحات فيه فلا يسقط في العدم مع عدم امكان تجزئ القصاص أولى (قوله والجواب ان الدار المشفوعة الخ) قبل هذا ليس بموجه فانه كان تأثير العلة الفاعلية في المفعول بإيجاد الله تعالى اياه كذلك يولد الثمر من الشجرة والولد من الحيوان بإيجاد الله سبحانه لان الشجرة بو جد الثمر والحيوان بو جد الولد وايضا لان المفعول بالشفعة فاعلية بل الفاعلية هي الشفيع الذي يأخذ بالشفعة بها فالحق في التوجيه ان المستحق بالشفعة انما يكون الانقسام على الشفيعا بقدر الملائكة لو كانت الشفعة متولدة من الملائكة 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

منها فالمعلول يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لانها فلا ينقسم عليها (باب الاجتهاد) شرطه أن يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وأقسامه 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 بأمور الدين لمكان التهمة (قوله فهو سماع الكلام كما يحق) اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط في قبول الرواية لما صح من قبول أخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه الصفة أوجب بالمنع فان الاعراب من أهل اللسان الذين يعرفون معاني الكلام وهم أركن الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وكياسة الذهن مما لا يشكره أحد الا

تري ان عليا رضي الله عنه لم يطعن في معقل بن سنان بعدم الضبط بل بعدم التنزه القادح في العدالة (قوله فشهادة المستور) يعني شهادة المستور وان كانت مردودة في القرون المتأخرة لكنها لا تكون مردودة في القرون الثلاثة لكون خبر المجهول مقبولا لا يباين شهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق فيهم (قوله فيكني الاجمال) انكن بحيث لو جذبته جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤها حكمه من الاقرار والتصديق (قوله أهو كذا) ويكني فيه ان الله تعالى موجودا عدم متصف بجميع الاسماء الجسني وصفات الكمال فيقول نعم وان عمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما أخبر به فيقول

نعم وقد طال بطاح بعض المتتمسين بالعلم في هذه البلاد في شهود الهملال بامتحانهم بقراءة ما سمعوه من الفرض العين من الجمل الركبة التركيب التي لم يرتبها بعلم وبصارة وصحح معرفة وهو ظلم ووروجها بالفقه وأحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانتقاد 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 رأ أكثر المتكلمين وعند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يقبل أصلا وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل إلا إذا اقترن به ما يتقوى به فيخفف يقبل وذلك بأن يتأيد بأية أو سنة مشهورة أو موافقة قياس أو قول صحابي أو تلقته الأمة بالقبول أو عرف من حال المرسل أنه لا يروى عن فيه علة من جهالة أو غيرها أو اشترك في إرساله عدلان تقنان بشرط أن يكون شيوخهما مختلفين أو ثبت اتصاله بوجه آخر بأن أسنده غير مرسله أو أسنده مرسله مرة أخرى قال وإنما قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لاني تنبعتها فوجدتها مسانيدفا أكثر ما رواه مرسل انما سمعته عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله أحب قبول مراسيله ولا أستطيع أن أقول ان الخجة ثبتت كتبونها بالمتصل واعترض عليه بان انضمام هذه الامور

وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا يخفاه في أن هذا ما غير لمعرفة المعاني 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 بمغتنها 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 زماننا هذا كالمتعذر اطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والصغاني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها واحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك لا يتمكن من الاستنباط العكس وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا إذ لا بد من معرفته ومعرفة موافقه لئلا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وغرته فلا يتقدمه إلا أن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهى 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 فالانقسام على الشفعاء لا حصولها منهم لا الى المشدوع به اذ ليس حصولها منه وان كان سببه (قوله بمعرفة الاحكام) دون المواعظ واحكام الآخرة والآيات التي يتعلق بها الاحكام مقدار جسمانية آبه 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 عملا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال ليعلم ما يوجب كل واحد منها ومعرفة ما انتفى 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 شرط كون اجتهاده غير مردود ولا جل ذلك وقع من بعض المجتهدين المخالفة للاجماع فرد بذلك اجتهادهم وفي ان المصنف جعل العلم بالمسائل الاجماعية شرط الفقاهة كما مر في تعريف الفقه (قوله للجازم بالاسلام تقليدا) قد يقال المجاوزة عن التقليد ان معرفة الدليل من ضرورة منصب الاجتهاد فانه لا يبلغ رتبة الاجتهاد الا وقع قرع سمعه أدلة خلق العالم وأوصاف الصانع جل جلاله وبعثه الرسول عليه السلام واعجاز القرآن فان كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوزا لصاحبه حد التقليد (قوله ثم هذه الشرائط الخ) قد يقال الصواب ان الاجتهاد غير متقدم لما مر في حد الفقه هو الذي له ملكة الاستنباط في الكل وانما المقلد يجوز ان يعلم بعض الاحكام من الأدلة والتحقق ان الاجتهاد الذي هو الفقاهة كالبلاغة وسائر العلوم التي هي عبارة عن الملكات وكان الشخص اذا قدر على تطبيق فرد من الكلام بل نوع منه من شك أو شكاية أو مدح أو ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغا ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة

أن تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل بتعدد الاستناد الى المستور أو المجهول فكيف يقبل هذا دون ذلك (قوله وهو فوق المسند) مذهب عيسى بن ابيان من أصحابنا العراقيين وتابعه نفع الاسلام وغيره وقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز به الزيادة على الكتاب وذهب عبد الجبار الى انهم ما يستويان والباقون يرجحون المسند (قوله لان الصحابة أرسلوا) وانفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من أحداث الصحابة الذين لم يكن لهم كتب صحفية ولم

كاذباً وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عند المخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عند نافي كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة الحكم عند الله تعالى في حق

يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الأربعة أحاديث في قولوا بضعة عشر حديثاً في قول آخراً من انه معدود في المكثرين وقد صرح بذلك في حديث الرافي النسبية ٦٤ قال حدثني به اسامة بن زيد وروى ان رسول الله عليه السلام ما زال يابى حتى

رمى جرة العقبة 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 الواحدة مع كثرة روايته والذي سمعته هو وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب وما كانوا يتفحصون عن سماعتهم بواحدة أو بدوئها مع شيوخ ذلك فيما بينهم فصارت ذلك اجماعاً منهم على

انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتى 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 انما لا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفاً للنص 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 مثلاً الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام النكاح (قوله وحكمه) أى الاثر الثابت بالاجتهاد وغلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجزى الاجتهاد في القطعيات وفيما يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على أن المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في أن الله تعالى في كل صورة من الحوادث حكماً معيناً اما الحكم ما أدى اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحداً وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيباً وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اماناً ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون حينئذ اماناً ان لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اتماطهي او 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 عنده ولثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلعن أصاب أجران ولن اخطأ أجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء 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 القاضى بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد له أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفاها فلذا كان المخطئ معذوراً بل مأجوراً ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ

يقدر بها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله ولا يناق 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 نحو ربح (قوله واليه ذهب عامة المعتزلة) قال نخر الاسلام وانما ذهب المعتزلة على تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لا يجابهم الا صلح والحقاقهم الولى بالنبي فان الاصلح للعباد على الله تعالى تصويب الكل لينالوا الثواب وكذا ما قالوا ان انعام الله تعالى في خير النبي عليه السلام كهو في حقه لكن يبطله شؤم اختياره يقتضى اصابه كل مجتهد لانه ولى كاصابه كل نبي قيل فيه بحث لان مبنى التصويب لو كان ذلك لم يقل به من لا يقول بهما وليس كذلك فان كثيراً من اهل السنة قائلون بالتصويب دونهما وليس بشئ اذ لا حرج بين الاصول لجواز ان يكون أمر واحد لازماً لا مورياً فيكون مبناه عندهم اياهما لا ينافي ان يكون عند غيرهم غيرهما (قوله فلهذا كان المخطئ معذوراً

جواز ذلك ووجوب قوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله انه لا يرسل عن ثقة أجيب عنه بان لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابي اشبهت عند التمس ومن يرسلون عنه بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخبر به وذلك ثابت في

التابعين بعين هذه الخجة وعمرم الشهادة لهم خصوصاً اذا كان الارسلان من وجوههم كالحسن وابن سيرين والضحى والشعبي وعطاء وأبي العالية والفقهاء السبعة لانه انما قبلت رواياتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم (قوله والمعتاد الخ) ومن منع جري العادة بما ذكره المصنف فقد كابر ولقد قال الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حدیثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين أو أكثر وقال الاعمش قلت لاراهم اذ لرويت لي حديثاً عن

ابتداء

كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كانوا باصا به الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كلاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التعرى حتى ان الخطى يخرج عن عهدة الصلاة واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز كما كان في ارسال رسولين على قومين ثم اختلفوا فقال بعضهم بتساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد منها اقل لاهل الاستوت لا سببت بمجرد الاختيار ويسقط الاحتيا فيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان

فيكون الحق واحدا او
تختلف فيكون حينئذ
عبدالله فاستند الى فقال
اذ قلت لك حدثني فلان
عن عبدالله فهو الذي
روى لي ذلك واذا قلت لك
قال عبدالله فقد روى لي
غير واحد وقال ابن سيرين
ما كنا نسند الحديث الى
ان وقعت الغتسة وقد
ذكروا في مناقب جماعة
من العلماء كالنوري من
الاحد 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 الراوي العدل
الثقة مع ما نواتر من قوله
عليه السلام من كذب
على متعمدا فيتوبوا
مفعده من النار فقط
ما قيل ان الارسال ربما
يكون اعدم 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 واصالة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعد الحق لزم تكليف مالا يطاق وهو باطل لما مر بان الملازمة بان المجتهدين مكلفون بفيل الحق واصالة الصواب اذا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأورا باصا به بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهادا المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما أدى فرض من أخطأ جهة الكعبة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتناهيين كالوجوب وهدمه وهو محال أوجب بانه ان يزيد بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالزوم ممنوع وان أريد بالنسبة الى شخصين فلاستعمال ممنوعة لحواز ان يجب شئ على زيد ولا يجب على عمر وكاعند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل مهمما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من انتمز تقليده وغير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلاف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق أى أكثر ثوبا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو أكثر ثوبا بمن 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 التساوي فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية في الحقية لحاز للمجتهد ان يختار أيها شاء من غير نعت في بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظرا ما اوله لان التقدير انه لاحكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلانها وان تساوت في الحقية الأمان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غيره حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر أو ما ناثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار

بل ما أوراه الاول اشارة الى قول من قال اذا اخطأ لم يؤجر ولا يمكن رفع عنه الاثم فحقها والثاني الى قول عامة الفقهاء ان الخطى ما جاور (قوله ابتداء وانتهاء) أى بالنظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليله بالنظر الى الحكم حتى لا يصح عمله (قوله أو انتهاء فقط) حينئذ كان مخطئا للحق عند الله مصيبا في عمله (قوله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي) قديحبا عنه بان التفاوت يحتاج الى مثبت ودليل ولا دليل لاهذا ولما لم يكن مثبتا للتفاوت فلا يحكم به من غير دليل وانما خبر بان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدم العدم بالتفاوت الماثى من ذلك ليس علما بعدمه والثاني هو مدعاهم

(٩ - تلويح ثالث) العدل لا يمكن منه الجزم بالنسبة الى رسول الله عليه الصلاة والسلام الذي هو المراد من الارسال الا اذا كان على ثقة في ذلك المقال (قوله جواب عن دليل الشافعي الخ) قبل عليه أمر العدل التميمي على الظن والاجتهاد فر بما يظن غير العدل عدلا ورد بان الاتفاق على قبول التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره يؤدي الى رد خبر الواحد مطلقا وان الظن الحاصل بطريقه كفى في العمليات (قوله لا يرى انه اذا قال أخبرني ثقة) يعني ان شبهة من برد

متعدد اولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله لمصيب اجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان اصبحت فمن الله تعالى وان اخطأت فمنى ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معني) أي كيف يتعد الحق اذا وردا معني ٦٦ نظيره حتى النساء فانا نقول بوجود الزكاة فيها قياسا على المصروب والشافعي

أحد الحنفين ادليس كل مسألة اجتهادية مما يتعد فيه الحق بل قد تجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واهلم أن مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بآدي دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب أو اجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بآدي الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مرااتب الفقهاء وسأوى الباذل كل جهده في الطلب المبسلي عذره بآدي طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض (قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والتمهته بخطئ بصيب بالكتاب والسنة والاثور ودلالة الاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث بنفق بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والاماماز سليمان عليه الصلاة والسلام خلافه ولا داود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهاد من حقا السكان كل منهما قد 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 كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا ينبغي على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهو ما

رحمه الله بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف طابخته 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 احدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النص الوارد في المصروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي من حيث المعنى لا يدلان على حقيفة مدلولي كل منهما اذ دلالاتهما معني لا تزيد على دلالاتهما صريحا ولو وجدت دلالاتهما صريحا لا يكون ما لول كل منهما ما حقا فكذا اذا وجدت دلالاتهما معني بالطريق الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا

هلي ما نقل عنهم في الكتب (قوله بل قد تجتمع 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 كيلا يجوز اتجاوزه عنه او متعدد يستوى الاخذ بكل منه (قوله مجرد اختيار الحكم قال المحقق الشرع يف فيه بحث اذا لا يلزم من تساوي الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختيار الحكم بآدي دليل من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد ان المثبت - يفتى هو الاجتهاد والاجتهاد مشروط ببسذل الوسع بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فيكون الاجتهاد منتفيا فلا يثبت الحكم (قوله وتسأوى البادل) قال الفاضل الشرع يف حق في هذا المقام ار يقال وتسأوى أعلمهم اذ انهم لان المبلى عذره بآدي طلب لا يكون مجتهدا لان احساس العجز عن المزيد عليه شرط في الاجتهاد (قوله ار داود عليه السلام حكم بالغنم) قصته ماروى ان ر جلين دخلا على داود ونداه ليمال عليهما السلام وهو ابن عشر سنة وكان احدا الى جلين صاحب حرث والاخر صاحب نعم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انقلب غنمه فوقع في حرثي فلم يبق منه شيأ فقال داود عليه السلام لك اهاب الغنم قد كانت قيمتها متساوية فقال سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بهم ما ينطق أهل الحرث بالغنم فينتقم بالبائها واولادها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى صار كيلة نقتب فيه يدفعه هو غنمه اليه وهو حرثه اليه فقال داود عليه السلام القضا ما قضيت (قوله وقد يجاب الخ) قد يدفع هذا الجواب بان الآية دللت على كون الفتوى والحكومة في هذه المسئلة واحدة

المرسل هي كون المروي عنه غير معروف بالثقة

لا غير واذا صرح الراوي بكونه ثقة زال تلك الشبهة لان الراوي الثقة اذا قال حدثني ثقة فقيه امران أحدهما أنه سليمان حدث والثاني ان المحدث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يهتم فكذلك في قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متصفا بالوصافى المعبرة في الرواية وان كان الراوي غير معلوم فان التعديل المبهم مقبول بخلاف الجرح المبهم فكذا اذا نسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجزم به فقد عرف أن الذي روى عنه ثقة متصفا بالوصافى المعبرة وان لم يذكره أصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضر وفي

التلويح كأنه يشير إلى أن الشافعي كثيرا يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا ثقة إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن اسمعيل وجم لا يتم
 يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني أن الثقة في كلام الشافعي معروف معهود فيكون معلوما فلا يرد على الشافعي بخلاف قوله ثقة
 قلت قد عرفت أن عدم القبول إنما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت اتصافه بالاوصاف المعتبرة ففيما صرح الراوي
 بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف وليس المقصود من ذلك

سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى او الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان
 عليه الصلاة والسلام مبنيا على أن ترك الأولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم
 يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور
 الدين ويؤيده ما نقله قال سليمان عليه الصلاة والسلام لا غير هذا أوفق للفريقين كأنه قال هذا حق
 لكن غيره أحق وأما السنة والآثار الأحاديث والآثار الدالة على توريدها لا احتداد بين الصواب والخطأ
 وهي وإن كانت من قبيل الاتحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى والألم يصلح للاستدلال على الأصول
 وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالصحة وإن لم يكن ثابتا به
 صريحاً وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت
 لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي أهم من أن يكون ثابتا بالقياس أو غيره من الأدلة الظنية كنهوم
 الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع بلا اجماع على اتحاد الحق الا
 فيما يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير
 واجب متمنع لا استلزامه اتصاف الشيء بالنقيضين والمتمنع لا يكون ككائن عيانا قيل لا نسلم متمنع
 ذلك بالنسبة إلى شخصين فالتناقض لا يكون الا عند اتحاد محل أوجب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة
 إلى شخصين أيضا متمنع في شريعة بيننا عليه السلام لانه مبعوث إلى الناس كافة داع لهم إلى الحق

لان ضمير ههنا ضمير واحدة ولو جاز ان يكون ماد كرهه داود عليه السلام حكومة لكان الواجب
 أن يقال فهمنا غيرهما أو أحق منها سليمان وحيث اعلم ان الحكومة واحدة علم ان ما سواها ليس بحق
 قال الله تعالى وكلا آتينا حكما وعلما معناه على هذا آتينا حكما يجوز أن يعمل به لانه آتينا الكل ما هو الحق
 علما وعلما ولا نسلم ان ترك الأولى من الانبياء بمنزلة الخطأ بل ترك ما هو الأولى عنده على انه تخطئه في
 المال وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا أرفق مع انه خبر واحد لا يقضي جوار الحكمين
 فلعل الأرفقية موجهة للتعين ولا نسلم ما بعده وقد يعترض أيضا بجواز أن يكون ما جعل سليمان عليه
 السلام صلحا وما فعله داود عليه السلام حكما وجواه ان قوله تعالى يحكمان في الحث ينفي أن يكون
 بطريق لصلح والالزم عموم المشرك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد تقدم بطلانهما (قوله قيل
 وفيه نظر الخ) فديجاب عنه بان ليس في كلام المصنف ما يدل على ان القياس مظهر أو مثبت بل فيه ان
 الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص ولا خلاف فيه عند القائلين سواء قيل بان القياس مثبت أو مظهر
 وكون ما ثبت بمفهوم الشرط ونحوه من الاجتهاد ممنوع وكيف وثبت عند من يقول به بنفس النظم
 لا باستفراغ الجهد (قوله والمتمنع لا يكون حكما شرعيا) مع ان المؤدى بان تعميل هو الحكم الشرعي
 المنصوص أو المجمع عليه كما مر واعترض عليه جدي بانه انما يصح هذا لو كان الاحكام المتناقضة
 الحاصلة بالتعليقات المختلفة معداة من نص واحد وليس كذلك بل من نصوص مختلفة فلا ينافي التناقض
 بهد التعديده عدمه قبلها ثم أجاب بان الدليل صحيح فيما اذا كان أصل التعليلات المختلفة واحدا

الاستشهاد به بل دفع شبهة
 كوراوي غير ثقة ويؤيده
 الاختلاف بين عبارتين
 في النكاح والتعريف
 وذكر ابو الحسن الابهري
 سمعت بعض اهل المعرفة
 بالحديث يقول اذا قال
 الشافعي في كتبه اخبرنا
 الثقة عن ابن أبي ذئب
 فيريده ابن هرون وعن
 الليث بن سعد فان حسان
 وعن الوليد بن أبي كثير
 وابو اسامة وعن الراوي
 فعمرو بن ابي سلمة
 وعن ابن جريح فسم بن
 خالد وعن صالح مروي
 التواتر فابراهيم بن اسمعيل
 وفي ابن يحيى (قوله عند
 بعض أصحابنا وهو الشيخ
 أبو الحسن السكري من
 أئمتنا العراقيين ذهب
 هو ومن تابعه الى قبول
 مرسل كل عدل في كل عصر
 وقال عيسى بن ابان لا
 يقبل الامر اسيل من كان
 من أئمة النقل مشهورا
 باحد الناس العلم عنه فان
 لم يكن كذلك وكان عدلا
 يقبل مسنده ويوقف
 مرسله اي أن يعرض على

أهل العلم وقال أبو بكر الرازي الجصاص لا يقبل ارسال من بعد القرن الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي الا عن هر عدل ثقة كذا
 ذكره شمس الأئمة السرخسي وذكر في المعتمد اذا قال لانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا يقبل ان كان ذلك الخبر
 معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فلا يعرف أصحاب الحديث
 منها في وقتنا هذا وهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر لم يضبط فيه السنن فيه قبل مرسله وهذا القول يقارب قول

والشكك في الاجتهاد بعيد) جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كقوا (لانه ان اخطأ فهو مصيب نظر الى الدليل وله الاجر وامامسئلة
 القبلة فان فساد صلاة من خالف الامام عالماله يدل على مذهبهنا فاما عدم اعادة الخطى للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها
 وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقم غلبه ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماء ونافي الخطى فعند البعض مخطى ابتداء وانتهاء
 والخطا المطلق ما هو خطأ ابتداء ٦٨ وانتهاء أى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطا

في الحديث ولقوله عليه
 السلام في أسارى بدر حين
 نزل لولا كتاب من الله سبق
 الآية لو نزل بنا عذاب
 ما نجمانه الا عمرضى الله
 تعالى عنه) هذا هو المقول
 لقوله عليه السلام فدل
 هذا الحديث على ان
 المجتهد المخطى مخطى
 ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو
 كان مصيبا من وجه لما
 كانوا مستحقين لنزول
 العذاب وقد مر هذا
 الحديث وقصته في الزكن
 الثاني في السنة (وعند
 البعض مصيب ابتداء
 مخطى انتهاء وهذا ما قال
 أبو حنيفة رحمه الله تعالى
 كل مجتهد مصيب والحق
 عند الله واحد) فاذا كان
 الحق عند الله واحدا
 لا يرد ان كل مجتهد مصيب
 بالنظر الى الحكم بل بالنظر
 الى الدليل بمعنى انه قد اقام
 الدليل كما هو حقه مستجمعا
 لشرايطه وأركانه فيكون
 آتيا بما كلف به من
 الاعتبار وليس في وسعه
 اقامة البرهان القاطع في

اصحج النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لادخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى
 أن بناء هذا الجواب على أن الثابت بالقياس ثابت بالنص وأن الحق في الاجتهادات الثابتة بالنصوص
 واحد اجماعا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى
 عالمي لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهد من حنفيا وشافعيا واهل احواء أحدهما باباحة النيذ والآخر يحرمه
 ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر عمله على شئ منهما أو أيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان في الاول حقا
 لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله
 والتكليف) جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقرره اننا لانسلم ان
 المجتهد مكلف باصا به الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى
 رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر
 ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأثور بما أدى اليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو
 حق اجيب بانه يدعى في المأثور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبموجب ظن المجتهد وان كان خطأ
 عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استغراق الجهد في
 الطلب فانه مأثور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يدفع ما يقال انه
 يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم ان
 يكون العمل بالخطا واجبا بالصواب حراما وهو ممنوع (قوله يدل على مذهبهنا) وهو ان المجتهد يخطى
 ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالماله لاصابتها جميعا في جهة القبلة
 (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هي الجهة التي رضيه الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود
 لا باس بفوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر الى الدليل مخطى انتهاى أى بالنظر
 الى الحكم فانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة لظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط
 قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام انشاء عليه
 والامتناع مع كونه خطأ بالادلة لسون السكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصا به الحق فلو كان
 خطأ من كل وجه لما كان حادما وعلماء بل جهالا وحما وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان
 اجتهاده في تلك الاحداث حكم وعم وبموجب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها احكاما وعلماء كان له كرمها في هذا
 المقام فائدة اذ لا يشبهه على احد ان النبي عليه السلام قد روي علماء وحكماء في الجملة (قوله وتنصيف
 الاجر) أى تنصيف اجر المخطى في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر

كافي حديث الزبا وكذا في غيره ادلا فائنا بالفصل وأن حبير ان لا عراض لمذ كور انما يتوجه
 ويحتاج في دفعه الى الجواب امد كور اذا كان المراد من قولهم والممتنع لا يكون حكما شرعيا ما ذكر
 وأما اذا كان ان الحكم الحاصل بالفرع بعد التعدية يلزم أن لا يكون حكما شرعيا لان الممتنع لا يكون

الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمنا سليمان الآية فسمى عمل كلهما حكما واحدا
 وعلماء لكن سليمان عليه السلام خص باصا به المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر
 عيسى واختار شمس الامم السرخسي قوون أبى بكر الرازى ونفى الاسلام قول عيسى بن بيان (قوله كحديث فاطمة الخ) قيل عليه
 الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر بهم راد به بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والامسا كان لقوله احفظت
 أم أسيت صدقت أم كذبت معنى وأجيب عنه بان الرد بسبب التهمة لا ينفي الرد بسبب معارضة الكتاب كقوله فان عمر رضى الله

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكتم فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل أو المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء
 وأيضا في لولا الكتاب السابق بابا - الفداء وهو الرخصة لمسكتم العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم
 سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كإقاعا لا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والخطأ في الاجتهاد
 لا يعاقب الا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم

عنه قال لا ندع كتاب
 ربنا الخ وهو كالنصر
 بان ردها لحديثها المعارضة
 الكتاب والسنة والانتطاع
 الباطل انما يكون فيما
 استقام سنده وانها مفاطمة
 انما هو في هذا الحديث
 لمخالفة المعروف في الدين
 وقول عمر لا ندرى الخ
 لا يدل على كونها غير ثقة
 فانه عام في كل حديث يرويه
 الواحد وانما يعمل به
 احدا بغالب الظن حيث
 لم يعارض لما هو فوقه
 وحديث فاطمة هذا لما
 خالف لما هو فوقه كان
 منكرا فلم يعمل به وزلت
 من منزلة المجاهيل والافهى
 ثقة عدل حافظه فقهية
 ودحضت حديث الدجال
 بطوله وضبطته وروى
 عنها الناس وظهر منها من
 الفقهاء ما يفيد لها علما
 وجلالة قدره في صحيح
 مسلم أن مروان ارسل
 اليها قبصة بن ابي ذؤيب
 يسألها عن الحديث
 فحدثته به فقال مروان
 لم نسمع هذا الحديث الا
 من امرأة سنا حذبا لعصمة

واحد يدل على انه مخطئ انتها لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب
 المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزع بالاحرار على الاستحقاق وهذا ضعيف لان اجر المخطئ انما هو
 على كده في الاجتهاد وامثال الامر (قوله) وأما قوله عليه الصلاة والسلام القائلون ان المجتهد المخطئ
 مخطئ ابتداء وانتهاه) تمسكوا بوجهين أحدهما الطلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان أخطأ فلا
 حسنة ومن حكم المطلق ان يصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاه وثانيهما ما قوله تعالى لولا كتاب من
 الله سبق الاية أى لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب أهل بدر وان يحل لهم الغنائم وان لا يعذب
 قوما الا بعد تأكد الجمة وتقديم النهى لمسكتم عذاب عظيم في اتباع الاجتهاد الخطأ الذي هو أحد
 الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر في الجملة ولما كان
 ضعف الوجه الاول بينا إذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتمد به في مسائل الاصول لم يتعرض
 لجوانه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الاسارى كان هو امن أو القتل وقد رخص للنبي عليه السلام
 في الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكتم العذاب في ترك العزيمة
 فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا
 يتحقق وجوب العذاب سبب الخطأ والاجتهاد هذا تقرير كلامه رفيع نظرا لان لولا انتفاء الشيء لوجود
 غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى
 لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم
 وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله) والمخطئ في الاجتهاد
 لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل
 فلم يزل الحق لطفاء وليسه الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فخطأ المجتهد لا تصير منه وترك
 مسالفة في الاجتهاد وانه يعاقب وماتقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهادية كان

ذلك فتأمل (قوله) فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب) النصفية بالنظر الى قوله عليه السلام ان اصاب
 فله اجران وان اخطأ فله اجر احد ظاهره واما بالنظر الى قوله عليه السلام لعمر بن العاص احكم على انك
 ان اصبحت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة واحدة فباعتبارانه لو كان مصيبا ابتداء وانتهاه
 كان له الاجر بمقابلة الاصابتين مع قطع النظر عن كية المعطى فتأمل (قوله) وهذا ضعيف الخ) قال في
 فصول البدائع هذا غفول عن ان الدليل اذ لم يكن دليلا شرعيا فالأخذ به ان لم يؤدى الى العقاب كما قيل
 دل عليه آية بدر فلا أقل من أن لا يؤدى الى الثواب (قوله) مما لا يعتمد به في مسائل الاصول) لان هذا
 ظني ودلائل الاصول قطعية قال في فصول البدائع هذا ليس بشئ لان ماد كرت طريق عري يتبع فيما
 مقصوده العمل وهو الاجتهاد هنا والصحيح في الرد عليه ان السكك الذي يقتضيه المطلق التحمل في
 الحقيقة لا يتعد المحل عن الدليل والمطلوب وثبت ستم فالظاهر من الاحطاء على المطلوب ولئن سلم فقدم
 يختلف المانع وهو ترتيب الحسنه وليس ترتيبها مجردا منسقة (قوله) حتى لو لم يتحقق ذلك الخ) ويمكن تقرير

التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان يبي ويبيتم لقرآن قال انه تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
 الا ان يأتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك أمر اذ قالت هذا المن كانت له مراجعه وى امر يحدث بعد ذلك فكيف
 تقولون لا نسفة لها اذ لم تكن حام الاعلام بحبسوها انتهى لكن في الآية من غير ما نظرت فيه ما يدل على وجوب السكنى والنفقة
 فان هذه الآية في الجوانب الدليل المعطوف من قوله تعالى عقبه ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اوليات لهن فانفقوا عليهن

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الحاكيم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد الابحاث في ثلاثة ابواب في الحكم اعلم اني اخترت تقسيما حاصرا على وفق مذهبننا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة (وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشئ آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك اوسبيه او نحو ذلك) اعلم ان المراد ٥٧ بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون

مبني على ان طريق الصواب يترقى في زعم الطاعن وانما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل او يكفر لان الحق فيها واحد اجماوا بطوب هو ليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجوارز روية الصانع وعدمه والمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل من بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ لم يوجد تكفير المخطئ كسنة حلل القرآن ومسئلة اخرى ومسته خلق الالعمال فعماء في الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكليف لاحقية كل من القولين (قوله القسم الثاني من الكتاب) فوقع الفراغ من مباحث الادلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحثها = ثم فرتب اسكلامهما على ثلاثة ابواب بمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتداء بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبواسطة انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوماً عليه وحاول في الباب الاول اختراع تقسيم حاصر اى ضابط لما انفرد من اقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم واما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النبي والاثبات فمقسداً للكثير مفهوم واحداً ما يمتحنه من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هو متداخل كالفرص مثلاً بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النبي والاثبات كالتقسيم اى ما يكون سفة لفعل المكلف اى ما يكون اثره وانما انقى الين محصل الباب اجمالاً لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم ما حكم به على شئ بشئ اولاً فان لم يكن فالحكم ما سفة لفعل المكلف واثره فال كان اثره كالمثا فلا بحث هما عنه وان كان سفة فاعتبر فيه اعتباراً اولياً اما المقاصد الالهية النبوية او المقاصد الاخرى فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة اى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم وانثاى اما اسلى او غير اسلى فالاصلى اما ان يكون الفعل اولى من الترك او الترك اولى من الفعل اولا يكون احدهما اولى فالاول ان كان مع منع الترك بقضى ففرض اوظى فواجب والافان كان الفعل طريقه مسلوكة في الدين فسننة والافضل وندب والثانى ان كان مع منع الفعل فحرام والافكره والثالث مباح وغير الاصلى رخصة وهى اما حقيقة او مجاز وحقيقة، اما ان تكون اولى وحق بمعنى الرخصة اولا وبمجاز اما ان يكون اقرب الى الحقيقة اولا فيصير اربعة اقسام وان كان حكما يتعلق بشئ فمتعلق ان كان داخل في الشئ ركن والافان كان مؤثراً فيه فعلة والافان كان موصلاً اليه في الجملة فسبب والافان توفى الشئ عليه فشرط والافعلامة (قوله وهو) اى الحاكيم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياس المحتمل للخطا فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكيم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا انه لم يحكم الا بالصواب والحكم المنسوب الى الله تعالى هو

الشئ ركن الشئ اوعلة اوشرطان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام (اما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف) كالوجوب والحرمه وامثالهما فانها صفات لفعل المكلف (او اثره الثاني كالمثا) فان المثلث هو اثر فعل المكلف (وما يتعلق به) كالمثا المنفعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة

حتى يرضع عن حملهن اذ لو كانت في غير البوائن كان تقدير الكلام اسكنوا الأزواج والر جعيات من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجسدكم وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن ومعلوم انه لا معنى اذ جعل غاية الايجاب وضع الحمل فان النفقة واجبة لها حاملاً كانت اولا وضعت حملها اولا بلخلى ما اذا كانت في البوائن فان ضرب الغاية دفع لتوهم اقتصار مدة النفقة على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا عموم قوله تعالى لا يخرجوهن من

اصل الجوار بوجه لا يرد عليه هذا وهو بالانسلم ان استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب على الاجتهاد الخطا بل على ترك العزيمة كما مر فعماء انتفى العذاب بترك العزيمة سبق الكتاب بالرخصة مباحث الحكم (قوله يتناول القياس) لا يخفى ان السؤال بالاحكام الاجتهادية مطلقاً فانه مر

بيوتهن الاية يتناول المبتونه وذ كرحكم خاص متعلق ببعض ما يتاوله لا يبطل عموم الصدر قوله يحمل عدنا حق هلى قراءة ابن مسعود الخ) قيل عليه القراءة الشادت غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث بمعارضتها وكيف يقبل من الراوى ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل منه ان ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو مجرأى منه وبسمع قلت قد جاش من هذا القائل في هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحقيقة شكر الله سبحانه ووقع في عجاب منها انه جعل قراءة ابن مسعود من الشواذ ولا ريب

أن ما في مصنف ابن مسعود رضي الله عنه مشهور وقد تواتر نقله عنه ومنه أزمجه أنه لا يرد الحديث إلا بعارضه للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فإنه يرد بخالفته لما هو فوقه وان لم يكن قطعياً ومنها أنه جعل عدم قول قول الراوي أن ذلك كلام الله لأنه لم يره ولم يسمع منه وليس كما زعم بل لأنه لم يثبت كونه من كلام الله قطعاً وبقيت الفوات شر وطه المعتمدة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فإن رواة القراءة للمتواتر لم يراهم الله تعالى أحدهم منه قط وانما وقع في ذلك

لان مذهب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرمين والنووي وجماعة من أصحابه لانه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من أن يكون قرآناً أو خبراً أو دليلاً بالمعناه فظن أنه قرآن وألحقه 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 ذكروا الله تعالى الرضاع بالانقوت ثم رقت عائشة الخس وأخبرت أنه مما نزل من القرآن فهو وان لم يكن قرآناً يقرأ فإل حالته ان يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم ايجابه المتابع في صوم الكفارة مع أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه

الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجهول فليس يحكم بحقيقة بل ظاهر او هو معدور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما يتعلق بالخطاب به كإيقال حكم الامر على ربه بذلك وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليلي كالسببية ونحوها فإنه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء أو شرط أو غير ذلك وما فيهما هو أثر ففعل المكلف كمال الرقبة أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فتكون المحكوم به فعل المكلف ليس نظائر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوماً به فان قلت قد ذكر فيما سبق أن الحكم اما تكليفي كالجوب والحرمه ونحوهما واما وصفي كالسببية والشروطية ونحوهما فالأراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالو صفي أيضاً كذلك على ما صرح به ههنا وان أراد ما وقع التكليف به فالإباحة ليست كذلك قلت أراد ما وقع التكليف به وعد الإباحة منه تغليماً لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة

للقياس اما طريق التمثيل أو لالان المراد به الاجتهادى مطلقاً ولو عني سييل الحجاز (قوله فليس يحكم حقيقة) الانسب أن يقال لما حكم الله تعالى على المجتهدين بعمل على موجب ظنه أمكن أن يستدل ذلك بالحكم اليه تعالى ثانياً المساسأتي مثله وان لم يكن حكمه تعالى قبل الاجتهاد (قوله ليس نظائر) وتخصيص البيان بما سواه بقرينة أنه لا يبحث ههنا عن الحكم الذي هو أثر فعل المكلف في نفسه بخلاف الظاهر واعتراض عليه بان كون الملك أثر فعل المكلف في نفسه لا ينافي كونه فعلاً للملك أيضاً ففعل كالبيع والسيكاح غير أنه اثر لفعل آخر يقال ابتاعه فلعله أو نكحها فلعله التمتع بها فهو محكوم به والمالك محكوم عليه بالمساكنية والدين أيضاً ففعل يضاق الى الفاعل والمفعول فان حكمه به على الدائن ففعل يضاق الى الفاعل وان حكمه به على المديون فيضاق الى المديون واما ما كان ففعل محكوم به على المكلف ورد بان المراد بفعل المكلف هو الفعل الاختياري الذي يتصف بالاحكام الخمسة والمالك ليس كذلك وقد يجب عنه بان الفعل الذي هو مقدمه الملك اختياري وهو كافي في كون الملك اختيارياً منصفاً باحد ذلك الاحكام (قوله وعد الإباحة منه تغليماً) قد يقال أيضاً ان نسبة الحكم الى التكليف لا يقتضي ثبوت التكليف فيه بل يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف وهذا الساب ليس بما ورد في مفهوم الحكم لوضعي حتى يحل بالمقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتباراً لعدم الحكم التكليفي ما نسب الى التكليف ثبوتاً أو سلباً فلا يندرج فيه الوضعي ولا يخفى ما فيه من التسكف قال الفاضل الشريف ويمكن أن يقال لمراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وورده على فهم مخاطب والمباح لانه ما يكون مأذون الفعل والترك والاذن لا يتعلق إلا بفعل من يفهمه ويكون مكلفاً الا يرى انه لا يقال أذن الشارع للصبي بفعل الاصطلياد وتركه ويقال للمكلف مثل ذلك فعند الإباحة منه تحقيقاً لا تغليماً انتهى كلامه وقد يقال أيضاً المباح وقع التكليف به بان يعتمده مباح حتى ان من حكم بغيره كفر فالواجب مكلف

فصيام ثلاثة أيام متتابعات وعمل ذلك لمعارضه ما قالته عائشة زلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز أن لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع عيين السارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (قوله واستشهدوا الخ) لان الامر بالاستشهاد مجهول في حق ما هو شهادة ففسره بوجلين أو رجل وامرأتين وتفسير الجملة بيان لجميع ما تناوله ولان قوله تعالى ذلكم أفضط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على ان ادنى ما يفتنى به الرية هو رجس لان أو رجل

(والاول امان يعتبر فيه المقاصد الدينوية اعتبارا اوليا والآخرية) فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفرغ الذمة فالمتعبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الديني وهو تفرغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود لآخر وى ولكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو اتى به شباب ولو تركه يعاقب فالمتعبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه ٧٣ المقصود الديني كتنفر بغير الذمة ونحوه (اما الاول) أي الذي يعتبر فيه المقاصد

الديني به (فالمقصود الديني في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فيكون الفعل موصلا الى المقصود الديني يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايطه الاصل اليه لا أوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات أحكام آخر منها الاعتقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا يصح ثم النفاذ وهو ترتيب الأثر عليه كالملك فيبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه وأما الثاني) أي ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية (فاما ان يكون حكما أصليا) أي غير مبني على اعذار العباد (أولا يكون أما الاول) وهو الحكم الأصلي (فان كان الفعل أولى من الترتل مع منعه) أي مع منع الترتل (فان كان هذا)

في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الأثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب وأياما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت اما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون حكما يتعلق بشئ أو يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد أمر إلى آخره مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمه الحكم بمعنى اسناد الشارع أمرا إلى آخره فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص أو دلالة كالأجماع والقياس في جعل الوجوب والملك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان إطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الأثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطبق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله ولأول) أي ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدينوية أو الحاصلة في الدنيا كتنفر بغير الذمة المعتبرة في مفهوم صحة عبادة أو الآخر وية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترتل في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو لصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفرغ الذمة لكر لأولا وليس المراد باعتبار المقصود الديني أو الاخرى ابنتا الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة إذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دينوية وحرمة الحجر على حكمة أخروية ثم لا يخفى أن التقسيم إلى ما يعتبر فيه مقصود دينوي أو آخرى اعتبارا اوليا ليس حاصرا لأن ما بين النبي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة التوافق تفرغ الذمة قلنا لزمنا بالشرع فحصل بادائها تفرغ الذمة وأما عبادة النبي في حكم المستثنى لما سيجي ذكره في بحث العوارض فالكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي للاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كذلك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في اجارة

بفعله على اعتقاده واجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاده حرام والمباح وان خبر فيه لكنه مكلف باعتقاده باجتهاد لا يخفى عن التكليف به وأنت خير بار عدم تحقق مثل هذا التكليف في الأحكام الوضعية محل نظر فليتامر * قال المصنف (فان التعلق بالحكم الخ) فيه بحث لان التعلق بالحكم وان كان موجودا في جميع الأحكام في نفس الامر إلا الحكم فيه ليس بتعلق بشئ بان يكون التعلق محكوما به وحينئذ لا حاجة إلى ما ذكره بان النظر إلى وجود التعلق بالحكم فليفهم (قوله يشعر بان مراده) انما قال يشعر لاحتمال أن لا تكون الباء صلة للحكم بل تكون للملابسة (قوله تسامح ظاهر) إذ ليس الوجوب وكذا الملك نفس الاسناد لكن لا يخفى عن وجعلها مقسما بهذا الاعتبار وقد يقال المراد بالحكم خطاب الله تعالى ومعنى ملك الرقبة خطاب الله تعالى بثبوت ملك الرقبة للمكلف بالشرع ونحوه وكذا الوجوب خطاب الله تعالى بثبوته على المكلف ولا يخفى انه تعسف (قوله والمقصود ههنا الخ) فورد القسمه ما يطبق عليه لفظ الحكم لا الاسناد (قوله قلنا لزم بالشرع) لا يخفى ان هذا الجواب لا يتم في

وأمران أو رده عليه صاحب الكشف منع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد او الى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبوه معناه قرب من انتهاء لريية على ما هو المذكور في تفسير الكشف واجيب بان التفصيل بعد الاجمال يراد به القصر استعمالا كما في بشب ابن آدم ويشب فيه خصماتان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المدونة وبان (قوله بدعة وأول من الخ) قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطبه

والدينونة

كالبي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قد ورد به الحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية
لعدم الحاجة اليه وانما المرورى عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد وعين صاحب الحق
وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام وآبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد وعين المدعى وعن علي رضي الله
عنه انه كان يقضى 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 انتقد عليه قال ٧٣ الترمذى في عمله الكبير سألت محمدا

عن هذا الحديث فقال ان
عمر بن دينار لم يسمعه
من ابن عباس وقال في
الكشف الكبير هذا
الحديث طعن فيه يحيى بن
معين وابراهيم النخعي
والزهري حتى قال الزهري
والنخعي اول من افرد
الاقامة معاوية واول من
قضى بشاهد وعين معاوية
انتهى وقال الزهري ايضا
التقوى القسامة من
امور الجاهلية واول من
قضى به في الاسلام
معاوية واخرج عبد
الرزاق اخبرنا معمر عن
الزهري قال كان دية
اليهودى والنصرانى زمن
النبي صلى الله عليه وسلم
مثل دية المسلم وكذا في
زمن ابى بكر وعمر وعثمان
فلما كان زمن معاوية
اعطى اهل القتل النصف
والقى النصف في بيت المال
ثم قضى عمر بن عبد
العزير واتم في النصف والغنى
ما كان جعل معاوية ولم
ازل اذا كر عمر فاخبره

والبينونة في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
القضاء عليها فخرج ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود نيوى ان وقع بحيث يوصل اليه
فصحيح والافان كان عدم اتصاله اليه من جهة خالف في أركانه وشرايطه فباطل والافساد فالتصنيف
بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى أنهما
ثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاد والزوم وكثير من المحققين على أن أمثال ذلك
راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به
وبعضهم على أنهما من خطاب الوضع بمعنى أنه حكم بتعلق شيء بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لا بد منه
في كل حكم وهو تعلقه بالحكم عليه وبه وذلك أن الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
أو الفساد بذلك وبعضهم على أنها أحكام عقلية لا شرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
وبين شرايطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمقتضى
الحكم بكون الشخص مصلبا أو غير مصل فاعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
حاصلها أن الصحة ما يكون مشروعا مصلبا له وصفه والباطل ما لا يكون مشروعا مصلبا له ولا يوصف به

نفس النية اذ ليس ثمة في الزامه شئ ولا يخفى انها تنصف بالصحة والفساد فالاولى أن يفسر بموافقة أمر
الشارع (قوله وكذا معنى صحة القضاء) أى قضاء القاضى (قوله في أركانه وشرايطه) الظاهر ان لفظ
الواو بمعنى أو اذ يجوز أن يكون الخلل في الباطل من جهة الاركان دون الشرايط وبالعكس أما الاول
فكانت كاح بلفظى المستقبل من تحقق الشرط واما العكس فكانت كاح بلاشهود مع تحقق الاركان
(قوله والافساد) أى وان لم يكن عدم اتصاله من جهة خالف في أركانه وشرايطه بل من جهة أو صافه
اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان الخلل ان كان باعتبار أمر مجاوز فذكره وهو من الاحكام الخمسة وانما
لم يتعرض له اعتمادا على شهرته في موضع بشير اليه بقوله فيما سياتى للازمة ما ليس مشروعا (قوله وكذا
الكلام في الانعقادات) فان المتصنف بهذه الثلاثة فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه
الثلاثة بمعنى انها ثبتت بخطاب الشارع (قوله وكثير من المحققين الخ) قيل عليه كلامه يشعر باستحسان
ما نسب اليهم وليس كذلك لان اباحة الانتفاع وحرمة انماهى من أحكام الصحة والبطلان لان الاباحة
معنى الصحة والحرمة معنى البطلان بل الصحة موافقة أمر الشارع والبطلان عدمه (قوله وهو تعلقه
بالحكم عليه وبه) لم يذ كر الحكم وكان بناء على انه ليس في الاحكام التكليفية حكم بتعلق شئ
بالحكم وان ثبت هذا التعلق في نفس الامر (قوله وذلك لان الشارع حكم الخ) فان قلت يلزم أن 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 ان كانوا اصيبوا به فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما فى الصحيحين والسنن الاربعة من
الحديث المشهور عن ابن عباس رضى الله عنهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادى رجال اموال
قوم ودماءهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وفي رواية البيهقي عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه
اولى باليمين الا ان يقوم عليه والبينة لادائته على حصر الجنس على ان القسمة تنافى الشركة وكذا روى النسائى في سننه عن عمر بن
شعباب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد واحد وعين المدعى لم اقبله على اثره وعمل عمر رضى الله عنه

وغیره فی القسامه علی خلاف ذلك (قولہ وکحدث المصره) لایقال هذا بنافی ما ذکره سابقا لانقول الرد لمخالفة دلیل لاینافی الرد لمخالفة دلیل آخر ولا شأنان هذا الحديث خالف الاقسیه المعلومه من کل وجه (الاول) ان صمان اشلیات بالمثل وضمان المتقومات بالقیمه فالبن ان کان مثلیا فضمامه بمثل لبناوان کان قیمیا فضمامه بمثله قیمه وضمانه بصاع من التمر خارج عن الاصلین (الثانی) ان الضمان یکون مقدر بقدر المتلف قله وکثره ۷۴ وهنا عقداروهو الصاع (الثالث) ان ما تلک من اللبن ان کان موجودا

عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود علیه من أصل الخلقه وذلك مانع من الرد كالأوزب بعض أعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمنع الرد وان كان حادثا بعد اشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمه وكذا الاختلاط يمنع الرد (الرابع) ان الخيارات الثابته بأصل الشرع من غیر شرط لا يتقدر بالثلاث كخيار العيب وخيار الرؤيه عند من يتنبه وخيار المجلس عند من يقول (الخامس) انه يلزم الجمع بين الثمن والتمن للبايع في بعض الصور وهو ما اذا كانت قیمه الشاة صاعا من تمر فانما ترجع اليه مع الصاع الذي هو ومقدار ثمنها (السادس) انه يخالف لقاعده الر باعندكم فيما اشترى شاة بصاع فاذا استرددها صاعا من تمر فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن فيكون قد باع صاعا من تمر وشاة بصاع منه (السابع)

والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرايطه بحيث يكون معتبرا شرعا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا في نفسه فانت المعنى من وجه للازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع نه ورا لا انفصال في الجملة والباطل ما كان فانت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة املا لعدم معنی التصرف كبيع الميتة والدم أو لا لعدم أهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسما من مترادفان ما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيا وانما تارة لقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفاسد بل أهم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفریغ الذمه بحيث لا یجب قضاؤها والبيع الفاسد یوجب الملك فينبغي ان يكون صحیحا بل نافذا لترتب الاثر علیه ثم علی ما ذکره النافذ أهم من اللازم والتمهذ أهم من النافذ

أحد قلب يعتبر في الوضع عدم تحقق الاقتضاء والتحسر كما علم من تعريف الحكم المذكور في أوائل الكتاب (قولہ والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه) خارجا عن الاقسام ولان ندعي ان هذا ليس بتحقيق لان مشروعية الوصف الشارع بتوقف على مشروعية الاصل وان لم يتحقق التوقف على جانب العدم ان قلت فعلى هذا يكفي أن يقال في تعريف الباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا احتیاج الى قوله ولا بوصفه قلت هذا أيضا يعتبر في مفهوم الباطل ودلالة الالتزام في التعريفات مهجورة (قولہ الصحيح ما جمع أركانه وشرايطه) أراد بالشرايط ما يعم الاوصاف اللازمة (قولہ مع تصوير الانفصال في الجملة) فانه اخراج الشرايط فانه المعنى بفساد الشرط من قبيل الباطل لما سبق في أواخر فصل الثمن عن الحسيات والشرعيات ان التكاح بلاشهود بل طامع اهما شرط فيه لاركن كما صرح به في كتب الفقه (قولہ اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه) قيل بل النزاع في المعنى لا ما ثبت الملك في البيع الفاسد بالقبض دون الباطل وهو لا يشبهه فيه ما وحاصله أن يقول بالمشروع بأصله والممنوع بوصفه ونحن نقول به رفیه ان الظاهر قوله بذلك وان لم يقل بثبوت الملك فيه بالقبض وحينئذ يكون النزاع في اطلاق الباطل عليه لفظا (قولہ وقائل ان يقول الخ) أجيب عنه بان المراد بالصحة كون الفعل موصلا أيضا لان ما بحيث لا يشوبه عدم الاصل بقربنه المقابلة بعدم اصال في الجملة المنقصة الى الباطل والفاسد وبالجملة ايضا لا يستكره شرعا على ان المراد الاصل الى المقصود بنفسه والبيع الفاسد انما يوصل بواسطة القبض لا بنفسه كما صرح به الفقهاء ثم لا نسلم ان الصلاة الفاسدة توجب تفریغ الذمه نعم اذا كان الفساد في الوقت يخرج عن العهدة اذا اشترى في الصلاة وأتمها لکن لا یوجب فسادا في الصلاة كما مر في مباحث المسن والقبیح قال في فصول البدائع بين البطلان والفساد وان تساويان بماز افرق في المعاملات عندنا والفاسد عدم عقد كل باره لزيادة الملاك وان لم يتقاب باطلا في الزيادة صحیحا لانه في القلب علامة بجهالة الاصل لکن ليس صحیحا ولان نافذ عدم ترتب اباحة الانتفاع والباطل ليس بتعقد كبيع المضامين والملاقيح لافي العبادات اذ ليس سقوط القضاء بحيث

اذا كان اللبن باقیا لم يكف برده عندكم فاذا أمسكها فالحكم كالوتلف فيرد الصاع وفي ذلك ضمان الايمان مع بقائها ولا تضم بالبدل الامع فواتها كالمغصوب (الثامن) أنه ثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نفع صان اللبن لو كان عيبا ثبت به الرد من غير تصرف به ولا ثبت الرد في الشرع الا بعيب أو شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول ومن عمل به من شافعية والمالكية تجاوز واعن ظاهره فان الحليب مطلق في الحليبات وقد قدي في رواية اخرى اثبتت الحليبات ثلاثة أيام وانفق أصحاب مالك على

ولا

أى كون الفعل أولى من الترك مع منع التراك (بدليل قطعي فالفعل فرض ولفظي واجب وبلا منعه فان كان الفعل طرفه مسلو كقفي
 الدين فسنة والافتعل ومنه رب وان كان على العكس) أى ان كان الترك أولى من الفعل (مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان
 انه اذا حلت ما تانبه وأراد الرد أن له ذلك وختلافه في الثالثة هل يكون رصا مع الرد وقد أثبت طاهره الحيار بعيب التصريه واختلف
 أصحاب الشافعي في أنه يكون الفورا ويمتد الى ثلاثة أيام للحديث ويرد
 ٧٥ اللين اذا كان باقي في قول للشافعية وزاد
 المالكية بخور وورده

ولا يظهر فرق بين الصحيح والناخذ (قوله فالفعل فرض) فيه إشارة الى ان المتصف بالحرمه والوجوب
 ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب إنما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي
 هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا وبالذات ويفهم
 منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية
 والوجوب والحرمه ونحوهما ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولويته عند الشارع بالنص عليه أو على
 دليله وفي اطلاق الأولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد
 باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقرينة ان
 الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل اليهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك
 من أقسام ما يبرئ من المقاصد الاخرى وبليس في هذه التعريفات إشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون
 التعريفات المذكورة رسوما لا حدودا ولو سلم في الأولوية والاستواء إشارة 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 الوطاء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضا اذا الانتفاع ولو ط
 فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى أعنى
 الذي يبتنى على اعدار العباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كإرضاه الواجبة أو المنذوبه أو المباحه

يجعل بوجه دون وجهه وصوم يوم العيد اذا نذر ليس فاسدا بل صحيح لانه سقط القضاء وان كان الأولى
 الافطار والقضاء ولكن قد يسمى فاسدا باعتبار الاعراض عن ضيافة الله تعالى وتحقيقه ان سقوط
 القضاء يسمى فاسدا صيما كان أو صلاة ليس بجهة فساد لانه فاسد سببه فهو بالنسبة الى ذلك السبب
 ليس فاسدا وان كان بالنسبة الى صحيح السبب كذلك فمن حيث هو مسقط صحيح انتهى (قوله فلا
 يظهر فرق بين الصحيح والفاسد والنافذ) فيه بحث لان كونه موصلا الى المقصود غير ترتيب الاثر
 فالعقد الفضولي صحيح لكونه موصلا الى المقصود الديوى وهو المالك الموقوف لكن لا يرتب عليه
 الاثر وهو اطلاق التصرف والانتفاع لانه بالملك الثابت وهو مراد المصنف بقوله كالمالك (قوله نوع
 تسامح) لان الأولوية إنما تطلق عرفا على رجحان أحد الطرفين الى أحد الوجوب فاطلاقه على
 مطلق الرجحان تسامح (قوله والمراد بالاستواء الخ) هذا التحقيق معنى الاستواء عندهم فالخراج تابع
 لها لانه صير الى القيد لخراج الافعال المذكورة لان الكلام في فعل المكلف فيخرج بهذا التقييد
 (قوله في الأولوية والاستواء إشارة الخ) الإشارة في الاستواء الى ما ذكر باعتبار النفي أى لا يعاقب
 عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخرى (قوله كالرضه الواجبة) الجأ نرا ان ثبت على خلاف
 الدليل بعدد فرضة سواء وجب ككل الميتة للمصطر والقصر عندنا أو نذب كالافطار عند الشافعي

رضاء البائع ومنهم من
 جوز رد سائر الاقوات
 بدل التمروفي وجهه
 للشافعية يتم قدر الرد بقدر
 اللين قلة وكثرة واللفظ
 خال عن هذه القيود وقد
 عرفت انه خلاف النص
 في قوله تعالى ومن اعتدى
 عليكم فاعتدو عليه بمثل
 ما اعتدى عليكم (قوله
 لتقدم الكتاب) لكونه
 قطعا ممتوازا للنظم لاشبهه
 في متنه ولا سنده ولا في
 دلالتة على المراد المامر
 من أنه يقيد القطع واليقين
 وبين في محله بما لا يزيد
 عليه (قوله أولى من خاص
 خبر الواحد) قيل من
 يجعل عمومات الكتاب
 وظواهره ظنية يعتبر خبر
 الواحد اذا كان على
 شرائطه عملا بالديلين
 ومن يجعلها قطعية لا
 يعمل بخبر الواحد في
 مقابله تاضرة ان الظني
 يضمحل بالقطعي وهو
 مخالف ذلك كره في الكشف
 وعند العراقيين من

مشايخنا والقاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة ونحو الاسلام وغيرهم لما أفادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كانهصوص
 والخصوصيات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ
 سمرقند فالوجه ان لا يجوز عندهم أيضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها
 من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم واردة الجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متنهما أى نظمهما وعبارةهما والشبهة
 في خبر الواحد في ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصافي معناه فكذلك لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في
 الثبوت فلا بد ان يؤثر الشبهة المحتمكة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة وهذا يكفر منكر لفظه لانه كره معناه بخلاف منكر الظاهر

اسموا بفتح الجاء فالغرض لازم علما ومخلا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عمم الا لعلماء فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف باخبار
 الاتحاد الغير المؤلفه وامام مؤلفه ولا يعاقب تاركهما أي تارك الفرض والواجب (الان يعفو الله والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب
 والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (بوجوب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون
 الحكم الذي دل عليه محكم الكتاب ٧٦ تابعا بقيما والحكم الذي دل عليه محكم خبر الواحد تابعا بعلبة الظن (وقد

يطلق الواجب عندنا على
 المعنى لاعم أيضا) أي
 الاعم من الفرض والواجب
 بالتفسير المذكور وهو
 ان يكون الفعل أولى
 من التارك مع منع التارك اعم
 من أن يكون هذا المعنى
 بالمعنى القطعي أو الظني
 (فيه ان يقال صلاة
 الفجر واجبة والسنة
 فوعان سنة الهدى وتر كها
 بوجوب اسائة وكرهية
 كالجاعة والاذان
 والاقامة ونحوها وسنة
 الزوائد وتر كها لا يوجب
 ذلك كسنة النبي عليه
 السلام في لباسه وقيامه
 وقعوده

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلى (قوله فالفرض لازم علما) أي يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
 لثبوتيه بدليل قطعي حتى لو أنكره قولا أو اعتقدا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوتيه بدليل
 ظني ومبنى الاستقادة على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن بخاحده
 لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤثلا يفسق ولا يضل لان التأويل في مظان من سيرة السلف والافان كان
 مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعه وان لم يكن مؤثلا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن
 اطاعة تارك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب 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 حتى 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 كحكم الكتاب وما
 ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاهد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤثلا
 فاسق دون الثاني وانما يرمع ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما للغوى الى معنى
 واحد هو ما يدع فاعله وبذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى
 للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد بوجوب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة
 التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
 الظن فلا يكون المظنون مقدر او المعلوم القطعي ساقط علينا على ان الخصم ان يقول لو سلم ملاحظة

في قول أو ابيح كالاوطار في السفر عند من لم يفصل منهم (قوله ولا معنى للتخصيص) يمكن أن يقال
 الحكم الغير الاصلى فان اتصف ببعض هذه الاحكام لا ينصف ببعضها كالحرمة والمقتد والتقسيم
 الى الاقسام الخمسة فلذا خص وقيل وجه التخصيص ان الحكم الاصلى لكونه مقصود الشارع أو الاثر
 المتصف بهذه الاحكام أو لا وبانها وانما في الحكم الغير الاصلى لها انما هو تباينها بالعرض وهذا القدر
 يكفي للتخصيص في الجملة (قوله بخاحده لا يكفر) بسكون الكاف من أ كفره أي اداه كافر اقال
 الكهيت طاب به أهل البيت وكان شيعيا وطائفه قدأ كفروا في التحكيم وطائفة قالوا مسمى ومذنب
 وما كفرة بتشديد الفاء وقال في المغرب لم أجده الا في الاساس وعليه قول بشار وهو من الخوارج عاطب
 واصل ابن عطاء من المعتزلة عتق الزرافة مابالي وبالكتم * يكفرون رجالا كفروا رجلا
 يعنى الخوارج اذا كفروا واعلى يرضى الله عنه (قوله يفسق) وقيل لا يفسق الا المستخف أعنى الذي لا يرى
 العمل به واجبا والخلاف انما ينشأ من نفس سيرا فاسق فمن قال الفاسق هو الخارج من طاعة الله تعالى
 بارنكاب كبيرة لا يفسق غير المستخف لان الكبيرة ما ثبت كونه معصية بدليل قطعي وهذا ليس كذلك
 ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارنكاب معصية كبيرة أم لا يفسقه (قوله ولا معنى للاحتجاج
 بان التفاوت) رد على المصنف وقوه اوبان الفرض الخ رد على صاحب التحقيق وقد يجاب عنه بان بيان

والعام من الكتاب فانه
 يكفر واذا كان كذلك
 لا يجوز ترجيح خبر الواحد
 على ظاهر الكتاب ولا
 تخصيص عموم به لان
 فيه ترك العمل بالدليل
 الاقوى بما هو أضعف
 منه وذال يجوز فان قيل
 الصحابة رضى الله عنهم
 خصوا وقوله تعالى يوصيكم
 الله في اولادكم بقوله عليه
 السلام لا ميراث لقاتل

وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم وقوله وهن الربع مما تركتم بقوله عليه السلام لا يتورث
 أهل ملتين شتى وقوله تعالى وأحل لكم ما وراءكم بقوله لا تنكح المرأة على عمته في شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر
 الواحد جائز فلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمنها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام في خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل
 يجوز التخصيص به وليس فيه ما ذكرتم دليل على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشة واسامة رضى الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت

المفهوم

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا نأتم على غيرها أيضا فان السلف كانوا يقولون
 قيس رضى الله عنها ولم يخصوا به قوله تعالى أكنوهن على ما امرت في الصوم والصلوات انهم خصوا بما سمعوا من في رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فانه قطعي لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كافي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانزلت ولا نورث وما تركناه
 صدقة خص به عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا النحو فان ابا بكر رضى الله عنه سمع ذلك

من النبي عليه السلام ثم
 حكم به وتابعه غيره (قوله
 ولا ينسخ ذلك) بهذا
 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 ولا يكون
 قطعا فكيف يثبت به
 مسألة الاسول واجاب
 عنه السيد الشريف بأنه
 لاشان المراد الاحاديث
 التى لا يعلم ثبوتها فلا
 يشمل المشهور والمتواتر
 لانهما معلوما الثبوت
 فكيف خصا من هذا
 الحديث وقال صاحب
 الكشف أهل الحديث
 طعنوا فيه وقالوا روى
 هذا الحديث يزيد بن ربيعة
 عن ابي الاشعث عن
 ثوبان ويزيد بن ربيعة
 مجهول لا يعرف له سماع
 من ابي الاشعث وانما

المفهوم اللغوى فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشئ مقدر اعلمنا بدليل ظنى وكونه ساقطا علمينا بدليل
 قطعى الا يرى الى قولهم الفرض أى المقدر وض المقدر فى المسح هو الر بيع وأيضا الحق ان الوجوب فى اللغة
 هو الثبوت وامام صدر الواجب بمعنى الساقط والمضطر ب فاعما هو الوجبة والوجوب ثم استعمال الفرض
 فيما ثبت بدليل ظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان
 فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا اشار
 بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علميا وعملا
 كصلاة الفجر وعلى ظنى هو قوة الفرض فى العمل كالوتر عند ابي حنيفة حتى يمنع ذكره صحة الفجر
 كتذكرة العشاء وعلى ظنى هو دون الفرض فى العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة
 بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحمل عند
 الشافعي وكثير من أصحاب ابي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من
 المتأخرين وهو اختيار نفي الاسلام يطلق عليها وعلى غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون

التفاوت وبيان معنيهما اللغوى تنبيه على ان الاصل فى النقل رعاية المناسبة بين اللغوى والاصطلاحى
 فلا يحمل مهما أمكن فالمصير الى الاصل أولى وأنت خير بان الاحتجاج بحديث التفات على ما ذكره
 المصنف احتجاج مستقل وبيان المعنيين اللغويين للفرض والواجب ليس بمقدمة فى هذا الاستدلال
 ولا يخفى ان الواجب المذكور لا يدفع ما ورد على احتجاج المصنف ولا تقر به بالنسبة اليه
 وأما بالنسبة الى احتجاج صاحب التحقيق فله تقرير فى الجملة الا ان ماله على تقدير عامه هو ان الاولى
 أن يصطاح على اطلاق الفرض على ما ثبت بقطعى والواجب ما ثبت بظنى وليس هذا احتجاجا معتادا
 على الخصم نعم يرد على الشافعي رحمه الله ان الرجوع عما ذهب اليه علماء نازحى الله عنهم من جعل
 لفرض بمعنى يناسبه لغة والواجب بمعنى يناسبه لغة والحكم على كل بما يناسبه من كفر جاحده وفقى
 تارك العمل غير متأول ولا مستخف ونحو ذلك والاصطلاح على انها عبارة عن معنى واحد خالبا عن
 الفائدة (قوله فلانسلم امتناع الخ) اجيب عنه بانهم لا يدعون الامتناعين وان أشعر به ظاهر عبارتهم
 بل عدم وجوب التقدير فى الواجب وعدم وجوب السقوط فى الفرض فلا يرد النقص بالمسح وأنت
 خير بان قوله الا ترى سند منع امتناع التعذر بالدليل الظنى وحاصل الاعتراض انه اذا لم يتنع لم يكن
 اطلاق لفظ الفرض على الواجب اعنى ما ثبت بدليل ظنى خالبا عن مناسبة المعنى اللغوى بل يتحقق
 التعذر فى كل واجب فى العبارة انى مسامحة حيث اقتصر على منع الامتناع ومقصوده دعوى
 الثبوت ايضا بقرينة السوفى على هذا يدفع الجواب المذكور فتأمل بقول المصنف (سنة الهدى) المراد
 بالهدى الدين واصله السنة اليه باعتبارها مكملة له (قوله وتركها واجب بوجوب اساءة وكرهية)
 الاساءة دون الكراهية قال الحلو فى الكراهية الخ من الاساءة وهذا أولى من قول الخضرى فى
 المعنى تركها ضلال 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 ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال
 حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة فى علم الحديث وتركه اذ راية على انه مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى وما آتانا كم الرسول
 نخذوه وماها كم عنده فانتموا فيكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام ابا عبد الله محمد بن اسماعيل
 البخارى أو رده هذا الحديث فى كتابه وهو الطرد والمتبع فى هذا الفن وامام أهل الصنعة فكفى بإرادته دلالة على صحته ولم يلتفت الى

طعن غيره بعد ولا نسلم انه يخالف الكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسمع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذ ارى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة الكتاب بوجه على ان المراد ٧٨ من الامة والله اعلم ما عطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم

عنه أى من أخذه فانتم وا
وعن ابن عباس والحسن
وما ناكم عنه هو الغلول
وقد تابد هذا الحديث
بما روى عن محمد بن جبير
ابن مطم ان النبي عليه
السلام قال ما حدثتم عنى
بما تعرفون فصدقوا به وما
حدثتم عنى مما نكرت
فلا تصدقوا فاني لأقول
المنكر وانما يعرف ذلك
بالعرض على الكتاب
انتهى كلامه وأخذ
صاحب التلويح منه ما
يساعد هواه في الطعن
على مذهب الحنفية وترك
جوابه وزاد قوله و اراد
البخارى اياه في صحبته
لا ينافي الانقطاع وكون
أحدر وانه غير معروف
بالرواية أقول هذا عجيب
جد من صاحب الكشف
فانه مع سعة اطلاعه
وتبحره في الأصول
والفروع كيف صدر عنه
مثل هذا القول السقيم
أما لو كان هذا الحديث
ليس بموجود في صحيح
البخارى ولا يمكن ان
يورد فيه حديثا تنفق

قريته بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذ مقيدة وهم هذا يخرج
الطواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قريته
صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول
اللغوي ولا خفا في ان المجرى عن القرائن ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارى
كاطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعته رسوله وقد يراد بالسنة ما ثبت بالسنة كما روى عن أبي حنيفة
رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتماعا أحدهما فرض والاخر سنة أى
واجب بالسنة (قوله والنفل يثاب فاعله) أى يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم
يعرفه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما يقع فرضا ولا
يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحقّقها كانت نفلا
واقبلت فرضا بعد التحقّق لدخولها تحت قوله تعالى فافر وأما ينسركا نافلة بعد الشروع تصير فرضا

قوم سنن طردى عوتبوا ولو تركها أهل بلدة أو صرروا قوتلوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله لان
ما كان من اعلام الدين فالأصرار على تركه استخفاف بالدين وقال أبو يوسف المقاتلة بالسلاح عند ترك
الواجبات دون السنن (قوله سنة العمرين) ان اريد بالعمرين أبو بكر وعمر رضى الله عنهما كما في قولهم
لعثمان رضى الله عنه نسألك سيرة العمرين ففيه تغليب وان اريد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز
كما قيل اعنق العمران ومن بينهم من الخلفاء أمهات الاولاد لا تغليب (قوله ولا يخفى ان الكلام الخ)
أجاب عنه في فصول البدائع بان الاصل في الاطلاق حقيقة فلا يرد انهم مقيدة والنزاع في المطلق وأما
الاعتراض عليه بان السنة فيه بالمعنى اللغوي فسوف يعرف جوابه من قولنا لا نقول التمسك الخ وفيه
بمثالهم قالوا الاصل انما يصح للدفع لانه لا يملك كإمري ركن القياس في بحث تعليل النصوص (قوله
صارفة عن التخصيص) قال في فصول البدائع التعميم ليس قريته صارفة اذ هو فرع الاختصاص انتهى
لا يقال السنة في هذا الحديث بالمعنى اللغوي ولذا قال في القسم الثاني من سن سنة سنة والكلام في
السنة الشرعي * لانقول التمسك في حق تناول السنة الحسنة لسنة غير الرسول عليه السلام
وتخصيصها بسنة الرسول عليه السلام ثم قال له من دليل وما لم يثبت الاختصاص بالدليل لا وجه
للقول به مخالفا للغة (قوله والنفل) هو في الاصل بمعنى الزيادة ومنه النفل للغنيمة ونافلة لولد الولد
لذا يذمها على مقصود الجهاد والتمسك (قوله أى يستحق الثواب) لانه يثاب البتة لانه خلاف المذهب
ذلا ووجوب على الله تعالى (قوله ولا يذم تاركه) فيدخل في حد النفل مع انه فرض (قوله بان المراد من
الترك المذكور في تعريف النفل التمسك مطلقا) أى دعما فيخرج صوم المسافر لان تاركه انما يذم وغير
المذموم وخبر مطلقا (قوله وعن الثاني بان الزيادة الخ) فيه بحث لان من لوازم الفرض أن يعاقب على
تركه وبعد التحقيق لا ينصو رترك اللهم الا ان يقال المراد انه لو فرض تحقق الترك ولو كان المفروض
مما لا يتصور ولا يستحق العقاب وفيه بعد لا يخفى على ان قطع الدليل بالنسبة الى الزيادة يحمل

الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكرانه بل على وضعه راما تانيا فلا نه لوضح عن ابن معين الطعن في
الحديث بخبره وضعفه وان لم يترجم على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتصل عنه قطعا فاه العكس والظرد في هذا الباب
وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاد البخارى وشيخ ومقتداه وأما القول بان اراده في صحبته آياه لا ينافي الخ فهو قول ساقط
يبدل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث ونما أسنده البخارى ومسلم في كتابهما الجامع الصحيح بالاستناد المتصل فتدقق على

وهو دون سن الز واثدوهو) الضمير يرجع الى النفل (لا يلزم بالشرع وعند الشافعي رحمه الله تعالى لانه محبر فيما لم يفعله بعد فله
ابطال ما اداه تبعا وعندنا يلزم) أي النفل بالشرع (لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما اداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا
سبيل اليها) أي الى صيانته ما اداه (الابلزوم الباقي فانه يرجع بالمؤدى أولى من انعكس لان العبادة مما يحتاط فيها أولا ووجب صيانة
ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فصار فعلا أولى) أي صيانته ماصار ٧٩ لله تعالى فعلا أولى بالوجوب وقوله فعلا

نصب على التمييز وكذا
قوله تسمية ويجوز ان
ينصب تسمية وفعلا على
الحال تقديره حال كونه
مسمى وحال كونه مفقولا
صحته بلا اشكال ولا
تردد واما الذي حذف من
مبتدا استناده واحدا أو
أكثر فما كان منه بلفظ
فيه جزو 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
انفعنى كذا أو روى
أبو هريرة كذا وما أشبه
ذلك من العبارات من
تعاليفه في تراجم كتاب
أوابه فقد حكمه وأباحتها
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
الالفاظ مما لا يدل على
الحكم بصحته فمن
ذكره ففيه خلاف فمنهم
من صححه ومنهم من
أبى ذلك لان مثل هذه

حق لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفيل دون سن الز واثدوا ما صارت
طريقة مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشرع
عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يعص فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل
التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت بتحقيق المعنى التعلية اذ النفل لا يعاقب فرضا وانما
لا يكون اسقاطا الواجب بل اداء النفل وطذا يباح الاضطرار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت
فله تركه تحقيقا للمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمننا وتبعنا لاقصد اذ لا يكون ابطالا لخلوه
عن القصد كمن سقى زرع ففسد زرع الغير بالنزاهة لا يجعل اتلافه جوابه منع التخيير في النفل بعد
الشرع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشرع حتى يجب المعنى 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 النفل قلنا لا معنى للابطال ههنا الا فعل يحصل به البطلان
كشقوق مملوك له فيه ما اغيروه ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ
لما وجد شيئا سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لاني فعله الذي هو سقى أرضه
الثاني ان الجزء الذي اداه صار عبادة لله تعالى حقا له فيجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد
حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
المتقدمة وكونها عبادة فلوقفت هي عليها لزم الا ورنانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضامين كالآونة
والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على
صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يعقد عبادة لكونه فعلا قصد به
التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وان انعقاد الجزء الثاني
عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى وصف كونه عبادة فالوقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء
صحة المؤدى وكونه عبادة لا يصير عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية
عبادة فلا دور فان قيل بعد الشرع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة
والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان
قيل فن مات في أثناء العبادة ينبغي ان لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي

كلام (قوله كشقوق الخ) وكقطع جبل مملوك له لعلقه بقيد غيره (قوله بخلاف فساد زرع الغير)
جواب اشكال ورد على الجواب المذكور وهو ان الامر لو كان كاذ كرت ينبغي أن يضم 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 يدل عليه قوله اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
بل المراد كان له عرضية أن يصير عبادة بانضمام الباقي (قوله لاعلى وصف كونه عبادة) قال الفاضل

العبارات يستعمل في الحديث الضعيف أيضا ومع ذلك فإرادته له في أثناء الصحيح مشعر بصحة أصله اشعار ابونوس به ويركن اليه
خصوصا مع تصريحه ما أدخلت في كتاب الجامع الامام قال ابن الصلاح وما يتفاد من ذلك عن شرط الصحيح قليل يوجد في كتاب
البخاري في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه الذي يشعر به اسمه الذي سماه به وهو الجامع المستند الصحيح
من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ثم تفاديه عن شرط الصحيح فالباقية هو باعتبار فوات الاتصال الذي غابته

(والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرام لعينه أي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما وما حرام لغيره كما كل مال الغير والحرمة هنا ملائمة لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الأول) أي في الحرام لعينه (قد خرج المحل عن قبول الفعل لعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك) أي في الحرام لعينه (أصلاً والفعل تبعاً فينسب الحرمة إلى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لأنه أطلق المحل ويقصد به المحل كافي

مجازاً باطلاق اسم المحل على المحل أي أكله حرام وإذا قيل الميتة حرام فعناها أنها منشأ الحرمة لأنها ذكر المحل وقصد به المحل فالمجازة في المسند إليه وهنا في المسند وهو قوله حرام إذا أريد به منشأ الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

الارسال وهو وان كان قادحاً في الصحة عند أكثر المحققين لكن الجمهور أنه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ أبي نصر الواثلي السجزي أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم أن رجالاً وحذف بالطلاق أن جميع ما في كتاب البخاري مما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وأنه قاله لاشك فيه أنه لا يحنث والمرأة يجالها في حبانته وأبي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين الصحيحين لم يجد من الأئمة الماضين من أفصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الإلهيين الإمامين ناظر إلى ذلك

ويحتمل أن يكون مرادها

لا يبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحلي للدلائل الدالة على كونه عبادة فإن قيل هب أن صيانة المؤدى يقتضى لزوم الباقي لكن كون الباقي زقلاً مخيراً فيه يقتضى جواز إبطال المؤدى فتعارضاً فالجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانة المؤدى أولى من إبطاله احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان وأيضاً المؤدى قائم بحكمه بدليل احتمال البقاء وإبطاله في ترجيح على ما هو منعدم حقيقة وحكمه وهو غير المؤدى الثالث أن المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلاً وهو المؤدى ثم بقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده وإذا واجب أقوى الأمرين وهو بقاء الفعل لصيانته أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى تسميته فلان يجب أسهل الأمرين وهو بقاء الفعل لصيانته أقوى الشئين وهو ما صار لله تعالى قوله والحرام) قد يضاف المحل والحرمة أي الأعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من المحققين على أنه مجاز من باب اطلاق اسم المحل على المحل أو هو مبني على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لأن المحل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود الأظهر من اللعموم أكلها ومن الأشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتخصيله ومعنى حرمة العين أنها منعت من العبد تصرفاً فيها كحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن شئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بأن يصب الماء مثلاً وهو أوكد وثانيهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن يكون محللاً للفعل شرعاً كما كان معنى حرمة الفعل خروج وجهه عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار متحقق فيما فلا يكون مجازاً وخروج العين عن أن يكون محللاً للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدوا لزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصله في الفعل فيه وإن كان تبعاً أقوى من نفيه إذا كان مقصوداً ولما لاح على هذا الكلام أثر الضعف ببناء على أن الحرمة في الشرع قد نقلت عن معناها اللغوي إلى كون الفعل ممنوعاً عنه شرعاً أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك إضافة الحرمة إلى بعض الأعيان مستحسنة جداً كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز لغير سلك المصنّف رحمه الله تعالى في ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان الأول ما يكون منشأ حرمة عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراماً لعينه والثاني ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فإنها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوعاً لكن المحل قابل للدلالة في الجملة بأن يأكله مالكه بخلاف الأول فإن 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 ونجراً عن الاعتبار فغن نسبة الحرمة وإضافتها إلى المحل دلالة

الشرع الأولى أب يد كر لفظ ابقاء ليدوافق الكلام السابق وهو قوله والموقوف على صحة المؤدى هو

مقاصد الكتاب ومثون الأبواب دون التراجم (قوله كحديث يبيع الرطب) مذهب أبي يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد أنه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس استند للإجماع ومالك في موطنه عن عبد الله بن يزيد مولى الأسود بن سفيان عن زيد بن عياش عن سعد بن أبي وقاص أنه سئل عن بيع البيض بالسلت فقال سعد أي ما أفضل قيل البيض أيضاً فنهأه عن ذلك وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل عن شراء التمر بالرطب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن يفتق الرطب إذا

على

وهو الى الحل اقرب ومكروه كراهة تخريم وهو الى الحرمة اقرب وعندهم لا بل هذا الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تخريم (حرام
 جف قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه أصحاب السنن الاربع وقال الترمذي حديث حسن صحيح ونفرد أبو حنيفة رحمه الله في
 القول بالجواز ولم يدخل بغداد سئل عنها وهي أول مسألة سئل عنها أبو حنيفة رحمه الله ببغداد فقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال
 لا يخلو أن يكون الرطب بالتمر حراما واحدا أو حراما فان كانا حراما واحدا كانا

التمر بالتمر مثلا بمثل وان
 كانا حنسين كانا مختلفين
 فيجوز لقوله عليه الصلاة
 والسلام اذا اختلف
 النوعان فيبعضوا كيف
 شئتم فاورد عليه حديث
 سعد فقال هذا الحديث
 دار على زيد أبي عياش
 ولا أعرفه وفي لفظ ممن
 لا يقبل حديثه واستحسن
 أهل الحديث هذا الظن
 منه حتى قال عبد 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
 ولباب النظر لولا الحديث
 المذكور الا ان عنده ان
 خبر الواحد اذا خاف
 الاصول سقط في نفسه
 وقال القاضي أبو زيد
 الدبوسي في الاسرار وشمس
 الأئمة السرخسي في
 المبسوط ما ذكره أبو حنيفة

على أنه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل المحل
 فيه بان يراد بالميتة أكلها ما في ذلك من قوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام
 لغيره فانه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على المحل فاذا قلنا
 الميتة حرام فعناه أو الميتة منشأ الحرمة أكلها واذا قلنا بمنزلة الحرام فعناه أو أكله حرام ما يجاز أو
 على حذف المضاف كافي قوله تعالى واستئمن القرية يتحمل ثارة على حذف المضاف أي أهر القرية وثارة
 على أن القرية تجاز عن الأهل اطلاقا فالمحصل على المحل وهما متقاربان وذكر في الاسرار أن المحل
 والحرمة صفتا محل لاصفة المحل الفعل لكن متى ثبت المحل أو الحرمة لمعنى في العين أضيف اليها الا سببه
 كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريقه يجري فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا
 يقال حرمت شاة الغيران الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو الى الحل اقرب) بمعنى انه لا يعاقب فاعله
 أصلا لكن يثبت تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة
 بالمرتكز من الشفاعة فتترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من
 الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ايسر المكروه
 كراهة التحريم أي الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمة بدليل ظني فعنده ما لم تركه ن ثبت ذلك بدليل
 قطعي يسمى حراما الا يسمى مكروها كراهة التحريم كأن ملزم الاثبات به ان ثبت ذلك فيه بدليل

صبر ورة الاجزاء الباقية عادة ولك أن تحمله على حذف المضاف المذكور اقله لكن يثبت تاركه
 أدنى ثواب) قد سبق منا الاعتراض عليه في أول الكتاب بان المصنف بل الشارح أيضا جعل ترك
 الحرام والمكروه كراهة التحريم مما لا يثبت عليه وجعل ترك المكروه كراهة التنزيه مما يثبت عليه
 دون تركه مما لا يقبل (قوله دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة) اعترض عليه بان
 حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل لجميع الناس
 فان الشكر على النعمة نعمة أيضا يستحق الشكر وهم جراوا الطاقة البشرية لاني الشكر فلولوا الشفاعة
 لاستحقاق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار
 اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جملتها الاقدار على الشكر لاني به الطاقة
 البشرية كما اعترف به المعترض على ان الشفاعة تقدم العقوبة بالنار لاستحقاقها فلا وجه لما ذكر
 وأما الاعتراض بان مرتكب الحرام بل الكبيرة لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحق مرتكب
 المكروه فقد مر منافي تحقيق تعريف الفقه جوابه 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 لقوله عليه السلام) قيل عليه الكلام في الذي ارتكب مكروها في تارك السنة
 فلا يجوز الاستدلال بالحديث وأجيب بان الكلام في الذي ارتكب ما دون الحرام أعني المكروه
 كراهة تخريم وتارك السنة داخل فيه نعم برد أن يقال المفهوم من الحديث الشريف ان لذي ارتكب

(١١ - تلويح ثالث)

رحمه الله حسن في مناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كافي
 الخنطة المقابلة لجواز أن يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون قسما ثانيا ففوات وصف البيوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا بقاء أجزاءه عند
 صيرورته قسما كالمخطة اقية ليست غير الخنطة على الاطلاق لفوات وصف كونها منبثة عنها بالقي وليست غيرها أيضا لوجود أجزاء
 الخنطة فيها وكذا الخنطة مع الدقيق وأجيب بان منهم الحصر غير موجه فان التردد دائر بين النفي والاثبات اذا حصل انهما من

لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد بالثاني ان لا يكون حكما اصليا اي يكون مبنيا على اعدار العباد (فيسمى
 رخصة وما وقع من القسم الاول) اي الذي هو حكم اصلي في مقابلتها (اي في مقابلة الرخصة) يسمى عزمة وهي اما فرض (الضمير يرجع
 الى العزيمة) او واجب او سنة او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احد هما حق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من
 المجاز احد هما تم في المجازية من الآخر) ٨٢ اي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم احد هما حق بكونه رخصة

من الآخر ونوعان يطلق
 عليهما اسم الرخصة مجازا
 لكن احد هما تم في المجازية
 اي بعد من حقيقة
 الرخصة من الآخر

قطعي يسمى فرضا والاسمى واجبا (قوله واما الثاني) من قسمي ما يتبر فيه أولا المقاصد الاخر وية
 فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فخرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزمة لانه حكم اصلي وابطحها
 للمكروه رخصة لانه غير اصلي بل مبنى على اعدار العباد فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة والندب
 والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصلى فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان
 الرخصة ليست حكما اصليا بشئ من الاعتبار اوجب بان تخصيص الوجوب والحرمه ونحوهما بما
 يكون حكما اصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انهما تفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو
 يخاف اسطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود
 آخرى بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها في
 اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
 وحاصله ان دليل الحرمة ادابق معمولابه وكان الخلف عنه لما منع طارئ في حق المكلف لولاه ثبت الحرمة
 في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا التحريم او تخصيصا من نص محرم وذكركم في الاسلام
 ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما يبنى على اعدار العباد وهو
 ما يستباح مع قيام المحرم وكر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذه بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
 وترك المؤاخذه بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر
 الاصلى الى تخفيف ويسر ترفيها تيسرة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
 والرخصة ما وسع للمكلف فعله بمذموم مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض
 والواجب والسنة والتفصيل يعني قبل ورود الرخصة واما بعده فقد تكون العزيمة حرما كصوم المريض
 اذا خاف الهلاك فان تركه واجب في هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها
 اما الاول فلانها لو كانت مباحا كانت الرخصة ايضا مباحا وحينئذ لا يكون احد هما حكما اصليا والآخر
 مبنيا على اعدار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلى لو كان حرمة او كراهة لكان الطرف

جنس واحد أولا والنقص
 بالحنطة المقليبة غير
 وارد فان الحنطة المقليبة
 ليست في معنى الرطب
 من كل وجه لان الرطوبة
 في الرطب مقصودة وفي
 الحنطة عيب والتفاوت
 فيه باصل الخلقه وفيها
 يصنع العباد والاول معتبر
 في الثاني دون الاول وللزائد
 في الوجه الاول قيمه لاني
 الثاني ثم لو سلم صحة الحديث
 فالمراد منه النهى عنه
 نسيته فقد اخرج أبو داود
 في سننه عن يحيى بن أبي
 كثير عن عبد الله بن
 يزيد ان ابا عياش اخبره
 انه سمع سعد بن أبي وقاص
 يقول سمعت نبي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 عن بيع الرطب بالتمر نسيته
 وبهذا اللفظ رواه
 الطائفة وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح
 الآثار والدارقطني

المكروه يحرم الله - فاعه لا يدل على انه لا يستحق العقوبة بالنار فلا بد من بيان الدليل عليه (قوله
 فسمى رخصة) ومقابلها العزيمة الرخصة في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة يقال رخص السفر اذا
 تيسرت الاصابة الكثرة وجود الاشكال وقلة الرعاية فيها يسمى الحكم المبتنى على اعدار العباد لما فيه
 من اليسر والسهولة واما العزيمة فهي من العزم وهو في اللغة القصد المتأكد قال الله تعالى فتمسك
 له زماما أي قصدا متأكدا في العصيان ويسمى الحكم الاصلى به الا انه من حيث كونه أصلا مشروعا في
 نهاية لو كاد والقوة حق الله تعالى عليه بالحكم انه الهام ونحن عبده وله الامر يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد
 وعلينا الاستسلام والانقياد (قوله والحق انه مما تفرد به المصنف) قد سبق الاعتذار عنه (قوله وذكركم
 أبو اليسر الخ) لا يخفى ان تعريفه ليس بما منع اذ قد ترك المؤاخذه على الفعل مثلا مع قيام المحرم وحرمة
 الفعل في العزيمة تفضلا منه سبحانه (قوله لو كانت مباحا) لم يقل مباحة لان المباح جعل من أعداد

وزيادة الثقة يجب قبولها على المذهب المختار عند المحدثين
 وان كل الاكثر لروها الا في زيادة تفرد بها بعض الحضار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها واعل الفائدة في قوله ان ينقص
 الرطب اذا خيف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منفعة لليتيم باعتبار النقصان عند الحلقاق ثم اعلم ان الخائفين ودوا
 على أبي حنيفة رحمه الله طعمه في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام أبو حنيفة زيد أبو عياش مجهول فان كان هو لم يعرفه

المقابل

(أما الأول) أي الذي هو رخصة حقيقية وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام الحرم والحرمه كإجراء كلمة الكفر
مكرها) أي بالنقل أو النطق (فإن حرمة الكفرة أتمه أبدالان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان قائم فيكون حرمة

فقد عرفه أئمة النقل فانه زيد بن عياش أبو عياش الز. في ويقال المحرم وي يقال مولى بنى زهرة المدني ليس به باس وروى عنه مالك في
الموطأ وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا وقد روى عنه اثنتان ثقتان عبد الله بن

زيد مولى الاسود بن سفيان
وعمر سران بن أبي أنس
وهما من احتج بهما مسلم
في صحيحه وقد عرفه أئمة
هذا الشأن وقد أخرج
حديثه مالك في الموطأ مع
شدة تحريه في الرجال
وأنا أقول وبالله التوفيق
قد وافق أباحيفه رحمه
الله الحافظ ابن خزم وغيره
وقال ابن العربي أما حديث
البيضاء بالسلت فان كثيرا
من العلماء اجتنبه لان
زيد أباع عياش عندهم
مجهول هذا كلامه
وقال ابن الاثير أبو عياش
زيد بن عياش المحزومي
ويقال الزرقى المدني
وقال أيضا هم أبي عياش
زيد بن صامت الزرقى
الانصارى وقد جاء في سنن
أبي داود في ادعيه الصباح
والمساء عن أبي عياش
ولم ينسبه بالزرقى ثم قال في
اسناد حديث عن سهيل
ابن أبي صالح عن ابن أبي
عياش رفاق في أخرى عن
ابن عياش فجعل حديث
لاختلاف رواه ثلاثة
أسماء أسدها أبو عياش

المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على أعدار العباد اذا المناسبات العذر هو الترفية والتوسعة
لا التضيق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلى الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمه لانها انما تكون
في مقابلة الرخصة فالاصل ان الطرف الذي تعاقبه العزيمة لا بد وان يكون واجعا على الطرف الآخر
الذي تعاقبه الرخصة لا مساو ياله ليكون مباحا ولا مر جوا حالي يكون حراما أو مكرها والراجح ما فرض
أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر اما أولا فلا نالنا ان العزيمة لو
كانت اباحة لكانت الرخصة ايضا كذلك الجواز ان يكون وجوبا اذا العذر قد يناسبه الايجاب كما كل ماله
عند خوف تلف نفسه واما ثانيا فلا نالنا ان العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر
وجوبا أو ندبا للجواز ان يكون اباحة كافي اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام وبياح عند الاكراه
وكثير من الرخص هذه المثابة ولو سلم فلان سلم أن الوجوب أو الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار
كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار أو ندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع
ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض
قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة لا نأقول هذا
تأويل لاصح ورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك
أنه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لا ترفع الحرمة من بين الاحكام
والحق أن العزيمة تشمل الاحكام كلها على ما قل صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب
والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصل في الشرع على الاقسام
التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الاول فما استبيح مع قيام الحرم
والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة
في الحرمة لانها تقابلها ويمكن أن يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجوز الفعل أعم من أن يكون

الامعاء بجماده (قوله ما أولا) أجيب عنه بان أكل ماله عند حوق تلب نفسه عزيمه لا رخصة وردبانه
مبني على العذر والعزيمة لان تكون كذلك على انه كلام (قوله وغيرها) فيه تأمل (قوله فما استبيح مع
قيام الحرم والحرمة) لقائل أن يقول اذا كان المحرم قائما وحكمه أيضا قائما فالعمل بالندب ليس المرخص
عمل بالمرجوح مع وجود الراجح وهو غير جائز والجواب منع عدم الجواز بل هو الاشبه 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 أحد الاقسام الاربعه من الرخصة هذا هو الذي استبيح مع
قيام الحرم واللازم منه ان يكون مقابلا لهذا التقسيم من العزيمة الحرام لا الاحصار وأنت خبير بان
مراد الشارح ان فهم انحصار الرخصة الحقيقية في الاباحة لا انحصار مطلق لرخصة ومنها الاشعار ذكر
لفظ استبيح في قسمي لرخصة الحقيقية معا (قوله لاهما مقابلهما) فيه تأمل حيث لا يلزم من انحصار
حقيقة الرخصة في الاباحة وان أريد بها ما يكون بطريق التساوي انحصار العزيمة في الحرمة اذ لا ينحصر

والثاني ابن أبي عياش واثبات ابن عياش انتهى كلامه ولا محالة ان الخلا فيه على هذا الوجه بوجبهالة حاله وصفاته وأبو حنيفة رحمه
الله لا يدعي جهالة عينه وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى الجهول العين والذات بانتفاء الخبرة بما فيه من المشخصات والمعينات
بحيث 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 اثنتان من المشهورين بالعلم مع تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العمد الا بتبر واثم اعانه والثانية مجهول

العدالة ظاهرا وباطنا روايته غير مقبولة عند الجماهير ون شدقيه بعضهم والثالثة المجهول الذي جهلت عدالته الباطنة وهو عدل في الظاهر وهو المستور وبما قبل روايته من لم يقبل رواية القسم الثاني فلن ارتفعت الجهالة عن زيد أي عياش برواية عدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدالته

بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة أو التحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانبه الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل كان أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم توجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من أنها قد تكون سنة أو نفلا كما إذا كان الحكم الأصلي في صلاة نفل أو سنة كونهما مندوبه فإترضت حالة تبقى تلك الصلاة معها مندوبه كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكم مبنيا على اعذار العباد ويمكن أن يحجب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق الزوم أو الرحمان وحينئذ لا يرد الاشكال فإن قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاستباحة في شيء واحد أوجب بان معنى الاستباحة في القسم الأول أن يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعني عنه فإن قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الأول دون الثاني قلنا العلة الشرعية إمارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيصتمله بخلاف أدلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتقوم بدوامها (قوله لكن

مقابل الاباحة في الحرمة فيجوز أن نكسر العزيمة وجوب الفعل فينقلب بالرخصة اباحة بمعنى تساوي الفعل والترك ويمكن أن يقال الرخصة في مثله ليست في نفس الفعل حقيقة لانه عزيمة بل يرجع الى الترك والعزيمة فيه الحرمة اما لازما أو اجمافصح ما ذكره فليتمأمل (قوله ليشمل الحرام) فيه نظر حيث صرح فيما سبق بجروج الحرام عند المصنف (قوله ولا يكون بين الكلامين منافاة) أحد الكلامين من حصر الرخصة الحقيقية في النوعين اللذين عزيمة كل منهما احرام وانثاني حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل (قوله في الفرض والواجب والحرام) اذ ليس في السنة والنفل محرم لافي جانب الفعل ولا في جانب الترك (قوله أو الرحمان) والمنع بطريق الرحمان محقق في السنة والنفل فيه بحث لان تفسير الحرمة بما يتناول نحو ترك السنة حالة الخوف لا يستقيم ههنا لان حكم هذا القسم هو أولوية الاخذ بالعزيمة وبذل النفس حسيبه لا يتناولها فالحق ان المراد بالحرمة حرمة ترك العزيمة وذلك بالوجوب وبهذا ظهران المراد بالاستباحة مطلق الاذن لا تساوي انطرفين 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 لها بصورة تيسر انتهى وتحقيقه انه للمنهى عنه الذي هو الحرام المعاقب على فعله والمثاب على تركه صورة هو فعله المعاقب عليه ومعنى هو ترك المثاب عنه لان معنى الشيء هو المقصود منه ولا ريب ان المقصود من الحرام تركه اذا تحقق هذا فنقول لما كان الثابت بالرخص في هذا السمع جوار الاقدام على فعله أي انه لا يعاقب على فعله ذهب صورة الحرام ولم يبق انواب على تركه بل يذهب معنى الحرام وهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبة بصورة وبهذا يتحقق

ما نض منه كتاب الموطأ على العموم فاعلمنا أطلقه على المساهلة والافقيه الحسن والضعيف وغير ذلك وور بما يتوهم ان قول أبي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار الخ لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا القول من أبي حنيفة رحمه الله على البدئية مع تضمنه أمور الا يطلع عليها الا المتبحر بالبارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها أهل الشأن وأئمة الفن بان القول قول العارف فان الداهل عن الطريقة لمان وشستان بين المأمون والطعان والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث على ابن عياش وانحصار طريقه عليه ثم كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بحدِيثين صحيحين هذ (قوله زدت قوله جيد ما ورد فيها سواء الخ) يعني ان الشارع أسقط التفاوت في الجودة والرداءة واعتبر بين النقد والنسيئة حيث شرط

حقه

المبد باليد نصار هذا اصلا بان كل تفاوت يمتد على صنع لعباد كاستنراط الاجل

مفسدته عقده وما ليس من صنع العبد كاجودة والرداءه كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد ما قيل بجوز أن يكون المعبر باختلاف بعض الاوصاف كتمثيل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الانبان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يتحجان من طرفي النقيض وقد ورد فيهما الجسد ثمان الصحبان والحكم في العنب والزبيب على الخلاف أيضا ظاهرا روايته (قوله

حقه (أى حق العبد) بقوت صورة ومعنى وحق لله تعالى لا يقوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمن فله أن يجزى على لسانه وان أخذ بالعزيمة
وبدل نفسه حسبته في دينه وأولى وكذا الامر بالمعروف وأكل كل من الغبير والافطار ونحوه من العبادات) أى اذا أكره على أكل مال
الغبير أو على الافطار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها في هذا الصورة أنه يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان أخذ بالعزيمة
وبدل نفسه فأولى (والثاني) أى الذى هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق ٨٥ منه بكونه رخصة (ما استبيح مع قيام

المحرم دون الحرمة كإفطار

المسافر) فان المحرم للأفطار وهو شهود الشهور قائم
لكن حرمة الافطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخي حكمه) فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخي لقوله
تعالى فعدة من أيام أخر (والعزيمة أولى عندنا للقيام
السبب ولان في العزيمة فوج يسر لموافقة المسلمين)
هذا دليل آخر على ان العزيمة أولى وتقريره ان
العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع ليسر
واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالأخذ بالعزيمة
موصول الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر
يختص بالرخصة فالأخذ بها أولى (الا ان يضعفه فليس
له بدل نفسه لانه يسير قائل نفسه

واما بكونه شاذاً) مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي
رحمته الله من المتقدمين من أصحابنا وتبعه القاضى
أبو زيد البومى وشخص الأئمة السرخسى وغير

حقه (أى حق العبد) بقوت صورة بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح أى خروجه من البدن (قوله حسبته) أى طلبا للشواب وهى اعم من الاحتساب وانما كل الاخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتقويت حق نفسه سورة ومعنى والمأوى ان مسيلمة الكذاب أخذت من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لآحدهما ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال أنت أيضا تغفله وقال لآخر ما تقول فى محمد قال رسول الله قال فما تقول فى قال أنا أصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثانى فقد صدع بالحق فهنيأه (قوله وكذا الامر بالمعروف) نية بهذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أعم من أن يرجع الحرمة الى الفعل كإكراه كلمة الكفر أو الى الترك كإفى الامر بالمعروف فانه فرض باللائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يقوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفى أكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يقوت الا صورة لا يجباره بالضممان فيستباح عند الإكراه وفى التمثيل به إشارة الى أن النصوص الدالة على أولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت فى العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما فى ذلك من اظهار التصلب فى الدين ببديل نفسه فى الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا فى الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب ألاموال وكان مريضاً ومسافراً فأكراه على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثم لانه إكراه على مباح كالمضطر اذا ترك أكل المينة حتى مات (قوله ولعزيمة أولى عندنا) إشارة الى ما ذكره نجر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعى رحمه الله تعالى وقيدته صاحب الكشاف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولاً واحداً عند عدم التصريح حتى انه وقع فى مهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى أنه مسأول للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يفطر

التوهم بين الاستباحة انصوريه والحرمة المعنوية (قوله بزهوق) الروح فى الموت زهقت نفسه بالفتح والكسر زهوقا خرجت روحه وزهقت الله تعالى اما انزهقت نفسه وانزهاق الروح فليس من كلامهم (قوله وكذا الامر بالمعروف) اعلم ان قيام الحرمة فى الامثلة التى ذكرت فى هذا القسم ظاهرة ام فى لغيره فاما ذكره من ان حرمة لا تزول ابداً وام فى غيره فلان حرمة وان احتمل الزوال لى كماله نزل لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير الى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة يرتفع بزوالها صورة أى بان لا يؤخذ بهى حراما معنى لان عدم دليل سقوط الحرمة المعنوية أعنى الثواب على تركه (قوله اما نوكا من مصالح) فى شرح التاويل ان المريض والمسافر اذا أجبر على الافطار فامتنع حتى قتل لا يبعث على الايدى انما يبعث على الشهدين لا قائمهما حتى لله تعالى لعدم سقوطه بليل وجوب البديل (قوله إشارة الى ما ذكره نجر الاسلام) فيه بحث اذ المفهوم من كلام المصنف ان العمل بالعزيمة ليس أولى عند الخصم ولا يفهم منه ان يكون العمل بالرخصة هو الاولى عنده لجواز التساوى ولك أن تقول

الاسلام وطاهه اما حين ان خبر لو احدث الوار شاد فيما عسى الحاجة به اليه فى عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتاً الشاع لتوفر
الدوامى وعموم الحاجة الى نقله كقوات نقل القرآن واشتهر اخبار البيوع والسكاح والطلاق وغيره اذ لم يقبل شهادة الواحد برؤية
الهلل من أصل المصنف فيما يكره بالماعة ودعوى الرخصة والبكرية النص فى امامة على وأبى بكر ومذهب عامة الاصوليين
وأصحاب الحديث قبوله اذ اصح سندوه وهو مختار الشافعى رحمه الله (قوله كحديث الجهر بالنسبة الخ) قيل حديث الجهر بالنسبة

بمخلاف الفصل الاول) أي الا ان يصعب الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وإنما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة
من الثاني لار في الثاني وجد السبب بالصوم لكن حكمه تراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما أصليا
في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمه فاعان فالحكم الاصل في فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا
أصلا فيكون الاول أحق بكونه رخصة (والثالث) أي الذي هو رخصة مجاز أو هو أتم في الجارية وابعده عن الحقيقة

من الاخر (ما وضع عنا
من الاصر ولاغسل
يسمى رخصة مجاز لان
الاصل لم يبق مشروعا
أصلا والرابع أي الذي
هو رخصه مجازا لكنه
أقرب من حقيقة الرخصة
من الثالث (ما سقط مع
كونه مشروعا في الجملة
فن حيث انه سقط كان
مجازا ومن حيث انه
مشروع في الجملة كان
شبهيا بحقيقة الرخصة
بمخلاف الفصل الثالث

هو من قبيل المشهور
عندهم حتى ان أهل
المدينة احتجوا به على
مثل معاوية وردوه على
ترك الجهر بالنسبية وهو
مروي عن أبي هريرة وعن
أنس أيضا الا انه اضطرب
روايته فيه بسبب ان
علييا رضي الله عنه كان
يبالغ في الجهر وحاول
معاوية وبنو أمية نحو
آثاره فبإيعونه على الترك
خفاف أنس وروى الجهر
عن مروي عن ابن عباس
وابن الزبير وعبرهم ثم

لا يخفى ان ترك الجهر نبي والجهر انبات وربما لا يسمها الزاوي لاسيما مثل
أنس وقد كان يقف أبعدهم هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه القاصحة على انه روى عن أنس ان النبي عليه السلام وأبا بكر ومهر رضي الله
هنهما كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى ان أنسا سئل عن الجهر والامر ان يقال لا أدري هذه المسئلة والسبب
ما ذكرناه انتهى ما أورده من فضول الكلام وهو الحديث الناشئ من العصيبة والتخامل الخبيث من غير نقل يستند اليه ولا دليل
يتممه عليه وإنما هو ظلمات بعضها فوق بعض جعله عليه فرط التعصب وسوء الغرض ألا نرى انه لما كان المر كوز في ذهنه هو

برواية تدل على تساويهما بل الافطار أفضل ان تصرر والا فالصوم من غير اختلاف راية (قوله
بمخلاف الفصل الاول) أي الا كراه على الافطار فان المذكور لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان
القتل صدر من المكروه الظالم والمكروه المظالم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر
(قوله من الاصر) هو انقل الذي ياصر صاحبه أدي بحبسه من اطوال جعل مثلثا نقل تكليفهم
وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة قوتهم وكذا الاغدر مثل ما كان في شرائعهم من الاشياء
الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان لقتل أو خطأ وقطع لاجزاء الحياطة أو قرص موضع النجاسة
وبخود ذلك مما كان في الشرائع السالفة من حيثها كانت واجبة على غير ناولم بحب عليا توسعة
وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقها والحكم غير مشروع أصلا لم
تكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا ليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه
مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كل مشر وعاقم نبق واما الثاني فلاه لم يبق مشر وبالنسبة الى احد
بمخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة في الجملة وبمخلاف ما ذاحرم الصوم على المريض
الذي يخاف التلف فانه صار غير مشروع في حقه لا غير (قوله فن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت في

المدعى بحق اشارة بذلك ولا يقدح فيها الاحتمال مذكور بقول المصنف (وهو استثناء من قوله والعزيمة
أولى) قيل اقاتل ان يقول كان الواجب أن تكون العزيمة في الصوم أولى مطلقا لان النفس عدو الله بدليل
عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداة وقتل عدو الله تعالى واجب ولهذا شرع الجهاد فيكون الصوم أولى
وان ادى الى الهلاك ويمكن ان يجاب بان شرعية الصوم لا ينافي النفس بطاعة الله تعالى ولا يجوز
اتباعه على وجه يؤدي الى انتفائه والحديث على تقرب ثبوته يدل على لمعاداة بمنعها عما تشبهه لا بقتلها
فوقا بين النفس المؤمنة والكافرة (قوله من الاصر) قال الشيخ اكل الدين في شرح مشارق الانوار اولي
ان الاصر في بي امرا ئيل كان في عشرة اشياء كانت لطيبات محرمة عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم
خسعين صلاة في اليوم والليل وكان ركعتهم ربع المال ولم يكن يطهرهم من الجنابة والحلث غير الماء ولم
يكن صلاتهم جائزة في غير المسجد وكان يحرم عليهم الاكل في الصوم بعد النوم ويحرم عليهم الجماع بعد
العمة والنوم كالاكل وكان سلامه قبول قربانهم حرقه بنار بارل من السماء وحسانهم كانت بوحدة
ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يسبح ووعودتوب في باب راره انتهى كلامه وانتخبه يربان قطع
الاعضاء الحياطة وفرس موضع النجاسة واحراق الغنائم وتحريم السرور في اللعوم وتحريم السبب
زوائد على ما ذكر (قوله كجزم الحكم بالقصاص) حتى لا يجوز لعقوب شرعهم أي شرعية اليهود
صرح به صاحب الشافى راحق ان لم يبق في الله اسر بعه أخذ رنة تقييل الدية من اقاتل لانه
يجوز ان يعفو أصلا فان العقوم مشدوب عندهم ايضا لقوله تعالى من نصرق به فهو كفارة له بعه قوله وكتبنا
عليهم فيها الاية على انه قال في تفسير قوله تعالى ولنبينا في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء

بالقسم
بالقسم

كقول الراوي ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينه وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمه ولا مشر وعوا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورية فان حرمتها ماسا قطة هنا (أي في حال الضرورة) مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى اما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني اما هنا فالمحرم غير قائم حال
الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ٨٧ فان نص ليس بمحرم في حال الضرورة (ولان

الحرمة لصيانه عقله ولا
صيانه عند فوت النفس
وكذا صلاة المسافر رخصة
اسقاط لقوله عليه السلام
ان هذه صدقة الحديث

الاتصاف لما ذهب اليه
الشافعية والعامل على
الحنفية أدرج في صدر
كلامه قوله عندهم أي
هند الشافعية وليس في
موقعه فان الكلام
لم يكن في ذلك وما سبق
ما يدعوا 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 معاوية
وقد ثبت في موطأ مالك
 وغيره استفتاء معاوية
عليه رضي الله عنه بواسطة
أبي موسى الأشعري فيما
جمه من أمر دينه في أيام
مخاربه وسورة مخالفته
فكيف يمنع بعد وفاة
علي رضي الله عنه وانقضاء
أيامه عن أمر ثبت عن
النبي صلى الله عليه
وسلم بل الثابت عن النبي

القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لال تراخي بعد ذلك فوجب قائم والحكم متراح
وهنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشر وعاني الجملة بخلاف الفصل
الثالث أي النوع الثالث من الانواع لاربعة فان الحكم لم يبق مشر وعاصم لاف كان كاملا في المجازية
بعيدان الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهي النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا
ومن حيث ان العينية مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله فان الاصل في
البيع ان يلاقي عينه) 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 وعالانه انما يكون للعجز عن التعيين والاباءه متساوية من غير وكس في الثمن
(قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة
لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المأخذة بقاء للمهجة كأي اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب
اليه البعض اما في اكل الميتة فلان النص المحرم لينة او ط حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة
بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفي
يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى اما اضطررتم اليه استثناء
واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أي قد فصل لكم الاشياء

لخذها بقوة وأمر قومك باخذوا بحسنها ان الحسد هو الاقتصار والاحسن هو العفو (قوله فالمرحوب
قائم والحكم متراح) أراد بالمرحوب سبب الوحوب وهي في حق الصوم شهود الشهر والحكم وحب
الصوم صرح به المصنف حيث قال فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وفيه بحث لان القول
بتراخي الحكم على هذا مخالف لما صرح به في الفرق بين نفس الوحوب وجوب الاداء من ان الاول
متحقق في حق المسافر ولهذا يجب عليه انقضائه دون الثاني والحق ان مرادهم بالسبب هنا سبب
وجوب الاداء وهو الخطاب الذي في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية والحكم
المتراح وجوب الاداء نعم لا يستقيم على هذا ما ذكره من قبل من عدم الخطاب في حقه فان قلت هذا
الخطاب بضر المسافر والمرضي بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فقلت ظاهره تساويهما
وانتأخير الرخص لا للتخصيص وانما اعتراض القاعاني بانه ان لم يحمل على التخصيص يكون من النوع
الاول لصيام حرمة الاطوار الثابتة بعموم الآية وان حمل عليه يكون من نوع المجاز للرخصة لانه ثانی
نوع الحقيقة لان المخصص تبين ان المخصوص غير مراد من العام كما عرفت فجوابه ان المختار الاول وانما
يكون من النوع الاول لولم تكن الآية للرخص بالتأخير الى العدة فان شأن الرخص بالتأخير ان يتأخر
ما ثبت بالخطاب أعني وجوب الاداء (قوله فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة) وروى عن أبي
يوسف رحمه الله ان الحرمة لا يرتفع لانه رخص العقل في حالة الاضطرار بقاء للمهجة كأي الاكراه على

صلى الله عليه وسلم وجاهير السلف ومشاهير الخلف وأكبرهم هو الاخفاء قال الحفاظ عماد الدين أبو القسام 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 مذهب أبي حنيفة والثوري وأحمد بن حنبل وقال بعض الحفاظ ليس حديث صريح في الجمهور الا في اسناده مقال عند أهل
الحديث ولذا اعرض أرباب المسانيد الاربعة وأحمد فيهم بخرجوا ما شامع اشتمال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية وروينا

روى عن عمر رضي الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم
 هن الدار فطني انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث رعبه ايضا نه صنف بعصر كنا في الجهر بالجملة فاقسم بعض
 المالكية يعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في الجهر حديث وقال الحازمي أحاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير
 ان أكثرها لم يسل من شوائب وقال ٨٨
 الثابري حدثنا عبد الله بن وهب حدثنا محمد بن أبي السري حدثنا

معتز بن سليمان بن
 أبيه عن الحسن عن
 أنس 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 والنخعي والاوزاعي
 وعبد الله بن المبارك
 وقتادة وعمر بن عبد العزيز
 والاهمش والزهرى
 ومجاهد وحاد وأبي عبيد
 وأحمد واسحق وروى
 أبو حنيفة عن طريقين
 شهاب أبي سفيان لسعدى
 عن يزيد بن عبد الله بن
 مغفل عن أبيه انه صلى
 خلف امام جهر بيسم الله
 الرحمن الرحيم فتداه
 يا عبد الله انى صليت
 خلف رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وأبي بكر وعمر
 وعثمان فلم أسمع أحدا
 منهم يجهر بها وقد روى
 الطحاوى وابن عبيد
 البرص ابن عباس رضي

التي حرمت أكلها الا ما اضطرت اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما في ما اضطرت
 مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرمت اي فصل لكم ما حرمت عليكم في جميع الاحوال الا في حال اضطرابكم
 اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو حرمته لا يكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم
 التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغي ان يكون اجراء كلمة الكفر
 ايضا ما بالحقوله تعالى الامن أكرهه وقيل به طمئن بالايمن لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لامن
 التحريم فغايبته ان يفيد نفي الغضب على المكروه لعدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فمن اضطرب
 غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والمؤخذة قلت
 يجوز ان يكون ذلك كالمغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة أو يعسر
 على المضطر رعاية قدر الاباحة وأما في شرب الخمر فلان حرمتها الصيانة العقل أى القوة المميزة بين الاشياء
 الحسنة والقييمة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند
 فواتها وانخلخل تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذلك كخمر الاسلام ان حرمة
 الميتة لصيانة النفس عن تغدى خبث الميتة كقوله تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا خاف بالامتناع
 فوات النفس لم يستقم صيانته البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكانه أراد بالنفس
 اول البدن وثانيا مجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانخلخل تركيب
 البدن (قوله روى عن عمر رضي الله تعالى عنه) لروى هو على بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضي الله
 تعالى عنه ما بالنا قصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان حقتم فقال اشكل على ما اشكل عليكم
 فالت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله
 اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعي في أحد أقواله وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا
 صرح حتى قيل لا يكون آثما عندهم ويكون آثما عندنا وذلك كما استبيحنا ان اغتلم بأثم اذا علم بالاباحة لان
 في الكسافى الحرمة خفاء فيعذر بالجهد وفيما اذا حلف لا يأكل حراما ولا يشرب حراما يحتمل باكل
 الميتة ويشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحتمل عندنا (قوله قلت يجوز ان يكون ذلك كالمغفرة الخ)
 هذا انما يظهر اذا قيل معنى الآية غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق وهذا المعنى انما يلائم
 مذهب الشافعي حيث لا يباح أكل الحرام عنده للعاصى بالسفر وأما اذا قيل غير باغ بالاستئثار على
 مضطر آخر ولا عاد الرمن كما هو الملائم لمذهب الحنفية فلار هو ظاهر على المتأمل وفي التيسير فان الله
 غفور رحيم أى غفور لمن تاب من تحريم ما أسهل الله تعالى واستعمال ما حرمت الله تعالى رحيم بشرح
 التوبة وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤخذ بتناول الميتة عند الاضطرار رحيم به اذ فيه
 يتعدى بهم وقيل غفور عن أكل من غير ضرورة رحيم رفع الاثم عند الضرورة (قوله أو يعسر على
 المضطر) فيه بحث لان ما ليس برعاية قدر الاباحة لا يجب أن يكون مباحا مع العرج المدفوع في
 الشرع لقوله تعالى وما جعل عليكم من حرج فلا فائدة في صرف المغفرة الى ذلك بقول المصنف (قال الله

الله عنهم ما الجهر قراءة الاعراب عن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالجملة حتى مات وقد
 تعارض ما روى عن ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر بيسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية جهر قال الحاكم صحيح بلا علة
 وصححه الدارقطني وفي صحيح ابن خزيمة وابن حبان والنسائي عن زعيم الجهر صليت وراء أبي هريرة وقرأ بيسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ
 بأمر القرآن حتى بلغ لا الصابن فقال آمنين ثم يقوم اذا سلم والذي نفسى بيده انى لاشبهكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن

فأقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا حضرتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لانه لو كان رد الاعلى عدم الحكم لمسأل عمر رضي الله عنه ولكان طالبا لهذا من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان خزيه لا ريب في صحته عند أهل المعرفة وهذا الحديثان أمثل حديث

في المهر وحديث أبي هريرة خير

مستلزم للجهر لجواز سماع

نعم مع اخفائه فانه مما
بحقه في اذ لم يبالغ في الاخفاء
مع قرب المقتدى ثم هو
وحديث ابن عباس ان
تم محمول على وقوعه أحيانا
لتعليمهم انها تقر فيها
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
نفي 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 فكانهم يخشون
ببسم الله الرحمن الرحيم
رواه ابن ماجه في لفظ
ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يسم ببسم
الله الرحمن الرحيم وأبا
بكر وعمر وعن ابن مسعود
رضي الله عنه اربع

هذه اشارة الى الصلاة المقصورة او الى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فأقبلوا معناه
أقبلوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع عوذ كرام 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 أن
يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال بهت بما بهت منه فذكرت ذلك لسؤل الله عليه
السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقة ثم ان سؤال عمر رضي الله تعالى عنه وتوجهه
واشكال الامر عليه مما استدله على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه
انما سأل ليكون 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 بانه 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 يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق

تعالى واذا حضرتم في الارض الآية استدل الشافعي على ان القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
بذ أو الجناح في الآية الكريمة لانه لا لباحه والجواب ان لفظ الجناح وان كان ظاهريا بنفسه ما ذكره
ولكنه لما كانوا اتقوا الاتمام كان مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم تقصيرا في القصر فنفى عنهم الجناح
لتطيط أنفسهم بالقصر وطمئنتوا اليه والجمل على هذا واجب عملا بالدليل بقدر الامكان وهذا نظير
قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بها فانه وان
كان مذكورا بلفظ الجناح لكن جعل الشافعي ومالك لاخذ الطواف بينهما ركنا على الاحكام من الدليل
وغیره (قوله معناه اعملوا بها واعتقدوها) انما قال هذا لان الصدقة بما لا يحتمل التميل من كل وجه
اسقاط محض لا يتوقف على قبول العبد (قوله فيما اقصر الناس) هكذا وقع في الرواية والاصوب أن
يقال فيمن اتقوا الاتمام كان مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم تقصيرا في القصر فنفى عنهم الجناح
فيم والام والسلام ورمما تبعت الفضة الالف في الحذف وهو مخصوص بضموا الاسودم جعل على موم
طارقت وذ كر قوله وأما قول -سان على ما قام يشتمني لثيم * كخزير يرمخ في رماد

قصر ورة والعبد من صاحب الكشاف اذ جوز كونها الستة هامة في قوله تعالى بما غفر لي ربى مع رده
على من قال في بما غفر لي ربى ان المعنى لاى شئ أغفرت لي بان اثبات الالف قليل شاذ (قوله حتى جعل -وال
عمر رضي الله عنه دليلا الخ) لا يخفى ان الحديث الشريف أيضا دليل على هذا لان الامر بالقول في حالة
الامن دليل على ان عدم الخوف لا يقتضى عدم القصر (قوله لجواز ان يكون السؤال الخ) فيه بحث
اذ لو كان سؤاله مبنيا على هذا المصاح الجواب بانها صدقة فأقبلوا لان المستدل بشئ لا يجام بمنع مدلوله
من غير تعرض لدليله بل لجواب حيث ان التقييد بالخوف اقلية لاقتضاء عدمه عدم القصر امالو
جعل ساكتا عن حالة الامن فسأل بعرفة -كمهاصح الجواب بالامر بقبوله مطلقا على ان عدم القول

(١٢ تلويح ثالث)

يخفيين الامام لتعود التسمية والتأمين والحمد لله ورواه ابن ابي شيبة عن
ابراهيم الضمى وروى عن أبي وثل عن عبد الله انه كان يخفى ببسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة وبنالك الحدوروى البخارى
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 أولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كافي الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه السلام (والرفق هنا متعين في القصر) فلا يثبت الخيار فتكون الرخصة ٩٠ رخصة اسقاط (أما صوم المسافر وافتاره فكل منهما يتضمن رفقا

ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفي غير رمضان أشق فالتخيير يفيد فان قيل إكمال الصلاة وان كان أشق فتواه أكل فيغيبه التخيير قلنا الثواب الذي يكون بإدائه الفرض مساو فيهما وأما القسم الثاني من الحكم وهو الحكم الذي يكون كما يتعلق بشئ بشئ آخر (فالشئ المتعلق ان كان داخل في الآخر فهو ركن والآخر كان مؤثرا فيه

القصة وكذا استدلاله بالآية ايضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم يظهر له فائدة أخرى مثل الخروج من الخوف وكذا قوله تعالى فكتابوهم ان علمته فيهم خيرا فان الغالب أن الانسان انما يكتب العبد اذا اهل فيه خيرا وذهب نفي الاسلام الى ان اتفقا الحكم عند اتفقا الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييم بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلقة بالشرط هو استصحاب الكتابة وهو منتف عند عدم الحيز في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالاجاز في القراءة والتخفيف 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 ما لا يحتمل التعليل عن التصديق بالعين المحتملة للتعليل وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التعليل عن عايه الدين (قوله) ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهور لان في كل منهما رقنا من وجه اما في الجمعة فباستقرار قصر الركعتين واما في الظهور فباستقرار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخات الدار فعلى صوم سنة قد دخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالندب وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قر به مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصم التخيير بطلبا

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 وأول غير ذلك على ما سبق (قوله) لو وجد لا شهر الخ) ورد بانها ليست

بمفهوم الشرط بخروجه مخرج الغالب من تجوز فهم عمر رضي الله عنه مفهومه متناهيان أو اعتراف بانه ليس من أهل اللسان والثاني ظاهر البطلان فتعين عدم القول به (قوله) اذا لم يظهر له فائدة أخرى) فيه بحث لان عدم القول بمفهوم الشرط مع انه أصل عندهم بخبر وجه مخرج الغالب كلام لا طعم له فان تعليقه رفع الخناح عن القصر باء غالب لاسيما الخوف يؤيد عدم رفعه عند عدمه لان التادر كالمعدوم ولان الضرورة المؤثرة في رفعه بما تكون ناشئة من الغلبة لا من نفس السفر (قوله) لان في كل منهما رفعا من وجه) على انما لا سلم التخيير بل الواجب على العبد حضور الجمعة عينا كافي المحر حتى لو يحلف بعد الاذن بكره له كافي الحد كذا في المعنى (قوله) فهو مخير بين صوم السنة) هذا عند محمد ومروى في النوادر ان الامام رجع اليه قبل موته بأيام وفي ظاهره وايه يجب الوفاء بالندب والاحمال في التصريح المختار بحث من وجوه لا قول ان الناذر واجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا والواجب لا يسقط بغير عذر الثاني ان التخيير ينافي الوجوب والاجاز تركه فلا يكون واجبا الثالث ان اليمين وان لم يكن حاصل في هذه الصيغة لم يصح تجوز اعتبارها وترك الوفاء بالندب وان كان حاصل فلا شك ان الصيغة مجازية وحقيقة في الندب وادلا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز يجب ان يصار الى الحقيقة أعني الندب اذا بصار الى المجاز عند امكانها الجواب عن الاول 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 ان يكون الواجب أحدهما لا بعينه وعن الثاني ان مجموع كلامه يمين لانه تعليقي

بقطع عية في افادة المراد نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث و بان التشهير غير التبليغ للارفتي

ووجوبه لا يقتضي وجوب التشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموتان في حرب أو بقاء أو غير ذلك أو اعتمادا على غيره كأنقل ان محمد بن اسمعيل لما حج الصحيح سمعه منه قرابة مائة ألف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر الفربري وطائفة من رواته وقيل ما هم وأجيب بأن مقتضى أحكام الصلاة ونحوها هو الاشتهار فيقال لم يشترع على الامرار (قوله) الاطلاق بالرجال الخ) ذهب الشافعي

على ما ذكرنا في القياس فعلة والافان كان موصلا اليه في الجملة فيسبب والافان توقف عليه وجوده فشرط والافلا أقل من أن يدل على وجوده فعلة وأما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على أصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلي فانه ان كان) أى لاقرار (ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشرع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا ٩١ واعتبر المركب موجودا كما وقولهم للاكثر

حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير أعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص

ومالك وأحمد الى ان عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهي حرة حرمت عليه بطقتين وان كان هو حرا وهي أمة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله عنهم استدلالا بما ررى عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبارا للمقابلة بينهما بحسب العدد وذهب أصحابنا وسفيان الثوري الى أنه معتبر بالنساء وهو قول علي ابن أبي طالب وعبدالله ابن مسعود رضي الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه والدارقطني عن عائشة مرفوعا قال الترمذي

للأرق ولا يرد التغيير بين الركنين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين اخف جملا والاربع اكثر واما خلاف القصر والانعام فانه مما استأوا بان في الثواب الحاصل باداء القرض والقصر متعين للأرق فلا فائدة في التغيير وانما يتعدا ثواب ما يكون باء القرض لجواز أن يكون الانعام أكثر ثرونا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في أداء القرض (قوله على ما ذكرنا في باب القياس) إشارة الى ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشئ الاخر لا الایجاد كما في العلة العقلية ثم لا يخفى أن العمدة في مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمدكور في بيان الاحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع وارد على قوله والافلا أقل من أن يدل عليه لجواز التعلق بوجوده أو كونه المانع كالتعلق بالجماعة بهه أصلا ثم بعد ما قسم ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاشئ مع انه يصدق على المحل الذي يقوم به الحال كالجواهر للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل في الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التصفي انما لا يعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفي الشئ بانتفائه بل يعنى به ما لا ينتفي بانتفائه حكم ذلك الشئ فعنى الركن الزائد الجزء الذي اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعيف بحيث لا ينتفي حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الطارح عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكور باعتبار الكيفية كالقرا في الايمان او باعتبار الكمية كالأقل في المركب منه ومن الاكثر

والتعليق بالشرط عين كما عرف وجزؤه أعنى الجزء نذر ثم ان قصد المتكلم منع النفس عن ايجاد الشرط لا ايجاب المنذور فاذا اجتمع في كلامه جهتان يعامل أيهما شاء (قوله ولا يرد التغيير بين الركنين الخ) وكذا لا يرد تغيير مومى عليه الصلاة والسلام بين أن يرعى غنائى حج أو عشر الا ان الفضل كان برامنه بدليل من عندك (قوله والافانم ظاهر وادخال) فيه بحث لان منع الحصر بما ذكر وارد وان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى لتعليق واد المنع على عدم كون التقسيم استقرائيا (قوله لانه تفسير بالاشئ) أوجب عنه بان ما في قوله ما يقوم به الشئ عبارة عن الداخل الذي يقوم به الشئ فليس تفسيره بالاشئ وفائدة ذكره أن يكور نوطه لذكر ما شنع على أصحابنا ليهيب عنه 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 وانت خبير بان اعتبار القيام قيد زائد على نفس الدخول مع ما فيه من نوع خفاء فلا يصدق من التقويم بالاشئ 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 الشئ على صيغة المعلوم بدون لفظ به أدي دخل في قوامه اذ لا يخفى ركا كه المعنى على صيغة المجهول نعم لو قيل لفظ يقوم على صيغة المعلوم من التقويم بخلاف أحد حرفي المصارعة لم يرد النقص بالمحل الذي يقوم الحال لكن هذا

حديث غريب وان عمل عليه عند اهل العلم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطني قال قاسم بن محمد وسالم بن عبد الله عمل به المسلمون وقال مالك شهره الحديث بالمدينة تغنى عن صحه سنده ومارواه الشافعي رحمه الله لم يثبت حديثنا فاط قال الحافظ أبو الفرج بن الجوزي موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وأخرج مالك في الموطأ في هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافعي لا يرى تغليب الصحابي وحكى ان عيسى بن أبان قال الشافعي أيها العقبة اذا ملكت الحر على امرأته الأمة

وأما العلة فاما علة اسمها ومغنى وحكما أي يضاهي الحكم اليها) هذا تفسير العلة اسما (وهي مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخي الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالسبع المطبق للاملاك والشكاح للعجل والقتل للقصاص

ثلاثا كيف يظنها للسنه قال يوقع عليها واحده فاداحاصت وطهرت أرفع لها أخرى فلما أراد أن يقول فاداحاصت وطهرت قال به حسبك قد انقضت عدتها فلما التحير ٩٢ رجع وقال ليس في الجمع بدعة ولا في التفریق سنة ولكن كون هذه

المسئلة مثلا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت الحديث عنه صلى الله عليه وسلم باستاناده ظاهرا ثم 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 مس الذكر الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان أخبريني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا مس أحدكم ذكره فليتموضأ وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم والنسائي وزاد قال عروة فم ازل أمارى مروان حتى دعا رجلا من خدمه فارسل الى بسرة وسأ لها عما حدثت من ذلك فارسلت اليه بسرة بمثل الذي

حيث يقال للذكر حكم الكل واما جعل الاحمال داخلة في الايمان كما نقل عن الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لا في حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهي داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون اليه جزء آمنه لاشئ لانه ينتفي بانتفاء اليه فانتفاء ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذا تعقب ان شيئا من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفي بانتفائه عن المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك والبدركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليه مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منها وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجة قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزءه فيسمى ركننا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد اولفظ الركن مجاز والاول اوفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك والمجاز على ما اختاره نغرا للاسلام حارلواي هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى اقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلاثة أمور هي اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصولها معه في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسمها وبالثاني العلة معى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يقم من قولنا قتله بالرمي وقتل بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما يكون وضووعه في الشرع لاجل الحكم ومشر وعلة انما يصح في العلة الشرعية لاني مثل الرمي والجرح وتترك المصنف رحمه الله تقييدا لاضافة بكونها بالواسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بالواسطة لان ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال قتل بالجرح وقتله بالرمي مع تحقق الواسطة قباهتبار حصول الامور الثلاثة اعني العلية اسمها ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصيرا لاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم والحكم والا فالثلاثة ايضا لان الحاصل اما الاسم او المعنى او الحكم ويوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيط فالثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد اهل نغرا للاسلام التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسمها وحكما ومعنى والعلة اسمها فقط والمعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلة

حدثني عنها مروان وقد ذكر في هذا الحديث ائمة الشان وطعنوا فيه تارة في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسمع من بسرة بل من مروان بن الحكم والشرطي والكلام فيه واسع من جهة الامام أبي جعفر الطحايري رحمه الله وقال ابن الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعم بن ياسر 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

والعلة

فمنذنا هي مقارنة المعلوم كالعقلية وقرئ بعض مشايخنا بينهما أي بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلوم يقارن العلة العقلية وتأخر عن الشرعية (وأما ما فقط كالمعلق الشرط على ما أتى أو ما عموما معنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فن حيث إن الملك يضاف إليه علة أهما ومن حيث أنه مؤثر في الملك علة - يعني لكن الملك يتراخي عنه فلا يكون علة حكما وأبهرية وعهد الله بن عمرو بن العاص وجار وعائشة رضي الله عنهم

خلافه وفي شرح الآثار الطحاوي

لا نعلم أحدا من الصحابة أتى بالوضوء من مس الذكر إلا ابن عمر رضي الله عنها وقد خالفه في ذلك أكثرهم وفي سنن الدارقطني حدثنا محمد بن الحسن النقاش أخبرنا عبد الله بن يحيى القاضي السرخسي أخبرنا جاب بن سرجاء الحافظ قال اجتمعنا في مسجد الحيف مع أحمد ابن حنبل وعلى بن المدينة ويحيى بن معين فتناظرنا في مس الذكر فقال يحيى ابن معين يتوضأ منه وقال علي بن المدينة يقول الكوفيون وتقد قولهم فاحتج يحيى بن معين بحديث بسرة بنت صفوان واحتج علي بن المدينة بحديث فيس بن طلق وقال يحيى كيف تتقدم بحديث بسرة ومروان أرسل شرطيا في رد جوابها إليه فقال يحيى وقال أكثر الناس في فيس فلا يحتج بحديثه فقال أحمد ابن حنبل كلا الأمرين على ما قلنا فقال يحيى حدثنا ما لم عن نافع عن

والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخله في الاقسام الاخر لا مقابلة لها أسقطها المصنف رحمه الله عن درجه الاعتبار واورد في الاقسام العلة حكما فقط ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه العلة هو العلة بمعنى فقط لانه جزء العلة الحقيقي التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترنيه عليه وانما يتعرض لغير الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها في باب تقسيم الشرط وهو الشرط الذي يشبه العلة (قوله فمنذنا هي مقارنة) لانزاع في تقدم العلة على المعلوم بمعنى احتياجها اليها يسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة العقلية لمعلوما بالزمان كيلا يلزم الخلف وأما في العلة الشرعية فالمجهول على انه يجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز الخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ لا يبطل فرض الشارع من وضع العلة للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اتفاق الشارع والعقل ولا يخفى ضعفه وقرئ بعض المشايخ كابي بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز في الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين أي أبي اليسر وغيره ان العلة لا يلزم عند الفاعلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل به فقد ذكر أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكروا في غير الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنهما بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر ان العلة لا توجد بالحكم الا بعد وجودها فبما ضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذ جاز بزمان جاز بزمان بخلاف الاستطاعة فام معرض لا يبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معهما لزم وجود المعلوم بلا علة أو نحوها لعله من المعلوم ولا يلزم ذلك في العمل الشرعية لانه في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته متطاوله كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجد بالحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد به ذاتية فهو لا يوجد تأخر المعلوم عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو لم يفرض اشتراط الاتصال بالحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو لم يحكمه ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلة العقلية اذا كانت اعيانا لا اعراضا واما بقاء العلة الشرعية حقيقة كما عقود مثلا فلا يخفى في بطلانها فاما كلمات لا يتصور حدوث حرى منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم يبقاها ضروري ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت في حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما أتى) في اقسام الشرط من أن وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطبيق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما

الحكم من المعدوم ان الثبوت او من الخصوص الى العموم بحيث تذكر لتذكر الحكم (قوله ولا يخفى ضعفه) اذ كثيرا ما يخالف الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى - على ان قد سبق في بحث تعلييل النصوص - الاصله يصلح للادفع لالزام (قوله ان من مشايخنا من فرق) اي بين العلة الشرعية والعقالية أو بين العلة الشرعية والاستطاعة (قوله فيجوز اشتراط الاتصال بالحكم اشرع) يعني العلة الشرعية وان كانت ابن عمرانه توضأ من مس الذكر فقال ابن المسيبي كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعه من جسده فقال يحيى عن قال عن سفيان عن ابي فيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمرو اختلفا فابن مسعود أولى ان يتوضأ فقال ابن حنبل نعم ولكن اوفيس لا يحتج بحديثه فقال حسد بن ابي نعيم اخبرنا مسعود عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما أتى مسعدة او اتي فقال ابن حنبل عمار و ابن عمر استوبا في شاة اخذها من شاة اخذها من شاة اخذها من شاة في المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس

(على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) أى فى آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه حيلة لاسباب أن المنافع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاته حتى صح تجليل الاجرة) نقر ببع على قوله أنه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكليف قبل الحذف عندنا (وايست علة حكما لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما (لكنها) أى الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من

الاضافة الى وقت مستقبل) كما اذا قال فى رجب أحرقت الدار من غرة
 ولكنه ليس مؤثرا فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله
 على ما ذكرنا فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق
 التمليك بالحظر الا ان الشارع جوزه لاضرر ورهوهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو أكثر
 حظرا فان قبل فيلزم القول بتخصيص العلة أى تأخر الحكم عنها لما نفع قلنا الخلاف فى تخصيص العلة انما
 هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لافى العلة التى هى احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان
 الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية اعنى 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 يتراخى عنها
 حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة
 لاسبب وذلك انه اذا زال المنافع بان يادن المالك فى بيع الفضولى وبمضى مدة الخيار أو تخيير من له الخيار
 فى بيع الخيار ثبت الملك مستندا الى وقت العقد أى ثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشتري
 بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى
 ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلهما وهو الاجرة لاستوائهما فى
 الشبوت كالتعمن والمثمن (قوله لكنهما أى لاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف
 رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى
 حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب أحرقت الدار من غرة رمضان فانه لا تثبت الاجارة من حين لتكلم من
 من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشتري
 المبيع بزوائده وسكانه ليس هناك يتخلل زمان واما غير الاسلام فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة
 وترسخ عنه وصفه وترسخ الحكم الى وجود الوصف من حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يوصاف
 ليها الحكم اذا الوصف تابع ولا ينعدم الاصل بعده ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر
 كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون
 للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره غير الاسلام فى الرمي من ان الحكم لما ترسخ عنه أشبه
 الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على ترسخ الحكم لاننا نقول لما ذكره فى جميع الامثلة السابقة
 ان الحكم لما ترسخ الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا مراده ان

رمضان يثبت الحكم من
 غرة رمضان بخلاف
 المبيع الموقوف فانه اذا
 زال المنافع يثبت حكمه
 من وقت البيع حتى تكون
 الزوائد الحاصلة فى زمان
 التوقف للمشتري فهو علة
 غير مشابهة بالاسباب
 بخلاف الاجارة وانما تشبه
 الاسباب لان السبب
 الحقيقي لا بد ان يتوسط
 بينه وبين الحكم لعله
 فالعلة التى يتراخى عنها
 الحكم لكن اذا ثبت
 لا يثبت من حين العلة
 تكون مشابهة للسبب
 لوقوع يتخلل الزمان بينها
 وبين الحكم والتى اذا ثبت
 حكمها يثبت من اوله ولم
 يتخلل الزمان بينها وبين
 الحكم فلا تكون مشابهة
 للسبب

الذ كرو كان يجيى من معين
 يرى خلاف ذلك فان قيل
 هذا أيضا يصلح للمثال
 بل هو متروك لمخالفته
 لما هو أقوى وهو حديث
 طلق بن على وهو ما أخرجه
 ابن حبان فى صحيحه وأبو
 داود والترمذى والنسائى

امارات فى انفسها لا موجه بدواتها الا انها موجبات لما عملوا بها يجعل الشرع وعلى ذلك اضافة الجزاء
 من الثواب والعقاب الى العمل بالنصوص ويجوز ان يشترط اشارة الاتصال (قوله قلنا الخلاى الخ)
 فيه بحث اذ العلة المذكورة ههنا يصاحبه معنى مؤثرا لا يرى ان قول المصنف فى التأثير فان كان مؤثرا
 كما ذكرنا لعله ولا نسلم ان العقود والفسوخ احكام بل سئل للاحكام فالخى فى الجواب ان ذلك من لا يقول
 بتخصيص علة مؤثر باله لا يكون علة متمنه التخصيص الا اذا نفع المنافع (قوله اذا وجد ركن العلة
 وترسخ وصفه) وذلك مثل نصاب الزكاة فى اول الحول هو علة اسما ومعنى لكنه جعل علة لصفه النماء

حكم

عن ملازم بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طلق عن ابيه النبى صلى الله عليه وسلم انه

سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الاضعة من قال الترمذى هذا الحديث أحسن فمى يروى فى هذا الباب وقال الطحاوى
 حديث مستقيم الاسناد غير مضطرب فى اسناده ومنه قلت قد تكلموا فيه أيضا وان كان اثبت من حديث بصرة وارجح وقد عرفت ان
 الردياصى لا ينفى الرد لوجه آخر (قوله لاجماع الصحابة) أى اتفقوا على تركه التمسك بهذا الحديث فانه اتفق عليه على ابن مسعود

رضي الله عنهم إلا الإجماع على الحكم به حتى ينافيه قول بعضهم به وقد عرفت أن هذا الحديث لم يثبت فروعا ولا روى احتجاج زيد وغيره به (قوله الأبي الصدر الأول) فسر في شرح الوقاية الصدر الأول بالعصاة وهو الموافق لشرح وح الهداية ولكن مقتضى المقام أن يفسر بمعنى أعم منه ولهذا فسر الشيخ علاء الدين رحمه في الكشف

حكم الرمي لما تراخى إلى الوسائط المقضية إلى الهلاك من المضي في الهواء والوصول إلى الجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الأسباب فصار الحاصل أن ما يفضى إلى الحكم أن لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والأفان كانت الوسائط علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والأفان تشبه الأسباب وذلك بأن تكون الوسائط أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالأول كما مضى في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على أن كون الإجارة متضمنة لإضافة الحكم إلى المستقبل اغمايكون إذا صرح بذلك كما إذا قال في رجب أجرة الدار من غرة رمضان وإن الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال أجرة الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه إضافة إلى المستقبل وبلزم لا يشبه الأسباب والذي ذهب إليه المحققون هو أن في الإجارة معنى الإضافة إلى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أولا وتحققه أن الإجارة وإن صححت في الحال بأقامة العين مقام المنفعة إلا أنها في حق ملك المنفعة مضافة إلى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حال وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الإجارة عقود متفرقة بتعدد أجزائها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل إيجاب) يصرح فيه بالإضافة إلى المستقبل مثل أنت طالق غدا فإنه علة أسما ومعنى إضافة الحكم إليه وثبوته فيه لا حكا كما تراخى الحكم عنه إلى الغد فيشبه الأسباب لأن الإضافة التقديرية كافي للإجارة فوجب شبه السببية فالإضافة الحقيقية أولى فلهذا يقتصر وقوع إطلاق على محي الغد من غير استناد إلى زمان الإيجاب (قوله وكذا النصاب) أي النصاب علة لو حو بالزكاة أسما ومعنى تحقق الإضافة والتأثير لاحكاما عدم المقارنة فإن الحكم يتراخى إلى وجود النماء الذي أقيم حوالا الحول مقامه مثل إقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الأسباب لأنها ليست مما يقارن بها الحكم من غير تراخ حتى تكون علة غير شبيهة بالأسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أي الحكم متراخيا إليه أي إلى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لأن ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة أن المؤثر هو المال النامي لا مجرد

المتأخر لقوله عليه السلام لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) إنما قال ظاهر لأن هذه الدلالة تأباه (قوله وليست علة حكا) لأنها المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فقول له لهما أي الإجارة تشبه الأسباب لما فيها من معنى الإضافة إلى وقت مستقبل حين الكلام الذي نقله من المحققين غاية ما في الباب أنه أكد بشاؤها عن الإضافة إلى وقت مستقبل لجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيمختلف البيوع حيث لا يصح لوقال في رجب بعثت منك هذا الدار في رمضان (قوله يثبت من غرة رمضان) وهل يكون العقد لازما في الإجارة المضافة حتى لا يكون للمؤجر أفسخ قبل أوق المضاف إليه فيه خلاف في الذخيرة أنه غير لازم والصحيح اللزوم صرح به قاضي بخاري (قوله فإنه علة أسما ومعنى) ولذا الوجه لا يطلق فإضافي الإطلاق إلى وقت معين بحيث

مقبولة لتكون العدالة أصلا فيهم وفي التحقيق أراد بالصدر الأول قرن الصحابة زمن في معناه من القرنين الآخرين نفي المستور في القرون الثلاثة مقبول بشرط معرفة فيه لأن العدالة أصل في ذلك الزمان بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم بالخبرية وليس تعديل الشارع أقوى من تعديل الشارع هذا في باب الحديث وأما في باب القضاء فيجوز بشهادة المستور عند أبي حنيفة نظرا إلى العدالة الظاهرة وأما الأخبار بنجاسة الماء ففي رواية الحسن عنه كالعسل وهو المروي عن عمر رضي الله عنه وذكر محمد في كتاب الاستحسان أنه كالفاسق (قوله لصاحب الهوى) أي المبتدع الخارج عن جادة الشريعة وطريقة السلف الصالحين أتباع هوائه والتصلب في خطئه ومذهب أبي حنيفة والشافعي وجهور

اصحاب ما قبل شهادة أهل الأهواء ورواياتهم الخطابية وهو مختار الأكثرين وقيدته نفي الإسلام وغيره بعدم الدعوة إلى ما هو أهواؤها فأنها تدعو إلى لتقول ويحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهبهم فلا يؤمن عن روائيه والخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي وهب الأسدي الجديع كان يزعم أن علي بن أبي طالب الأله الأكبر وجعفر الصادق الأله الأصغر فبجبه الله صلبه على بن عيسى العباسي الأمامير في كساسة الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة أهل الأهواء كلهم على مثلهم وعلى أهل السنة إلا

الخطابية لا لخصوص بدعتهم وهو أنهم بل لتهمة الكذب لما نقل عنهم أنهم يشهدون لمن حالف لهم أنه محق أو يرون وجوب الشهادة لمن كان على رأيهم وذهب مالك وأبو حامد الأسفرائيني من الشافعية لى أنه يجب رد شهادتهم لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من أعظم الفسوق والجواب أن الآية خصت منها الفسوق الاعتقادي لأن الاتفاق على قبول روايتهم للحدث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع ٩٦ اعتماد القلوب في الصحة ولأن رد شهادة الفاسق لتهمة الكذب

وهي منتفية عنهم لتدبيرهم بالاسلام وتحرير الكذب حتى أنهم بما يكفرون بالكذب كالجوارح وعن محمد رحمه الله رد شهادة الجوارح إذا قاتلوا لظاهرهم الفسوق بالفعل وقال ابن الصلاح الشائع عن أئمة الحديث قبوله فان كتبهم طائفة بالرؤية عنهم وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة أهل الاوهام وروايتهم على الاطلاق فان منهم من يؤدي 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 وقسرون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه ولهذا جملوا قول أبي حنيفة رحمه الله

وصف النماء فانه قائم المال لاستقلاله أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس أيضا علة العلة بمنزلة شراء القرب لانه غما يكون كذا قال لو كان النماء حاصل بنفس النصاب وليس كذلك لان انماء الحقيقي هو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة المال في التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وحمل التجار 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 بعلة 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 قائما بالمال تابعه لم يجعل جزءه علة بل جعل شبيهه علة ترجيها للاسأل على الوصف حتى جاز تجميل الزكاة قبل الحول اذا انقر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقي لا يشبهه العلية أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة بوجوب حقيقة السببية فتوسط شبه العلية بوجوب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيا مستقلا الخ وانما قال شيا مستقلا أى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما في علة العلة فان حقيقة العلة في الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا غما يصح اذا أريد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ما قيل ان النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب الخ وهما بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل بوجوبها على ما سبق فلا معنى لنفي 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 بمالى مواساة أى جعلته اسوة اقتدى به ويقعدى هو بى واسيته لغة ضعيفة (قوله وبهذا يندفع) أى بان المراد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها ووجه الاندفاع ان المنفى عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقة فقط ولا يلزم من انتفاء كونه حقيقة مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة يكفي فيه كون النماء علة حقيقة في الجملة (قوله لا ينافي مشابهته بالاسباب) قد يقال المدعى مر كب من أمرين أحدهما ان النصاب علة لنفس وجوب الزكاة والثاني انه مشابهة بالاسباب وكونه علة العلة وان لم ينافي الامر الثاني لكن الاولى ضرورة انه حينئذ ليس علة لنفس وجوب الزكاة على ما هو المدعى بل اعلمته وهو مردود بان المراد بالعلة ههنا ما يم البعده وبالتاثير ما يم التأثير بواسطة كما يشير 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 من صفوان الترمذي قم عنى يا كافر على السب تجوزا وتشبيها لاعلى الحقيقة كيف وانفاقهم على النصاب قبول روايتهم اجماع على اسلامهم وقد نقل ابن المنذر ما يدل 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 بدعته دالا قطعيا وقال ابن الهمام والنقل الاول أنبت رابن المنذر أعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام أهل المذاهب

حتى يوجب صحة الاداء فيبين بعد الحول انه كان زكاة) لانه في اول الحول علة حقه الاضافة اليه ومعنى تكونه مؤثرا لان الحول
 يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه ولكنه مشابهة 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 لکن النماء ليس
 بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ٩٧ أن يكون النماء تمام المؤثر بل تمام
 المؤثر المال النامي ولو كان

النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما في ذلك لانه على تقدير كون علة العلة لم يكن
 مما يترسخ عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكمة على ما هو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة
 العلة عدم التراخي لجواز أن يكون في الوسائط امتداد كافي الرمي والملاذ وعسارة نحر الاسلام في هذا
 المقام انه لما تراخي حكم النصاب أشبه الاسباب الأبرى أنه انما تراخي الى ما ليس بمحدث بهر الى ما هو شبيهه
 بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين أحدهما تراخي الحكم عنه الى ما ليس حاصله وهذا
 يوجب تأكدا لانفصال بينه وبين الحكم وتحقيق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب
 في النصاب شبهة السببية على مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي
 الى ما ليس بمحدث به يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد ان التراخي
 الى وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو او مجرد زول المانع الى الوصف فان قلت قول المصنف
 رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لکن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال في
 الاملزوم وهو يوجب في الاملزوم لجواز كونه اعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين لا لازم تساوي على ما لا يخفى
 فنفي كل منهما يوجب في الآخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعني لكون النصاب هو العلة من غير أن
 يكون للنماء دخل في العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة تشبيهة 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 الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفاً وبعد تمام

أيضا بان لو كان في استلزام علية العلة مشابهة بالاسباب فوجع خفاء احتراز عن كون النصاب علة العلة
 بالشرطية الثانية بعد الا - تراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضا حال المقصود (قوله بوجهين احدهما
 الخ) فيه بحث لان حمل كلام نحر الاسلام على أن يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد
 تراخي الحكم الى ما ليس حاصله لا يفيد شبه 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 بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا له هو شبيهه بالعلة
 فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا كاشية بالاسباب (قوله أي مجرد ازالة المانع) لا الى الوصف معنى
 والمراد بما ليس بمحدث به الوصف وان كان ظاهره عاما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف
 والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام تلك العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع (قوله
 نفي للملزوم) لان رفع للمقدم الذي هو ملزوم للتالي في الشرطية (قوله صح الاداء قبل تمام الحول)
 خلافا للمالك 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 ويد الاما له أن
 يسترد بخلاف ما اذا دفع الى الفقهير لانها غتقر به وان لم تتم زكاة (قوله لاستناد الوصف الى اول الحول)
 ظهر بهذا ان المؤدى يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقصرا عليه فيشترط أهلية المصرف

تكفير كثير ولكن ليس
 من كلام الفقهاء المهتدين
 وذکر محمد بن الحسن
 رحمه الله من حديث كثير
 الحضرمي قال دخلت
 مسجد الكوفة من قبل
 باب كندة فاذا انفرخت
 يشتمون عليا رضي الله عنه
 وفيهم رجل عليه برنس
 يقول اعاهد الله لاقتل
 عليا فتعلقت به وتفرقت
 أحسبها فانيت به عليا رضي
 الله عنه فقلت اني سمعت
 هذا يعاهد الله ليقتلن
 فقال ادن ويحك من أنت
 قال سوار المنقري فقال

أيضا بان لو كان في استلزام علية العلة مشابهة بالاسباب فوجع خفاء احتراز عن كون النصاب علة العلة
 بالشرطية الثانية بعد الا - تراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضا حال المقصود (قوله بوجهين احدهما
 الخ) فيه بحث لان حمل كلام نحر الاسلام على أن يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد
 تراخي الحكم الى ما ليس حاصله لا يفيد شبه 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 بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا له هو شبيهه بالعلة
 فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا كاشية بالاسباب (قوله أي مجرد ازالة المانع) لا الى الوصف معنى
 والمراد بما ليس بمحدث به الوصف وان كان ظاهره عاما واعترض عليه بان ازالة المانع ايضا وصف
 والجواب ان المتبادر من الوصف ما قام تلك العلة كالنماء القائم بالنصاب ولا كذلك ازالة المانع (قوله
 نفي للملزوم) لان رفع للمقدم الذي هو ملزوم للتالي في الشرطية (قوله صح الاداء قبل تمام الحول)
 خلافا للمالك 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 ويد الاما له أن
 يسترد بخلاف ما اذا دفع الى الفقهير لانها غتقر به وان لم تتم زكاة (قوله لاستناد الوصف الى اول الحول)
 ظهر بهذا ان المؤدى يصير زكاة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقصرا عليه فيشترط أهلية المصرف

(١٣ - تلويح ثالث) على رضي الله عنه حل عنه فقلت اخي عنه وقد كان عاهد الله ليقتلن فقال أفاقه ولم يقتلني قلت
 فانه شتمه قال فاشتمه ان شئت أودعه وقال أيضا بلغنا عن علي رضي الله عنه انه بينما هو يخطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من
 ناحية المسجد فقال علي رضي الله عنه كلمة حق اريد بها بطل ان عنكم - ساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن نمنعكم التي مادامت
 ايديكم مع ايدينا ولن نقاتلكم حتى تقاموا لنا ثم اخذ في خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون واصحاب الرسول عليه

(وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراسخ حكمه الى السرماية وكذا المرمى والتركيبية عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع الى المرمى
 ضمن وكذا كل ما هو لعلته كسراء القريب) فان كل ذلك علة اسماء ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وعللة العلة انما تشابه السبب من
 حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان الامام نجر الاسلام رحمه الله تعالى او رد لعلته اسما ومعنى لا يحكم عدة امثلة منها البيع
 الموقوف والبيع بالخيار فهما علة اسماء ٩٨ ومعنى لا يحكم هما لا يشابهان الاسباب ومنها الاحارة وكل ايجاب مضائق
 والنصاب ومرض الموت

لوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء (قوله وكذا مرض الموت) يعني ان الامور المذكورة علة اسماء
 ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لاحكاما لتحقق التراخي فرض الموت علة للعجز عن التبرع بما يتعلق به
 حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك ويتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة
 للهلاك ويتراخي الحكم الى وصف السرماية والرمى علة للموت ويتراخي الى نفوذ السهم في المرمى وتركية
 شهود الزنا علة للحكم الرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع
 المزكوز وقالوا نعمدنا الكذب ضمنوا الهبة خلافا لما لو كانت هذه الاثلة من قبيل علة العلة على
 ما لا يخفى عم الحكم فقال وكذا كل ما هو لعلته كسراء القريب فانه علة للملك وهو العتق فانه لعلته في جميع
 ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تتخلل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة
 بالاول سوى سراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي فشيء بالاسباب من جهة تتخلل الواسطة لا غير فلماذا
 لم يصرح نجر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسماء ومعنى لاحكاما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف
 رحمه الله تعالى الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكم لوجود الاضافة
 والتأثير وانما لم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكاما بين
 العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقها معاني الامثلة لسابقة وصدق الاول فقط في البيع
 الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل سراء القريب (قوله وامامه شبهة العلية) بكسر الهمزة لانه عطفما

عند الاداء لا عند تمام الحول فلا يرد ما ذكره الكرخي في مختصره والمطابق في اجناسه وصاحب الهداية
 في تحببه من انه لو جعل الزكاة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول واريد العياذ بالله جاز المؤدى عن الزكاة وصار
 المؤدى زكاة عند الحول فطية اهل المصرف عنده (قوله الى وصف اتصاله بالموت) فاذا اتصل به
 أسند حكمه الى اول المرض حتى كان للورثة ابطال تبرعته بما زاد على الثلث واذا ابرئ من مرضه كان تبرعه
 نافذا لان العلة لم يتب يوسف وهذا أشبه بالعلل من النصاب أي معنى العلية في مرض الموت أو جرح منه في
 النصاب لان الوصف الذي يتراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت يحدث من المرض بتراخي
 الآلام فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب (قوله ضمنوا الهبة الخ) غير انه لكونها صفة للشهادة
 كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود ايضا اذا رجعوا وعدم لزوم القصاص شبهة تتخلل
 قضاء القاضى (قوله خلافا لابي يوسف رحمه الله) هكذا في أكثر النسخ وفي بعضها خلافا لما روي الاصول
 لان المذكور في الكشف وفي فصول البديع خلاف محمد رحمه الله ايصال في الكشف وعند أبي يوسف
 ومحمد لا ضمان عليهم بحال لانهم بنوا على الشهود خبرا فكان بمنزلة ما اذا بنوا على المشهود عليه خبرا
 بان قالوا هو محصن وقال في فصول البديع قال والتركية بناء ليس بتعدي ولا ضمان الا بالتعدي ولهذا
 لا ضمان الا على الشهود عند رجوع القريبين عند الرجوع ظهر انها عدم معنى والاعتبار للمعاني (قوله
 لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة) فيسهل بحث لان هذا لا يدل على ان سراء القريب ليس من قبيل

والنصاب ومرض الموت
 والجرح وقد صرح في
 هذه الامور انها علة
 اسماء ومعنى لاحكاما لكنها
 تشبه الاسباب ومنها
 علة العلة كسراء القريب
 فان سراء علة للملك والملك
 علة العتق وقد صرح
 فيها انها علة تشبه
 الاسباب لكن لم يصرح
 انها علة اسما ومعنى
 لاحكاما وانما ظهر ان سراء
 القريب ليس علة اسما
 ومعنى لاحكاما لان الحكم
 غير تراخي عنه وانما يشابه
 الاسباب لتوسط العلة
 وهو الملك وقد جعل الامام
 نجر الاسلام رحمه الله
 تعالى المشابهة بالسبب كما
 آخر لكتبي لم اجعل كذلك
 لانها لا تخرج من الاقسام
 السبعة التي تنحصر العلة
 فيها وذلك لانه ان لم يوجد
 الاضافة ولا التأثير ولا
 الترتيب لا توجد العلية
 أصلا وان وجد أحدها
 منفردا يحصل ثلاثة
 أقسام وان وجد الاجتماع
 بين اثنين منها ثلثه
 أقسام أخرى وان وجد

الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكاما
 قد توجب عدم مشابهاة السبب كالاجارة ونحوها وقد توجب عدم مشابهاة السبب بدونها أي بدون العلة
 اسما ومعنى لاحكاما كسراء القريب وأظن ان سراء القريب علة اسماء ومعنى وحكاما لكنه يشابه السبب (وامامه شبهة العلية كعجز
 العلة فيثبت به ما ثبت باشبهه كمر بالفتنة) فيبطل بالحد الوصفين وهو اما القدر أو الجنس

واما معنى وحكما كالحزب الاخير من العلة كالتقرب والمثلث للعتق فاذا تأخر الملك ثبت الحكم به (أى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة

كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من عذرو جهاد وشهدت على قومها بالشرك فلحقها بالحرورية فتزوجت ثم انهارت الى اهلها
قائبة قال فكتب اليه اما بعد فان الفتنة الاولى ثارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يشهد بدرا كثير فاجتمع رايهم على
ان لا يقيموا الا حددا في فرج استحلوه بتاويل القرآن ولا
قصصا في دم استحلوه بتاويل القرآن ولا يرد

ما استحلوه بتاويل القرآن
الا ان يوجد شئ بعينه
فيرد على صاحبه وانى
لا يرى ان ترد على زوجها
وان يجد من اقرى عليها
هذا ومن اراد الزيادة
وعليه الرجوع الى الحكمة
البالغة الخفية في شرح
العقائد النسفية والعذب
القرات في حواشى شرح
العصدية وما فى التلويح
ناقص فان قصرت عليه
تكن من القاصر ين
(قوله اما العبادات الخ)
اى فروع الاعمال لان
مسائل الاعتقاد لا تثبت
باخبار الا حد بل لا بد لها
من قاطع والظن فيها غير
سائق لا يتناها على اليقين
عند الحنفية وغيرهم
من اهل الحق قال صاحب
الكشف خبر الواحد للمالم
يفد اليقين لا يكون حجة
فيما يرجع الى الاعتقاد
لا به مبنى على اليقين وغما
كان حجة فيما فصد فيه
اعمل ففهم الشيخ ذلك
على ما ذكر فى الكتاب
فمثل طامة شرائع العبادات
اى مثل الشرائع التى

على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسم العلة لاضافة اليه ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او أحد الجزئين الغير المترتبين كالتقرب والجنس وهو عند
الامام السرخسي رحمه الله سبب محض لان أحد الجزئين طريق يقضى الى المقصود ولا تأثير له مالم يندمج
اليه الجزء الاخر وذهب نفر لا سلام رحمه الله الى انه وصلة شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض
غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى أجزاء المادول وانما المؤثر هو تمام العلة فى
تمام المعلول فعلى ما ذكرهنا لما كان علة الرباهاى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العلية فيثبت به ربا فانيته لانه شبهة الفضل لما فى التقدم من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطة فى شعير وهذا
بخلاف ربا الفصل فاه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أسمى
القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا احتاتف النوعان فبيعوا كيف شئتم
يذا بيد (قوله واما معنى وحكما) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود والتأخر
وجود علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسم العلة لاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف
الى المجموع وذلك كالتقرب ثم الملك فان اسكل منهما انواع تأثير فى العتق لان اسكل منهما ما اثر فى ايجاب
الصلاة ولهذا يجب صلاة القرابات ونفقة العبيد الا أن لاخير تر جها ابو جود الحكيم عنده فيجعل وصفه
شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما وبصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكيم فيجعل وصفه
شبهة العلية وفى كون الملك علة معنى وحكما لاسما انظر لان اضافة الحكيم الى الملك وثبوته به امر ظاهر شائع
فى عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى
أن الجزء الاول بصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكيم وبصير الحكيم مضافا الى الجزء الاخير كالمثلث الاخير فى
انقال السفينة والقدح الاخير فى السكرود كرى فى التقويم أن لاول انما يبرم وجبا بالاخير ثم الحكيم يجب

لغة العلة لان المعانى المذكورة قديما صافى اليها ايضا فانظروا ان المصنف اشار الى ان شراء لقرىب وان
كان علة العلة من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما وليس قسما آخر برأسه (قوله وذهب نفر الاسلام الخ)
والحق معه اذ كل سبب يتخلل بينه وبين المعلول علة ولا يتخلل ههنا لانه بعض العلة (قوله وهذا يخالف
ما تقرر عندهم) لا محالة اذ لا يلزم من عدم تأثير جزء العلة فى جزء المعلول عدم تأثيره فى كل تأثير اما كيف
ولولم يكن لكل جزء اثر فى تمام المعلول لم يحتج اليه فى العلية (قوله ولهذا يجب صلاة القرابات الخ)
انما يستدل على ان لكل من الامرين اثر فى ايجاب الصلاة تقوية عليه الصلاة والسلام من مثل ذارحم
محرم منه عتق عليه لان المفهوم الظاهر منه تأثير المجموع لا تأثير كل (قوله لان اضافة الحكيم الخ)
اجيب عنه بان الواقع فى عبارة القوم الاضافة الى ملك القربى لا الى مطلق الملك الذى هو جزء العلة فان
ملك القربى جامع للترتب واللام فى الملك الثانى الواقع فى عبارة المصنف لاه والمعهود ملك لقربى
لامطلقه حتى يكون صريحا اضافة الحكيم الى المسكر المدعى جزئيته وانت خبير بان حمل الملك الاول
فى عبارة المصنف على مطلق الملك الثانى على ملك تقربى يخرج الكلام عن الانتظام وبأباه التعليل

هى من فروع الدين لا من اوله وما شاكاه من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء أو معنى العبادة فيها تابع كالعشر وليس بخالص
فيها كصدقة انظر والكسارات فان خبر لو احدث حجة فيها لان العبادة تنجب مع الشهاد (قوله واما اخبار الصبى الخ) ذهب قوم الى
قبول رواية الصبى فى باب الديانات وان لم يقبل شهادته ن أهل قبا اناهم عبد الله بن عمرو اخبرهم تعويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا
فى الصلاة فاستند اروا كهم ثم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدوا يوم احدث على

فثبت الحكم به (حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة يعتبر عند الاثاق فيغير النية عند الشراء (ويضمن
اذا كان شرى بكاء عندهما) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله ولا يضمن عند أبي حنيفة رحمه الله والخلاف فيما اذا اشترى به ما اذا
اشترى الاجنبي نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة رحمه الله ان في الاول رضى 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 بانه يجب فيما هو علة - ما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله
وغيره والمالك لم يوضع في الشرع للعق واما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب (قوله حتى يصح
نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريق مع قلت
الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترادف ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة
التامة للاتفاق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول (قوله ويضمن) أي لو اشترى رجلان قريبا
محرما لا حد هما فان اشترى الاجنبي شق قصاصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبي بالاتفاق
موسرا كان القريب أو معسرا لانه أفسد على الاجنبي نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترى به معا
فعند أبي يوسف ومحمد أيضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبي أو لم يعلم وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يضمن لان
الاجنبي رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شرى كاله في الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة
بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه أولا فانه لا رضاه منه بالفساد فان قيل لا نسلم
وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كلف وهو لا يتصور الا مع العلم بها أجيب بان الرضا أمر باطن فادبر
الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وبما للمالك يعتبر جهله وجعل في حكم العدم
صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله فان اشترى القرابة) يعني اذا ورثا عبدا

اختلاف الروايات وهو بن
أربع عشرة سنة وتحویل
القبلة كان قبل بدر
بشهرين فقد اعتدوا خبره
فيما لا يجوز العمل به
الابعلم وهو الصلاة الى
القبلة ولم ينكر عليهم
رسول الله صلى الله عليه
وسلم وأجاب عنه شمس
الائمة السرخسي ان الذي
أنهزم أنس بن مالك وقد
روى انه عبد الله بن عمر
فانما جعل على - ما جاء
أحمد مما بعد الآخر
وأخبر بذلك فانما تحولوا
معتادين على روايه البالغ
وهو أنس بن مالك وان
كان ابن عمر يومئذ باغيا
فانما رده رسول الله صلى
الله عليه وسلم لضعف
بنيته لانه كان صبيا
فان ابن أربع عشر سنة
يجوز ان يكون بالغاً
انتهى كلامه وتابعه جمع
من المتأخرين واعترض
عليه العلامة قوام الدين
الاتقاني رحمه الله من
وجوه أحمد هان ابن
عمر وان كان راو بذلك
كافي صحيح البخاري

بقوله فان الجزء الاخير للعلة فتأمل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث 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 والا فله أن يستنهي العبدان شاء عند أبي حنيفة وعندهما يتعين الضمان (قوله سواء علم
أولم يعلم) قيل 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 بالطريق الاولي وأما عندهما فلانه إنما كان يضمن لانه أفسد على الاجنبي نصيبه
بغير علمه ورضاه وههنا علم وانت خبير بان ما ذكره المصنف في صورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان
فيه هو ان الملك بالارث ليس بصفة فلا مخالفة لاختلاف صورة المسئلةين (قوله ولا عبرة بالجهل) يعني لو
كان به عبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق حينئذ الرضا وبهذا التوجيه يندفع ما قيل ان في هذا
التعليل فساد اذ ليس جهله ما في الضمان بل عمله لسكن في الظاهر حق سوق الكلام على هذا التوجيه
أن يقال بدل قوله فان قيل لا نسلم وجود الرضا الخ وبهذا يندفع ما يقال لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل
لان الجهل مالم يعتبر صار كان العلم حاصل على ان الرضا أمره باطن فادبر الحكم مع السبب الظاهر فتأمل
(قوله سواء علم القرابة أولم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة
انه فصل بين علم الشرى بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله أجيب بان الرضا
الخ) قيل التحقيق في الواجب ان الاجنبي لما رضى تركه بلوازمه لان الشيء اذا ثبت ثبوت بلوازمه والعق

بقوله فان الجزء الاخير للعلة فتأمل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث 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 والا فله أن يستنهي العبدان شاء عند أبي حنيفة وعندهما يتعين الضمان (قوله سواء علم
أولم يعلم) قيل 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 بالطريق الاولي وأما عندهما فلانه إنما كان يضمن لانه أفسد على الاجنبي نصيبه
بغير علمه ورضاه وههنا علم وانت خبير بان ما ذكره المصنف في صورة تأخير القرابة ووجه عدم الضمان
فيه هو ان الملك بالارث ليس بصفة فلا مخالفة لاختلاف صورة المسئلةين (قوله ولا عبرة بالجهل) يعني لو
كان به عبرة لكان الواجب الضمان حيث لم يتحقق حينئذ الرضا وبهذا التوجيه يندفع ما قيل ان في هذا
التعليل فساد اذ ليس جهله ما في الضمان بل عمله لسكن في الظاهر حق سوق الكلام على هذا التوجيه
أن يقال بدل قوله فان قيل لا نسلم وجود الرضا الخ وبهذا يندفع ما يقال لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل
لان الجهل مالم يعتبر صار كان العلم حاصل على ان الرضا أمره باطن فادبر الحكم مع السبب الظاهر فتأمل
(قوله سواء علم القرابة أولم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة
انه فصل بين علم الشرى بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله أجيب بان الرضا
الخ) قيل التحقيق في الواجب ان الاجنبي لما رضى تركه بلوازمه لان الشيء اذا ثبت ثبوت بلوازمه والعق

وغيره لكن لم يكن المخبر بالتحویل وثانها ان ابن عمر انما روى يوم أحد في شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو
اذ ذلك ابن أربع عشرة سنة وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فاجاره كاذكره البخاري في صحيحه وثالثها كان تحویل القبلة
بعد الهجرة بستة عشر شهرا أو سبعة عشر وان انسا كل ابن عشر سنين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفي عليه السلام
وهو ابن عشر من سنة على ما عرف في محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل انفق عشر سنة وهو أصغر من ابن عمر رضى الله عنهم بسنة لا بالعكس

اشترى

وهو الهجرة وهو

حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورد لعبد اثم ادعى احد هما انه قريبه بخلاف الشهادة) أي اذا

الحكم يثبت بالمجموع لانها
انما تعمل بالقضاء
وهو يقع بهما واما اسما
وحكما وهي اقامة
السبب الداعي مقام المدعو
اليه كالسفر والمرض
فانهما اقيما مقام المشقة
(والنوم) اقيم مقام استرخاء
المفاصل (والمس
والسكاح مقام الوطء) أي
المس والسكاح بقرومان
مقام الوطء في نبوت
الذنب وحرمة المصاهرة
اما في الثلاثة الاول فلم
يذكر في المتن المدعو اليه
للظهور (أو باقامة الدليل
مقام المدلول كالخبر عن
المحبة مقامها في قوله
ان أحببتني فانت كذا
والظهور مقام الحاجة في
اباحة الطلاق واستحداث
المسك مقام الشغل في
الاستبراء والداعي الى
ذلك أي السبب المقتضى
لاقامة الداعي مقام
المدعو اليه والدليل مقام
المدلول أحد الامور
الثلاثة المذكورة في المتن
(اما مع الضرورة كما في ان
أحببتني وكافي الاستبراء
واما الاحتياط

مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه ولو كانت القرابة معلومة
لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن أن يصورنا آخر القرابة في الشراء أيضا بان
اشترى باعدا فادعى أحدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعني اذا
اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما 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 لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبي بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول ابي حنيفة رحمه
الله ويخص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبي او لاضمن القريب حصته لعدم الرضا واما اذا
ورثا عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فالو كانت القرابة
معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة دليل) السبب الداعي هو
الذي يقضى الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك
الشيء فر بما يكون متأخر في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما
لا يطلع عليه الاخبار بمنزلة تخبيرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والظهور مقام الحاجة) يعني ان
الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع السكاح المسنون الا انه شرع صرورا فيحتاج اليه عند الحجر
من اقامة حقوق السكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة
أعنى الطهر الخالي عن الجماع مقام الحاجة يتسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في
الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعني ان المؤثر في وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء
ودواعيه في الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضه أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما
الغير احتراز عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع الغير الا انه أمر خفي فاقيم دليله وهو استحداث ملك
الوطء بملك الجين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكيه يمكن
من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه واسطة على الشغل الذي هو علة الاستبراء وذهب
بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك يمكن منه مؤداه وداع وفيه نظر لان
الشغل انما هو بوطء البائع والمالك يمكن من وطء المشتري والاظهر ما في التقويم من ان علة الاستبراء
صيانة الماء عن الاختلاط به وقد وجدوا استحداث ملك الوطء بملك الجين سبب مؤداه فان هذا
الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور برائة وجهان مائة فلأوجبنا الوطء
للتأني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤداه اليه فظهر انه دليل باعتبار
سبب باعتبار وطء اسماء الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر الدليل على العلة (قوله

على شريكه من لوازمها فرضي به أيضا علم بالقرابة ولم يعلم وهذا معنى قوله ولا يمتد به لعله
عنه المحبة) ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع فيما بينه وبين الله تعالى أيضا لان حقيقة المحبة لا يتوقف
عليها من جهة غيرهما ولا من جهتها لان القلب مقلب لا يستقر على شيء فالتم يتوقف عليه يتعلق بالحكم
بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا
تقدمه صاحب الكشف عن صاحب المبسوط فقهر الاسلام (قوله وفيه نظر لان الشغل الخ) اجيب عنه
بان من جعله من قبيل اقامة السبب انما جعل ملك البائع سببا لوطئه لانه جعل ملك المشتري سببا لوطء

البخاري عن ابي بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم اعصر فرعى على أهل المسجد وهم راكعون وفي رواية
له ثم خرج بعد ما صلى على قوم من الانصار في صلاة العصر يصون نحو بيت المقدس الحديث وفي سنن الترمذي فصلي رجل معه العصر ثم
مر على قوم من الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الحديث حين من رواية ابن عمر بينا الناس يتعبدون في صلاة الصبح اذ جاءهم آت فقال ابن

هذا كلامه وحديث
الاخبار بالتحويل في صحيح

كافي في تحريم الدواهي في المهرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهور والتعاوانين والفرق بين 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 المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والا نزال في التعاوانين فان الوقوف عليهم ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج خلفاها (و بالتقسيم العقلي بقى قسمان علمة معنى فقط وعلة حكم فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علمة معنى وحكما لا اسماء يكون الجزء الاول علمة 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 حكم فقط) كالداهي ١٠٢ مثلا ان كان من جزاين فالجزء الاخير علة حكم لا اسماء ومعنى

ايضا ولما أرادوا بالعلة حكم ما يتارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا - علة حكم (وأما السبب

وسئل النبي صلى الله عليه وسلم قد أنزل عليه الآية قرآن وقد أمر ان يستقبل القبلة فاستقبلوها الحديث وأئمة الحديث إنما اختلفوا في الرجل المخبر بانه عباد ابن نبيذ بن اساف الشاعر كان شيخا كبيرا فوضع هذه الآية 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 قيطي الأشعري ذكره القفا كهي وغيره ورجه العسقلاني وقيل هو عباد بن وهب وأما ابن عمر وأنس فليس لهما أثر في ذلك عندهم وبالجملة ان الصلاة في رواية ابراء صلاة العصر

كافي في تحريم الدواهي أي دواهي الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية وأقيمت مقام الوطء في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة أو الامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعني ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكم فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة معنى لو حود التأثير لا اسماء ولا حكماء لعدم الاضافة والمقارنة فما شبهة العلة وهو الجزء الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثاني فلا معنى للعلة حكم فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكم الوجود المقارنة لا اسماء لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذا لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قل ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكم فقط (قوله وأما السبب) هولغة ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكروا في هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا أو يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان انحدرت الاقسام بحسب الذوات ولذا ذهب غير الاسلام وجهه الله الى ان أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازي كاليمين

البائع لكن ليس كل ما هو ممكن من شيء أو دواع له مؤديا حقيقة اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام المدلول أنسب (قوله وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم) فيه بحث فالعلة الحكمية تستدعي الترتيب الشرعي ولا يكفي الوجود الاتفاقي معه والشرط التعيني لا يترتب الحكم عليه بل على التعليق ولذا كان الضمان على شهوده دون شهود الشرط اذا رجح الشكل وكذا اذا رجح شهود الشرط وحدهم عند الاكثر بقى ههنا بحثان الاول انه جعل الشرط الذي علق الحكم ههنا قسما من العلة وجعل في أول التقسيم الثاني للحكم الشرط مطلقا قسما لهما بين الكلامين تدافع الثاني انه جعل العلة علمة جمعي المؤثر وجعل ههنا ما ليس بعلة بمعنى قسما منها هو تقسيم المؤثر وغير المؤثر في المؤثر فلا يستقيم ويعلن ان يجب عن الاول بار ما ذكر في أول التقسيم بناء على رأى القوم حيث لم يصرحوا بان العلة حكم فقط وما ذكره ههنا تحقيق للعق وتبنيه على ما يقتضيه تقسيم العقلي وبعض الاحكام وعن الثاني بان المراد بالتأثير المعبر في مطلق العلة ماد كرى القياس وهو اعتبار اشارة بحسب نونه أو جنسه اقرب في الشيء

في مسجد بني حارثة والمخبر هو عباد بن بشر في صلاة العصر

وسبب

في مسجد بني حارثة وهو ابن عمر بن عمرو والمخبر مجهور وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهال الدين الحلي ولو كان محفوظا لجاز ان يكون عباد بن حارثة في داخل المدينة في وقت العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك وفي صحيح مسلم عن أنس ان رجلا من بني سلمة ممن وهم ركوع في صلاة العجر فعرف ان مسجد القبايين متعدد في داخل المدينة وخارجها (قوله وعند أبي يوسف الخ) قال في لكتف هو مذهب جمهور العلماء واختيار أبي بكر الرازي الخصاص وأكثر أصحابنا ذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله المصري وشمس الأعمه السرخسي وغير الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز انباتها به (قوله لم يمكن

فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه (أي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئاً تارة علة
 لها كوهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب) فالسبب في معنى العلة يضاف الحكم اليه فيجب الدابة بسوق الدابة وقودها وبالشهادة
 بالقصاص اذ ارجع لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيد اقتل عمراً فاقص ثم رجع الشاهد (لانه
 جزاء المباشرة وشهادته اعاصرت قتلها بحكم القاضي واختيار الولي ١٠٣ وان لم يكن مضافة اليه) أي العلة مضافة الى

السبب (نحو ان تكون)
 أي العلة (فعل اختياري)

الشبهة الخ) قال صاحب
 الكشف خبر الواحد له مدار
 جهة بدلائل موجبة للعلم
 ايضاً من اجماع الصحابة
 وسائر الأدلة فكان مثل
 الشهادة من غير فرق
 فتثبت به الحدود الا ترى
 ان القصاص ثبت بخبر
 الواحد فان علماءنا تمسكوا
 في قتل المسلم بالذي يخبر
 مرسل وهو مار ومجان
 النسي عليه الصلاة
 والسلام فاد صلما بكافر
 وقال انا الحق بن وفي ذمته
 وثبت قتل الجماعة
 بواحد باثرهم رضي الله
 عنه وهو دون خبر
 الواحد ولما ثبت القصاص
 به ثبت الحدود ومع ان
 كلاهما يستقط بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقصاص
 لان العقوبة انما تجب
 مقدرة بالجنائيات والراي
 لا مدخل له في معرفة
 ذلك ورد بان جميعته
 في مظانها من الصمليات
 الا ترى انه ليس بحجة في

وسببه شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بينه السبب
 المجازي كما اعترف به نفي الاسلام رحمه الله وان عد المجازي من الاقسام ليس بمستحسن 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 ثم هيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مضاف الى الحكم
 وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعه له فالسبب ما ان يضاف اليه العلة أولاً
 فالقول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه يوضع للتلطف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه
 والعلة هو وطء الدابة بقواتها وذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وطء به فيكون له حكم العلة فيما
 يرجع الى المحلل لا فيما يرجع الى جزء المباشرة فيجب على السائق الدابة لا الخمرمان عن الميراث ولا
 الكفارة ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانها لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه
 والعلة ما يتوسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل
 مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان
 المحل دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذ ارجع الدابة لا القصاص لانه جزء المباشرة ولا مباشرة من
 الشاهد لان شهادته انما اصارت قتل أي مؤدبة اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
 العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود لقصاص اذا قاتلوا وعند الر حوع تعددنا الكذب وعلم من
 حاله انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكمال بمنزلة المباشرة
 في ايجاب القصاص تحقيقاً للزجر وجوابه ان معنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والنسب
 وان قوى وتأكد الثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه وبين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى
 السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقة ولا يكتفي في ذلك بمجرد كون العلة فعلاً اختيارياً كما

والتأثير به. هذا المعنى متحقق في جميع اقسام العلة والتأثير المنقح مما سوى العلة معنى بمعنى اخص من
 ذلك فلا محذور (قوله كالطلاق المعلق بالشرط) أي كاصيغة الدالة على الطلاق المعلق بالشرط (قوله
 ما يكون طهر يقال الى الحكم) قال القرافي احتراز بقوله طهر يقا من الحكم عن السبب المجازي وفيه نظر لانه
 بعض كما يبيح بل علة باعتبار المآل ولا يحكم عليه شبهة العلية في الحال فالصواب ان الاحتراز عن
 العلامة اذ لا اتصال 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 سلم كيف وقد صرحوا من آخرهم بان السبب
 الحقيقي ليس الا السبب المحض ولو اراد الا اعم من ذلك لكان عليه ان يقسمه الى ثلاثة أو أربعة (قوله
 تعددنا الكذب وعلم من حاله الخ) سواء قالوا علمنا انه يقبل بشهادتنا أو قالوا تعددنا ولم يعلم انه يقبل
 بقولنا بعد ان علم من حاله انه لا يخفى عليهم انه يقبل بشهادتهم (قوله وان قوى وتأكد) قد تقرر انه لا يجب

العقائد لعدم افادته العلم ولا في غير هاعلى العموم وبان اعتماد اصحابنا في القصاص على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعتماد في
 الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر المجرى فضلاً عن الاثر (قوله فيحتاج الى زيادة نو كيد الخ) قال القاضي ابو زيد اشترط العدد
 واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت بحجة لفصل منازعة ثبتت بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع
 الفصل بيمينه خبر ابل بنوع خبر ظهرت من يمينه على غيره من يمين او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وقال نفي الاسلام لما كان
 اثبات احسد الطرفين واطل الاخرى فيحتاج اليه القصاص شريح العدد تأ كيد بخلاف القياس عند المنزهة ولان خبر كل منهما

سبب حقيقي) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أي لا يضمن الدال على مال سرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على حصن في دار الحرب لأنه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعله مختار وهو السارق في فصل السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فيقطع هذه العلة نسبة الحكم إلى السبب (ولا أخبني) أي لا يضمن قيمة الولد أخبني (قال لا تزوج هذه المرأة فانحصره ففعل واستولدها فاذا هي أمة لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط

انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمهرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل) أي تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المهرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قيل الافضاء لم تصر سببا لهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمنان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن أيدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (وصيد الحرم) أي اذا دل عليه

في مسألة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا زوجها) يعني لو زوج المرأة وكيلها أو وليها على شرط أمهارة فاذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاء وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاء بمعنى على التزويج المشروط بالحريه وصفه فالأزماله فيصير وصف الحريه بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشرط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمنان) أي ازالة المهرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمنان وموجبه له فلولم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب للضمنان وحقيقة الدلالة الاعلام أي احداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول فالمدلول الصيد وأن لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المهرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالاته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبه للضمنان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى أمنا ليقى مدة بقاءه لئلا يتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المثل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فاولد الحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعيه الى

على السبب كما هو البشرا الكفارة التي هي جزاء فاصرا لا وجوبها يعتمد مباشرة فلان لا يجب عليه الذي هو جزاء كامل أولى (قوله لم يقع موقعه) لان الغرض من قوله ان العلة مضافة الى السبب بيان مرجع ضميري المرفوع والمجروح في قوله وان لم تكن مضافة اليه وقد تم ذلك الغرض بذلك القول فيلغوه هنا قوله فالسبب سبب حقيقي مع انه سيذكر هذا المعنى بقوله سبب حقيقي * قال المصنف (سبب حقيقي) فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا مجازا يفقد وقع فيما فر منه من عد المجازي من الاقسام ويمكن أن يدفع بان تخصيص هذا بتسميته سببا حقيقيا لا يمنع كون الاول سببا حقيقيا في نفس الامر كان تخصيصه زيد بتسميته باجر لا ينافي كون عمر واجرف الواقع وكان في قول الشارح ويسمى الثاني سببا حقيقيا إشارة الى هذا ولعل السبب في التخصيص كونه أرسخ في السببية لبعدها من مشابهة اعلمية حيث لم يصف اليه الحكم فليستأمل * قول المصنف (ولا يشترك في الغنيمة الدال) أي صورة المسئلة ان رجلا في دار الاسلام دل قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بسبب دلالاته ووجدوا فيه غنائم ولم يذهب معهم لم يكن الدال شريكا لهم في الغنيمة لانه صاحب سبب محض واذا دلهم على الحصن وذهب معهم في ذلك يشترك في الغنيمة لان فعله اذن سبب فيه معنى العلة * قال المصنف (والمهرم بازالة الامن) خلاصة هذا الجواب ازالة الامن جنائية في حق الحرم لازامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب (قوله بخلاف الضمان الواجب بالاحرام) فانه جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المثل كالجزاء

السلطان

غير المهرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع الى صبي

محمول للصدق فاذا أتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه وليكن صدق المنكر قد تقوى بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستويا فاحتيج في الترتيب الى آخر لان اطمة ثنان القلب بها أكثر بخلاف حال المسألة من حقوق الله تعالى وأمثاله لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بمنزلة الواحد لزم السامع الانقياد لامر الله (قوله من هذا القسم) أي ما فيه الزام والاصل ان خبر الواحد يقبل في مواضع المسألة لا في مواقع المنازعة وعليه بنى محمد بن مسعود مسائل في آخر كتاب الاستحسان منه الوان رجلا علم ان جارية له رجل

سكية اليه ليدفع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه يتخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فخرجه ضمن) لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فضاف الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أي من السبب (ما هو سبب مجازا كالتطبيق والاعتاق والنذر المعلقة) فالمعلقة صفة للتطبيق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت فعبده حر ان دخلت فله على كذا

(للجزاء) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور (لانها بما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سببا مجازا (وكاليمين بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازا (لانها) أي اليمين (للا برفلا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة ولا تكون سببا لها حقيقة

السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسألة احتيادية أفتوافقنا في غير القياس استحسانا لغالبة السعادة (قوله فوجأ به) هو من الوج وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالتطبيق) أي كالصبيخ المدة التي على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر بشئ فانها قبل وقوع المعلق عليه أسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق ولزوم المنذور به لافضائها اليه في الجملة لاسباب حقيقية اذ ربما لا يفرض اليه بالواقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطبيق وما عطف عليه أي كالتطبيق ونحوه حال كونها سببا بالجزاء ولو كان متعلقا بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه كاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصبيخ سببا مجازا بانها هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا وما بعده فتصير تلك الايقاعات عملا حقيقية لتأثيرها ووقوع الاجزبة مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة لبيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعا للعلة عن الانعقاد فاذا زال المانع تعقدت علة حقيقية بمنزلة الايقاعات المعجزة وهذا بخلاف ما اذ قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفرض الى الكفارة وانما يفرض اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح حلة لثبوته وانما علة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكما أن هذا القسم جعل مجاز لعدم الافضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير نعم الا أن عدم التأثير لما كان قيدا اعدميا

الواجب بالحنثية من قتل النفس عمدا (قوله قلت مسألة احتيادية الخ) يمكن أن يقرر الجواب بأحسن من هذا وهو أن يقال أجرى السلطان المعتاد باظلم والعمل بكلام السعادة يجرى من ذلك طبيعة وليس باختياره فلم يعتبر توسط اختياره بل جهله كالاتي للساعي فضمن الساعي صورنا الاموال الناس (قوله حال كونها أسبابا للجزاء الخ) اعترض عليه بانها اراد بقوله حال كونها أسبابا للجزاء حال كونها موصولة الى وقوع الطلاق ونحوه بدخول الدار فله معنى التقييد بما هو سبب مجازا والاستدلال عليه بانها قد لا يقتضي وان اراد حال كونها أسبابا مجازية فلا فائدة في قوله ومنه ما هو سبب مجازا كالتطبيق ونحوه حال كونها أسبابا مجازية للجزاء لان التطبيق ونحوها لا يكون الا أسبابا مجازية للجزاء ولا حال هذه المعلقات لا يكون فيها أسبابا مجازية للجزاء اذ لم يقض بعد والجواب 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 أن يكون الحال مؤكدة (قوله وفساده واضح لاستلزامه) عدم شمول هذا القسم بجميع أمثله لخروج اليمين بالنسبة الى الكفارة لان الكفارة ليست جزأها 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

بل مجازا (ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقية بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علمتها وعند الشافعي رحمه الله هي أسباب في معنى العمل حتى أطلت التعليق بالملك) أي ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو لعبدان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك

(١٤ - تلويح ثالث)

عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذ اوجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

يدعيها ثم آهاني يد اخر يديه فان قال كان ظلمي وخصمني ثم رجعت عن ظلمي فاقرب لي ما اود فعلها الى فان كان ثقة عنده فلا بأس بشرائها منه لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره لهما ودفعها اليه وكذا لو قال قضى لي بها فاخذتها منه أو دفعها القاضي اليه وهو بمنزلة بخلاف ما اذا قال قضى لي بها فخذت في قضائه فاخذتها لا يسعه شرؤها لانه اخبر بالاخذ في حال المنازعة والحكم بتغير بتغير العبارة مع

المفاد المفصود كمن قصد فسه بالخشب فقال اقتلوني بالسيف أو مع ابنه فقال قدموا ابني لا حسب بالصبر فله يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لو قال لا تقدموني على ابني لا يأثم (قوله أي له حكم الخ) مشعر بأنه ليس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه لما ذكر وفيه تأمل وقال صاحب الكشف في توجيه كلام نثر الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس يتفقون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الازام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية 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 ذكر وأما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الازام فيه فليكونه من حقوق الله تعالى لاحقوق العباد

نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير (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 البائس ان فلا ناوكله يبيعهها وسعه ان يبتاعها ويطأها من غير ذكر تحكيم الرأي وذكر في كتاب الاستحسان انه ان كان أكبر رأيه انه صادق وسعه ان يبتاعها وان كان أكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشترطها منه وعلى هذا مشى نثر الاسلام في موضعين من كتابه وقال أبو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون ما في احد المتقابين تفسيراً للاخر وان يكون في المسئلة روايتان وان

وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقاً الى الشيء او موصلاً اليه خصوصاً هذا القسم الذي يتقن فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونحوه على مجازية ما فيه معنى العلة ان سبب الذي ليس فيه معنى العلة سبباً حقيقياً وايضاً هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي أيضاً خصوصاً باسم المجاز والعلاقة أنه يؤل الى السببية بان يصير طريقاً الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سبباً حقيقياً بل علة على ما سبق اللهم لان يراد السبب بحسب اللغة والاولى أن يقال العلاقة هي مشابهة قوله للجزء على قوله كالتطبيق كالايجازي (قوله خصوصاً هذا القسم الخ) وقيل وجه التخصيص ان التجوز نقصان الحقيقة أولى منه بالزيادة المكتملة عليها (قوله ونحوه على مجازية ما فيه من العلة) وقد عرفت فيما سبق ان جعل هذا سبباً مجازياً بالابتداء المصنف من عدل المجازي من الاقسام ليس يستحسن وكان هذا كلام على سياق العدم ولهذا قال نهبوا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان التأثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا العلة لما أضيف الى السبب بسمي سبباً في معنى العلة لان له تأثيراً كالسوق للهلاك الواقع بوطء الدابة وهذا الجواب أنسب بسياق المصنف لكن فيه نظر اذا العلة بتغير تأثير السبب ولو بواسطة كما ضمن صاحبه (قوله وفيه نظر الخ) قال في فصول البدائع اليمين والتعليلات ليست أسباباً حقيقية ادل افضاء اليمين الى الكفارة الا على تقدير الحنث ولا للتعليلات في الاجزاية الا عند وجود الشرط يكون اليمين والتعليلات أسباباً مقضية بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون عللاً حينئذ فكان تجوز ان تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه مع ان قولهم سبب الكفارة امر دائر بين الخطر والاباحة كاليمين المعقدة بخلاف القسم من ظاهره ان السبب نفس اليمين لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يراد انها في المال تصير أسباباً بل عللاً حقيقية للاضافة والتأثير والاتصال فان العلة في المعلقات التي صارت بمنجزة ولا يحتاج الى ما ثم رد عنه من حمل السبب على الغروي وكذا لا يراد ان سبب الكفارة المثل بالحنث لا اليمين فانها تعدل للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الافضاء نوعان وهما انقلابي كاقضاء الصوم على تقدير الحنث الى الكفارة ونظائره لو رد منهم فيه أيضاً بان سبب الجنابة عليه فلا حاجة الى ما استصوبه في العلاقة من انها مشابهة في الافضاء ولو بعد حين ادل المختص فيه لو ورد ان الحاصل بعد حين التأثير لا هو انتهى (قوله معنى العلة) أيضاً مجازاً فدهسه سبباً حقيقياً حيث جعله قسماً للسبب المجازي (قوله والاولى أن يقال) انما يقال

يكون أحدهما رخصة والاخر عزيمة (قوله وان كان فضولياً) قال محمد في المبسوط اذا حجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولا لم يكن حجراً في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه العبد والاصح ان قيدا العدة لانه يختص بالواحد والمنى على اطلاقه لان زيادة العدد تأثير في سكنون القلب بل أقوى من تأثير العدة فان القضاء بشهادة الواحد العدل لا ينفذ وبشهادة القاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المتبني بوجوب الخلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره (قوله بعد وجود سائر شرائط) من الذكورة والحرية والبلوغ قال نثر الاسلام يحتمل ان يكون هذا شرطاً مع أحد الشرطين حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبي عنده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمد رحمه الله تعالى لم يذكرها في المبسوط نفياً وإثباتاً وعندهما البطل سواء يثبت العزل والحجر بقول كل ميمر كالتوكيل والاذن للصبر ورة (قوله

السبب

(ثم عندنا لهذا المجاز شبه الحقيقة) هذا الكلام منصلي بقوله ومنه ما هو سبب مجازا (وهذا يبين ان الشبه هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق شرطا لوجودهما في الحال ليرجع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك 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 التحليل ثم دخلت الدار لابقع اطلاقا وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع اطلاقه بقول شرط صحة التعليق ووجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع اطلاقه ووقوع اطلاقه يفتقر الى الملك واما التعليق فلا افتقاره الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجت فانت طالق فالملك قطعي الوجود

وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط بالاستصحاب فاذا وجد الملك حال التعليق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكذا لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد بزوال الحل وقوع اطلاق الثلاث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (قلنا العين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزء فيكون للجزء شبهة الثبوت في الحال فلا بد من المحل فانه اذا قال ان

السبب من جهة أن له نوع افضاء الى الحكم في الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا المجاز) أي المعلق بالشرط الذي سميناه سببا مجازا يشبه الحقيقة أي جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعند زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهذا الخلاف يظهر في مسألة ابطال تجيز اطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم ابطال اولاد يملهم على ابطال ثانيا وجوابهم عن الاستدلال ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المتعبر بوجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحت فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليعرف فائدة اليمين اذا المقصود من اليمين تأكيدها باليمين الجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليعمله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وان علقه بالملك كما في ان تزوجت فانت طالق كان الملام متحقق الوجود عند فوات البر فظهر فائدة اليمين بتحقيقها وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليرجع جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فظهور فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يميننا بعد ما صح التعليق بناء على نصح دليل وجود الملك عند وقوع

والصواب لجواز ان يراد أن يؤل الى ما هو ركن في السببية وهو الافضاء (قوله اما رحمه استدلاله الخ) توضيح استدلال زفر رحمه الله يظهر ببناء مدعا على ان ليس لهذا السبب شبهة الحقيقة عنده ان يقال ليس للمعلق شبهة السببية اذ لا بد للسبب وشبهه من محل يعتقد فيه والتعليق بالشرط قابل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالسببية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمى اليه واذ لم يبق جهة السبب بوجه لا يحتاج الى اهل في الابتداء واذ لم يحتاج في الابتداء لم يحتاج في البقاء لان البقاء أسهل من الابتداء واحتمال سيرورته سببا في الزمان الثاني لا يقتضي اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال بقاءها ولا يبطل التعليق بالشرط في غير ذلك من حيث لم يعتبره اذا قاله للاجنبية وان وقع الشرط بعدد حوطني حتى يجب ان دخلت الدار فانت طالق حيث لم يعتبره اذا قاله للاجنبية وان وقع الشرط بعدد حوطني حتى يجب

دخلت الدار فانت طالق فالغرض أن لا تدخل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع اطلاق ما نعمان نفويت البر كالتضامن يكون ما نعمان الغصب فان اراد يكون البر مضمونا لهذا (فيبطله زوال الحل والملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لزال الملك وهو ان يقع مادون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليه الحاصل أن قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها هذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات (فاما التعليق بالتزوج فان البر مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس للجزء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة الى اثبات ذلك به ليكون البر مضمونا) المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا (وهذه للشبهتين) تعليل لاشتراط أحد الامرين لان جهة الالتزام تقتضي كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شي منهما بل عليه

اشترط سائر الشرائط على ما ذهب اليه المصنف بوجوب قصور في رعاية الشبهة الثاني وردبانه هو المصنف لجانب الازام اذا العدد بدون الشرائط لا يفيد (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى) واقفه 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 اهم ما سوايان في النوازل عن نصير عن خلف عن ابي سعيد ١٠٨ الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان القراءة على العالم والسماع

الشرط فزوال المقتبان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بما على احتمال حدوثه عند وجود الشرط انفا فكذا 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 تزوج بها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق ولان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التعيين يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبرأى تحقيق الموقوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء أي بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله بصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لها والمقصود باليمين من المحل أو المنع وإذا كان البرمض مضمونا بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال ان قبيل فوات البرمض من شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغضوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح البراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغضوبه في يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون

عنه بان ذلك ليس لمراعاة السبب المجازي بل لمراعاة الشرط الذي عنده بصير ذلك علة حقيقية اذ وقوع الشرط على الملك الم يكن منغيا اعتبر وجوده عند السبب المجازي حتى يكون غالب الوجوه عند الشرط بالاستصحاب فتكون من قبيل ان تزوجت فان وقوع الشرط على الملك هناك متحقق الوجود (قوله لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل) الانسب بقوله كما اذا قال للمطلقه الخ ان يقول بوجود المحل ان البقاء اسهل من الابتداء ولهذا جاز البيع بالخصه بقاء ابتداء والمنكوحه شبهة تعمله وتبقى منكوحه ولا يجوز نكاح المعتسده من وطء شبهة ابتداء ونظائره كثيرة (قوله كافي المغضوب الخ) يعني كما ان المغضوب لما كان مضمونا على الغاصب بالقيمة عند فوات المغضوب ورده كان للغصب حال قيام العين المغضوبه 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 متفرعه على القيمة ضمان العين وصاحب الهداية جعلها متفرعه على ان الاصل في ضمان الغصب وهو القيمة حيث قال وهو أي رد العين هو الموجب الاصل و رد القيمة متخاص خلفا لانه قاصم اذ الكافي والماله وقوله في الموجب الاصل في ترسخ قوله ويطه ذلك في بعض الاحكام ولهذا ابرأ عن الضمان حال قيام العين يصح حتى لو هلك بعده لا يجب الضمان ولو لا ان الموجب الاصل في القيمة لما صح البراء لان البراء عن العين لا يصح ولو كفل بالمغضوب ولو لم يكن الضمان لكان كفالة العين ولو عصب جارية قيمتها ألف وله ألف نقد فحال عليه الحول لا يجب عليه الزكاة عن هذا الالف لانه صار مديونا ولا زكاة على المديون (قوله

منه سواء وهو مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي والبخاري ومعظم علماء الحجاز والسكوفة (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 جاء كتابي هذا او اذا بلغك كتابي هذا فاروه عنى او حدثه عنى بهذا الاسناد وبشهد على ذلك ثم يختمه بخمرة الشهود (قوله والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الخ) ويقول له بلغه عنى انه حدثني فلان ابن فلان عن فلان بن فلان ان يأتي على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغك رسالتى المرسلة بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حمله الرواية عنه وهذا مبنى على

اشترط الابن والاجازة بهما وقال ابن الهمام والوجه عدم الاشتراط كافي السماع فاذا ثبت ان الباب كتاب الرسول رسوله صار كانه سمعه لقبول الصحابه كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وبينه ولا سمع ورواية آؤه صلى الله عليه وسلم به واجب التبليغ فانه كتب الى فيصرو وبلغ اليه بواحدة عظيم بصري والى كسرى وبلغه اليه بواحدة عظيم البحرين وروى ابن الصلاح في مقدمه جوار الرواية بالكتاب بمجرد عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم الشيخ منصور والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين أهل الحديث وهو مذهب جماعة من الاصوليين وقال الشيخ الامام

وجه

أبو بكر الرازي الجصاص وأما من نسب إليه بحدِيث فانه إذا صح عنده انه كتبه ما يقول نفسه أو بعلامات منسه أو خط يغلب معها في النفس انه كتبه فانه يسع للمكتوب اليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعني الكتاب اليه ولا يقول حدثني (قوله الاجازة) هي ان يقول الشيخ لغيره أجزت لك ان تروى عنى جميع ما صح عندك من مسهوعاتى أو مروياتى أو مقرراتى (قوله والمناولة) ان يعطى كتاب سماعه بيده الى المستحيز ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد

الاحتياط قال فى الكشف والمناولة لتأ كيد الاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة معتبرة فكان الاعتبار لها دون المناولة غير امتاز زيادة تكلف أحدتها بعض المحدثين تأ كيد الاجازة فكانت قسماتها علم ان فى جواز الاجازة والرؤية بها ووجوب العمل بالمروى بها اختلاف آراء وأقوال لطوائف العلماء وهى أنواع منها ان يجيز لمعين فى معين وفى غير معين مثل ان يقول أجزت فلانا الكتاب القلانى أو جميع مسهوعاتى ومنها اجازة المجاز مثل ان يقول أجزت مجازاتى والذي قال به جاهر أهل العلم واستقر عليه عملهم من أهل الحديث والفقه والاصول تجوز الاجازة فى هذه الاقسام واباحة الرواية ويجاب العمل بالمروى بها ومنها الاجازة للمعدوم بعطفه على الموجود

وجه فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب تابعا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت فى الحال وكلاهما لا بد لحيثية الشئ من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح فى غير النساء وذلك لان معنى شبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول مانع ويمتنع ذلك فى غير المحل فيبطل التعليق زوال المحل بان يطلقها ثلاثا له وانما محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطه زوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فاق المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملا لم يقم دليل على انه 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 بقاء الملك لبعاء التعليق كما يشترط الحل

فيكون له عرضية الفوات فى حق نفسه قيل عليه عرضة العدم للبر لو ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب بعينه يقتضى أن يكون عرضية العدم له من الاصل لان يثبت له ملك بعد الوجود للجزاء بهذا العرضية لارثبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لانا العدم الاصلى ولهذا لا تنجب الكفارة فى العموس لان عدم البر فيها أدى بخلاف المنعقدة اه واجيب 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 يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا (قوله فى غير النساء) أى قال فى اليهائم وكذا لا يثبت فى المحارم على القول بان نكاحها باطل وأما على القول بان نكاحها فاسد فالنظر نكاح الملائم والقولان المذكوران فى فصول الاسترشى وقد يعترض على ما ذكره باننا بطلان الشبهة لفوات المحل لكن لا نسلم ان أصل التعليق يبطل ببطلانها فان هذا الكلام له تعلق بدمه الخالف من حيث انه عين فاذا تبطل الشبهة بفوات محلها بقى أصل التعليق ببقاء محله وهو ذمة الطالق كفى التعليق بالنكاح فى المطلقه ثلاثا والجواب ان صحة اليمين ههنا بمنسبة على المحل القائم فى الحال وباعتبار الاضافة اليه يصير للمعلق عرضية الوجود للحال فاذا بطل اليمين بطل العرضية فيبطل اليمين لان الشئ اذا ثبت بصفة لا يبقى بدونها وأما فى مسألة التعليق بالنكاح فى المطلقه فلا يفتى بل له عرضية الوجود فيبقى اليمين (قوله والملائم يقم دليل الخ) فيه بحث اذ لا نسلم انه لم يقم دليل على ما ذكرناه قد أقيم الدليل عليه فى أثناء دليل زفر رحمه الله فان قلت المراد من قوله والملائم يقم دليل الخ انه لم يقم دليل على انه لا بد منه لذاته بل ليكون وجوده فى الابتداء وسبيلة الى وجوده عند الشرط قلت بعدما ثبت بالدليل لا بد من الابتداء وان كانت وسبيلة الى وجوده عند الشرط كان الظاهر ان يعقبقواته البطلان كيف ولولم يكن الملك مما لا بد منه فى الابتداء لان عقدت اليمين اذا قال للاجنبيه ان دخلت الدار فاسطالق

وللمعدوم ابتداء ولاموجود على وجه العموم فجزت لفلان ولمن يولد له ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولاهل بلاد كذا منهم وللطفل الصغير وفى هذه الاقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلف فيها من جوارى الاصل الاجازة ومنها الاجازة للمجهول أو بالمجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبما لم يسمعه المجيز ولم يتحمل أصله لاوعن القاصى عياض بن مسويه المالكي لم أر من تكلم عليه من المشايخ ورأيت بعض المتأخرين والعصرين يصنعونه ثم حكى عن أبى الويد بنونس بن عبد الله بن مغيث قاضي قرطبة انه امتنع عن ذلك فغضب السائل فقال له بعض أصحابه يا هذا يعطيك ما لم يأخذه هذا الحال وقد ذهب جماعة من أهل

المحدث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكيفية منهم شعبة و ابراهيم بن اسحاق الحاربي و ابو محمد عبد الله بن محمد الاصمغاني المعروف بابي الشيخ و ابي نصر بن الوائلي السجزي و الشافعي و القاضي حسين بن محمد المر و رودي و ابو الحسن الماوردي و ابو بكر محمد بن ثابت الخجندی من أصحابه و ابو طاهر الدباس من كبار الحنفية و ابو بكر الرازي و شمس الائمة السرخسي حتى عدوه من الكذب و من جوزها ذهب الى انه اذا اجازله ان روى

لان محلبة الطلاق تثبت لمحلبة النكاح وهي تفنقروا الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فخال هذا الطريق هو ان المحلبة شرط لليمين انعقاد او بقاء فيبطل بقواتها بالتطبيقات الثلاث و اما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن تطبيقات هذا الملك متعين للجزء فبطلت اليمين بقواتها فانما هو حاصل طريق آخر لا صاحب في هذه المسئلة وهو ان هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الاثلاث تطبيقات فاذا استوفيا ما كلها بطل الجزء فبطلت اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او جاما اذا ليمين لا تنعقد الا بالشرط و الجزء بل اقتقارها الى الجزء أو كثر لاهابه تعرف كيمين الطلاق و يمين العتاق و فوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها اثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر و وقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة و أبي يوسف رحمه الله فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانما الباقية فقط و لذا صرح الامام السرخسي و غير الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان التعليق بالشرط تطبيقات ذلك العقد و اما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه لما اشترط في التعليق بقبر 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 البرم مضمونا بالجزء و لا حاجة الى ذلك في التعليق بالزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البرم مضمونا بالجزء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما

نطقا للاجماع على جواز القرافة على الشيخ والرواية للقاري والسامع وبانها اذن و اباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيع السبيل الى بقاء الاسناد الذي اختصت به هذه الامة و تقر بيالى 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 عزيمة) فيه الحفظ الى وقت الاداء مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات أسند الحافظ المزني في تهذيب البكال الى يحيى بن معين انه قال كان أبو حنيفة رحمه الله نفعه لا يحدث الا بما حفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الائمة السرخسي وغيره وطذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس وقال

واللازم باطل بالاتفاق (قوله لان محلبة اطلاق الخ) يعني ان التعليق انما يتوقف على محلبة الطلاق ومحلبة الطلاق يثبت محلبة النكاح (قوله و فوقض هذا الطريق) اجيب عنه بان صحة التعليق بناء على شبهة حقيقة السببية فيه انما هو باعتبار الطلاق الذي يملك بهذا النكاح لكن بعد صحته و انعقاده ينزل بعد وقوع الشرط بحسب المحل لا بحسب ملك التطبيقات التي كان يملكها عند التعليق الا 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 محتمل النزول في المحل ونفسه نظر لانه لو تم دل على ان التجيز لا يبطل التعليق لان الزوج يملك الثلاث حينئذ ايضا عند وجود الشرط اللهم الا ان (قوله و اما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله) كان حاصل استدلاله ان وجود المحل لا يشترط في ابتداء التعليق لانه عقد اليمين في قولك لام طلقة ثلاثا ان تزوجت فانت طالق فلا يشترط في بقائه بالطريق الاولى فخال الجواب ان عدم اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه أعنى صورة الاضافة الى الملك لتحقق المقصود وهو كون البرم مضمونا بالجزء من غير احتياج الى اثبات الشبهة لتحقق الملك عند وجود الشرط ولا كذلك الامر في المقيس فشرط فيه الملك عند التعليق فيبطل استدلاله المبني على عدم اشتراطه في ابتداء التعليق (قوله ولا يخفى ان هذا الجواب مستغن الخ) لان حاصله ان كون البرم

د لوه

ابن الهمام و باطل ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية وهو قد ضيق في الرواية على

الفاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع دوام الحفظ والتذكر مع ما عرف منه واسمعاص من غاية الورع والزهد و اثبات على حدود الشرع والصيانة في الدين و فرط الخوف من الله تعالى و وافق ابا حنيفة رحمه الله في تشديده في الرواية ما لم يروى عنه و ابو بكر الصيدلاني من أصحاب الشافعي قال الشيخ عبد القادر القرشي سمعت شيخنا العلامة الحجة زين الدين بن السبكي في درس اظهدت بالقبة المنصورية من أساطين العلماء بنصر هذا القول و سمعته يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان اروي الا بوله صلى الله عليه

وسلم ان النبي لا كذب انا ابن عبد المطيب وفي حفظته من حين سمعته الى الان قال ولهذا العلة قلت رواية ابي حنيفة رحمه لالعدة
اخرى زعمها المعاملون عليه قلت الاحاديث المروية عن ابي حنيفة مما تضمنه مسنده مع ذلك اكثر مما روى عن مالك والشافعي
وامثالهما (قوله لا يقبل عند ابي حنيفة) سواء كان في يده او يد امينه 111 وان علم انه خطه او خط الثقة وحرمت

عنده روايتها والعمل
بها وكذا لو رأى خطه
الشاهد في الصدق والقاضي
في السجل وأوجب أبو
يوسف ومحمدوا كثر العلماء
صحة 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
يتذكر ان حفظ القاضي
جميع جزئيات الوقائع
كالتعذر فلهم يجوز اعتمادها
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
تجزله الرجوع اليها عند
النسيان لم يكن للكتابة
والحفظ فائدة بخلاف
الصلح لان مبنى الشهادات
على اليقين بالمشهود به
وروى ابن القاسم عن
محمد رحمه الله جواز
الرواية والشهادة والقضاء
ولو كان الصلح يبدل الخصم

ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت
قبلها أي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا أعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة
لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يتمتع بتوث حقيقة الشيء
قبل علمه كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبار الاشبهه 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 يتجدد ولان عمله 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 الملك لان معناه تشبيه المحل
بالمحرمه (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث أقسام النظم
بابا لبيان أسباب الشرائع أي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرقت
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك اورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدده بكلمة
اعلم تنبيهها على انه ما جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما زعم بعضهم من انه لا عبرة
بالاسباب اصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما يحصل
من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارح الشرائع اجماعا فلو اضيفت الى اسباب
اخر لم توارد العلة المستقلة على معلول واحد وانما هو كذلك المذكرات عللا واسبابا لما انفكت
الاحكام عنها ولم يتوقف على ايجاب الله تعالى وانكر بعضهم ذلك في العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل
فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على افعال العباد فيجوز ان
يضاف وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب
انه لا كلام في أن شارح الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انما يضيف ذلك الى
ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليمتثلوا
بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لا مؤثرات وبعض ذلك قد

مضمونا بالجزاء يتوقف في التعليق بدخول الدار مشلا على وجود الملك في ابتداء التعليق ولا يتوقف
عليه في التعليق بالتزوج سواء قبل ان الشرط فيه بمنزلة العدم أم لا (قوله وليس للجزاء شبهة الثبوت
قيل العلة) حتى يلزم ثبوت المحل وقت التعليق (قوله وانما يبطل المطلقات الثلاث تعليق الطهار) يعني
اذا قال لامر انه ان دخلت الدار فانت على كظهر أمي ثم طلقها فلا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه
بعد زوج آخر ووجد الشرط يثبت حكم الطهار (قوله لان عمله المنع) أي الى وقت التكفير فاما الطلاق
فعمله ابطال الحل دفعه أو ندر يحا فيقوت بقوت محله لتعجز الثلاث (قوله والمنع ثابت بعد التطبيقات
الثلاث) أي باعتبار حرمة المحل وان لم يبق المنع بالظهار (قوله الا ان ابتداء الطهار) لا يقال لولم يشترط
النكاح لبقائه أيضا لما ارتفع بالرضاع لانا نقول ذلك للمنافاة بين موجبها وهو التحريم المؤبد والمؤقت

تيسير للناس لان التعريف به بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التميز 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 عمرو بن حزم وذ كرا الشيخ نقي الدين
أبو عمر والدمشقي ابن الصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره أهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايخه قد تعذر الوفا بها
في هذه الاعصار والامر اذا في معرفة الصحيح والحسن الى الاعتماد على ما نص عليه أئمة الحديث في تصانيفهم المعتمدة المشهورة

فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب في الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم
 التي يؤمن فيها الشهرته من التغيير والتحريف وصار معظم المقصود بما يتداول من الاسانيد خارجا عن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد
 التي خصت بها هذه الامة والمحافظة عليها والمحاذرة من انقطاعها فليعتبر من الشرط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتف
 في أهلية الشيخ بكونه مسلما قاطبا بالغا ١١٣ غير متظاهر بالفسق والسخف وفي ضبطه بوجوه سماعه مثبتا بخط

ثبت بالنص والاجماع كالبيع للمالك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا أشار بقوله
 سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على ما مر في فصل الامر (قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أي
 التصديق والاقرار بوجوه ووحدايته 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 سمى عالما لانه علم على
 وجود الصانع به يعلم ذلك ولا يخفى في أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا أنه نسب الى سبب ظاهر
 تيسير على العباد وقطعا لخلق المعاندين والزاملهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية
 حدوث العالم أنه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو
 غير ذلك مما هو أزل وذلك أن الحادث يدل على أن له محسنا ناعا قدما غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا
 للتسلسل ثم وجوب الوجود يفتى عن جميع الكالات وينفي جميع التقصانات لا يقال لو كان السبب هو
 الحدوث الزماني على ما فسرتم ما كان القانون يقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير
 والاحتياج اليه قائلين بوجوب الايمان بالله تعالى لا نقول من جملة الايمان بالله الايمان به صانع العالم
 بارادته واختياره وأثر المختار لا يكون الاحاد ثارهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد أن السبب بالنظر الى كل
 احده هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في
 الآفاق وفي أنفسهم الآية الآن الاستدلال بالآفاق والانفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها قوما
 وأثبتها وماذا كل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الايمان فلذا
 صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجوده كنه وهو التصديق والاقرار
 الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل أن الايمان قد يتحقق في حقه
 تبعاً للابوين فلو امتنع محتمل يمكن الاجحج شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
 أصلاً نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر
 وجوب الاداء مبنى على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في
 شأق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
 يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم
 يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يثبت صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدى كافي
 لا لاشرائط وليس بتقييد الثلاث نحو مما مؤبد الرجوع الحل بالتعليل (قوله على ما ورد به النقل) أي
 على الوجه الذي ورد به ودل عليه النقل لا كما زعمت المشعة أنه سبحانه جسم وان صفاته حادثه ولا
 كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار لصفات وعلى هذا (قوله واثرا المختار لا يكون الاحادنا) الفلاسفة
 لا يسمون هذا فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انها ارادية وقد فصلنا ذلك في حواشي المواقف فليتنظر
 فيهم (قوله وهم ينفقون ذلك) فليسوا قائلين بوجوب الايمان المعبر شرعا

غير منهم وروايته من
 أصل موافق لأصل شيخه
 فيحصل بذلك المقصود
 من الرواية والسماع
 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
 بها حب الشرع بحفظها
 فمن جاء اليوم بحديث
 لا يوجب عند جميعهم
 لا يقبل منه ومن جاء
 بحديث معروف عندهم
 فالذي يرويه لا يتفرد
 بروايته والحجة قائمة بحديثه
 بروايته غيره (قوله عند
 بعض أهل الحديث الخ)
 مثل محمد بن سيرين وأبي
 بكر الرازي الجصاص
 وجماعة (قوله لقوله عليه
 السلام فان ظاهر الخ)
 أدائه بلفظه الشريف
 لانه حقيقة المسموع

ومقتضى تعليقه وفي ذلك عدم جواز غيره (قوله مخصوص بجوامع
 الكلم الخ) في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام أوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع المعاني بكلمة
 قليلة الخروف فينظم الكثير من المعنى ويتضمن الأنواع من الحكم لقوله عليه السلام العجماء جبار المنقلبة التي لا يكون معها
 أحدها ولا يغيرم الخراج بالفيضان يدل على ان غلبة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرد هلك من ماله وقوله عليه السلام

جمعه

يخاطب به وللصلاة الوقت على ما هو والركاة ملك المال) اعلم أنه ورد على سببية النصاب للركاة اشكال وهو ان تذكر الوجوب بتكرار وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهذا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سبباً بالنصاب فلدفع هذا الاشكال قال (الآن الغنى لا يكمل الاجمال نام والنماء بالزمان فاقسم الحول مقام النماء فيتمجدد المال تقديراً بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرار المال تقديراً) وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ١١٣ ولصدقة الفطر رأس مؤمنه وبولي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام أدرا

عن ثورثون وعن امالانتزاع الحكم عن السبب اولان يجب عليه فيؤدي عنه كافي العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس وهي تحتل الاستعارة أيضا

جمعة المسافر (قوله وللصلاة) أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان أن المأمور به نومان مطلق ومؤقت (قوله وللركاة) أي سبب الوجوب للركاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام هاتوا ربع عشر أموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره 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 واليسر الا أن النماء أمر باطن فاقم مقامه السبب المؤدى اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدرأ والنسل 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 والمال يوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذلك النماء فيكون تكرار الوجوب بتكرار الحول وتكرر الحكم بتكرار السبب لا بتكرار الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون على أن سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكراره الا ان الامام السرخسي رحمه الله ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعني الايام بليا اليه لان الشهر اسم للجموع وسببته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام واليالي جميعاً ولهذا يلزم القضاء على كل من كان أهلاً في الليل ثم جن وأفاق بعد مضى الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم ينصح قبله واپس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب وقت 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 منفرداً لا تنقاض بطريان فواقضه فيمتعلق بسبب على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر (قوله وعن امالانتزاع الحكم) يعني أن كلمة عن يدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاورة فاذا وقعت صلة الاداء فهي بحكم الاستقرار اما أن يكون لان انتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد آداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال دى العاقلة الدية عن القاتل وجل الحديث على المعنى الثاني باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة ودخولهم فيمن ثورثون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئاً فلا يكف بوجوب مالي والكافر ليس من أهل القرية والفقير من يجب له فلا يجب

(قوله تكرار الحكم بتكرار السبب) باعتبار كون تكرار الحول في المال تكرار في المال الذي هو السبب (قوله فقد مر بيانه) في باب الامر من ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر واولها متعسر وخرج فلا بد من التقديم عليه بان يعزم في الليل بان يسلك الله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك

الر رواية بألفاظهم في أمور ونواهي كقول صفوان بن غسال المرادى (١٥ تلويح ثالث) كان النبي عليه السلام يأمرنا اذا كنا سفراً ان لا نتزع خفافنا ثلاثه أيام وليا ايها وقول جابر بن نسي النبي عليه السلام عن المخائلة والمزانية ورضخ في العرايا وقول انس بن نسي النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى ترزهي وقول حكيم بن حزام نسي النبي عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان ورضخ في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى حكوا معاني خطابانه عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكانوا ينقلون أحاديث بألفاظ مختلفة في وقائع متجددة ما صدرت الا في مجلس واحد كافي حديث الا هراي الذي يال في المسجد اذ دعا بعد الفريغ

الغرم بالغنم ولا ضرار في الاسلام (قوله وعند عامة العلماء) تمسكوا بما روى يعقوب بن عبد الله ابن سليمان الليثي عن أبيه عن جده قال أينما رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له يا آتائنا وأمهاتنا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نتقدر على تأديته كما سمعناه منك قال عليه السلام اذ لم تحلوا احراماً وتحرموا احلالاً وأصبتم المعنى فلا بأس واتفق الصحابة على

بمخلاف تضاعف الوجوب) وهذا جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب بان الصدقة قد تضاف الى الرأس ايضا فاذا تعارضتا سقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجزى في التضاعف (وايضاً وصف المؤنة) اى في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون (يرجع سببية الرأس وللحج 114 البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط

عليه وبصرف اليه فلا يصرّف عنه اذ لاخراج على الخراب وكفى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو ان العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى يتوب عنه وليكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالهيمه فيما ملك عليه فعلى أصل الحلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا تقول في الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القرية (قوله بمخلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حقيقي لا يحمّل الاستعارة التي هي من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة انه كاجاز الاضافة الى غير سبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على انه يشبهه السبب في احتياج الحكم اليه فالجواب أن الاضافة الى غير السبب واردة في الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بواردا لأن يجعل تضاعفا للسبب كالحول على مامى وأما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس بصفة المؤنة والمؤنة بتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده بتجدد الحاجة (قوله فهذا الدليل اقوى) اشارة الى دفع ما يتوهم من الترجيح بكثرة الادلة وهو ان دليل السببية الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيره اذ صرح بأنه ترجيح بالقوة (قوله وايضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل في وجوب المؤن رأس بلى عليه كافي العميد والبهائم ففيه تنبيه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) اى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة اذ لاضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كافي الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لو جوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب

(قوله وكفى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا) اى عمارة على حمل الحديث على المعنى الثانى قبل قول صاحب الاسرار لا يدل الاعلى ان العبد بحسب الانسانية كان صالحا للضطاب وليكن يعارض المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثانى فلا يصلح ما فى الاسرار جوابا (قوله بصفة المؤنة) المؤنة هي الثقل وقوله من مات القوم امنهم اذا جئت مؤنتهم وقيل العدة من قولك اتانى فلان ومما أنت له مؤنة اذالم يستعد لهم وقيل من منت الرجل امونه فالهمزة كهى فى ادور وقيل مفعلة من الاوّن وهو الخروج والعدل لانه نقل على الانسان أو من الابن وهو التعب والشدة والاول اصح كذا فى المغرب والصحيح (قوله فتجدده بتجدد الحاجة) اى بتجدد يوم الفطر بتجدد لها فصار كان الرأس بمنزلة المنجد بتجدد المؤنة كانتصاها لما صار سببا بوصف النماء كان كالمجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول فى نصاب واحد (قوله ادوا عن تمونون) اى تحمّلون هذه المؤنة ممن وجب عليكم مؤنته (قوله على اعتبار المؤنة والولاية) معنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أولا (قوله والاستطاعة لو جوبه) الضمير فى وجوبه

فقال اللهم ارحمى ومحمدا ولا ترحم بعدنا احد انه عليه السلام قال لقد حجرت واسعا وفى رواية لقد ضيقت واسعا وفى رواية اخرى لقد صمت واسعا وحديث نصر الله امر الخ وفى رواية رحم الله امرأ وفى رواية قرب حامل فقه الى من هو افقه منه وفى اخرى قرب حامل فقه لافقه له وغير ذلك ورجعوا يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم أو مثله أو نحوه أو شبهها به أو شكله أو قربا منه أو كإقال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحيط به علماء من رجوع الى دواوين السنة فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ومعنا لو قطعناهم كانوا لا يكتبون الحديث الذى سمعوه فى مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكروه الا بعد سنين حين وقعت الحاجة اليه وذلك يوجب القطع بتعدده

بدون

روايته على لفظه وقد انعقد الاجماع على جواز نقله بالعجمية قبل الطريق الاولى بالعربية

ولكن للمخالف ان يقول الحديث المذكور واقوال الصحابة صدرت فى محل القتموى لافى النقل المعنى ثم رددهم بين ما روه ونحو قولهم أو مثله أو كإقال يدل على خوفهم من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة انما وقع ممن دونهم من بعض الرواة فبمع عن انعقاد الاجماع خلاف ابن سيرين وغيره وجواز الترجمة لمكان الضرورة اذ لولاها امتنع معرفة

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الحارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الحارج وهو تباع الأرض) حال من الحارج (عبادة) أي العشر عبادة لان العشر جزء من الحارج فاشبهه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الحارج) أي سبيبة الأرض النامية (الان النما يعتبر فيه تقدير بالتسكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التسكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة

وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الحارج لم يجتمع العشر والحارج عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى

الاحكام للجيم الفقير لان العجمي لا يفهم العربية الا بالفسير ولهذا يجوز تفسير القران بجميع اللغات مع عدم جواز نقله بالمعنى بالاتفاق وليس النزاع فيما دل عليه الحديث من الاحكام (قوله فما كان محكما الخ) فسر نخر الاسلام عبارته

هذه بما لا يشبه معناه ولا يحتمل غير ما وضع له وقال في الكشف فسر 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 يصير ترجيح تعليد الصحابي فان قيل هو محمول على سماعه مثل عمله بخلاف روايته وحله اللفظ على بعض محملاه فلنا فكذا في المشترك والخفي والمشكل

بدون الاستطاعة (قوله وللعشر) يعني ان سبب كل من العشر والحارج هو الأرض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقي وللحارج بالنماء التقديري وهو التسكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الحارج فلا بد من حقيقته والحارج مقدر بالدرهم فيكفي النماء التقديري فقوله بحقيقة الحارج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والحارج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهليه الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الحارج للمقاتلة الذابين عن الدار الحامية لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والمضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمد طرفي السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الأرض تقديرا ثم باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الحارج من الأرض قليلة لا من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الحارج عقوبة لما في الاستغلال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الا صغر والا كبر والاقبال على المبعوض المذموم بلسان الشرع والدفن من رأس الخطبات وهذا يصلح سببا للمذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا تخاف في أن الأرض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والحارج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد وهو الأرض النامية وعند الشافعي رحمه الله يجب العشر من الأرض الحراجية وان لم يجب الحارج من الأرض العشرية وذلك لان

راجع الى الاداء لا الى الحج فلا يراد به لو كان الاستطاعة شرط الوجوب 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 والحراج من تقديرها والتسكن منها كما علم من السياق فبالاول صار عبادة وما لم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مذلة واعتبر في الثاني التسكن منها موجبا للمذلة وبصار الحارج عقوبة ويمكن أن يقال لما لم يشترط في الحراج الحراج حقيقة صار عوضا محضاً للتسكن من الزراعة وإذا كان المقصود منه الزراعة وهي على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمذلة وبصار الحراج عقوبة تحقيقا للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه الاداء بعض الحراج الى الفقير فالقصد فيه الى الحارج لا الى الزراعة حتى وجب العشر ان خرج شئ من الأرض بالزراعة وهو نعمة ضيية لا يصلح أن يكون سببا لعقوبة (قوله وبالجملة الاستغلال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن الدين والجهاد هو السبب للمذلة لانفس الزراعة) قال عليه الصلاة والسلام اطلبوا الارض في خبايا الارض والاستغلال هماني حتى الكفار ادخل فيعتبر سببا للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة في حقه اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن (قوله في السنة الشهباء) من الشهباء وهي البياض الغالب على السواد ومنه فرس اشهب وسمي في سنة الفتح بها الخوها عن المطر (قوله المذموم بلسان الشرع) حيث قال عليه السلام لما رأى آيات الزراعة في دار قوم ما دخلها دار قوم الا دلوا وقال عليه الصلاة والسلام اذا تباعدت الغنم والتبعتم اذ تاب البقر فقد ذلتهم وظفر عليكم عدوكم (قوله والحراج عقوبة)

والمتشابه والمجمل وجوامع الكلام والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الامعنى واحدا يجوز نقله بالمعنى للعارفين باللغة والحقيقة والعالم المحقق لان للمجاز والخصوص يجوز لفظية وما عد ذلك لا يجوز أصلا عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك لاجل على السماع فانه اذا ترك الذي راه أو عين المراد من المجمل حكمنا أنه تركه لعلمه أنه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجمل لا يعرف معناه الا ببيان الشايع والمتشابه لا يقال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتأويل لا نأخذ على السماع وسمع الصحابي وأي به مقبول

(والطهارة ارادة الصلوة والحديث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل والكفارة ما نسبت اليه من امر دائر

مقدم على غيره عندنا (قوله كحديث عائشة الخ) قيل عليه غيبة الاب لا توجب عدم الولى لان الولاية تنتقل الى الاب بعد غيبة
الاقرب ورد بان العمه ليست بولية عند وجود العصبات وفي الذكور من اولاد أبي بكر رضى الله عنه اذ ذاك وفرة وبأنه لما نكحت
ابنة أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها ١١٦ دلالة لانها انعقد بعبارة غيرها فلان ينعقد بعبارة أولى وأوجب

بأن عائشة إنما أذنت في
التزويج ومهدت أسبابه
فلما لم يبق الا العسقد
أشارت الى من بلى أمرها
عند غيبة أبيها بان يعقد
لما أسنده البيهقي عن عبد
الرحمن بن القاسم عن
أبيه قال كانت عائشة رضى
الله عنها تخطب اليها المرأة
من أهلها فنشهد فإذا
بقيت عقد النكاح قالت
لبعض أهلها زوج فان
المرأة لا تلى عقد النكاح
وفي لفظ فان النساء لا
ينكحن بل الصواب
تخصيصه بمن نكحت
من غير كفء ويكون المراد
بالباطل حقيقته على
قول من لا يصبح ما بشرته
من غير كفء وحكمه من
ثبوت حق الخصومة
للولى في فسخه دفعا
للمعارضة بينه وبين
ماني صحيح مسلم وسنن
أبي داود والترمذي
والنسائي وموطأ مالك
من قوله صلى الله عليه
وسلم الايم أحق بنفسها
من وليها فانه أثبت لسكك
واحد منها ومن الولى حقا

سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (قوله وللطهارة ارادة الصلوة) لترتيبها عليها
في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا أي اذا أردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما
اضافتها الى الصلوة وثبوتها بثبوتها وسقوطها فانما يصلح دليل على سببية الصلوة دون ارادتها
والحدث شرط لو جوب الطهارة لان الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفحة
الطهارة فلا يجب تخصيصها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فينتوقف جوب الطهارة على الحدث
فيكون شرطاً ولهذا لو توفى من غير وجوب كالتوفى قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها
لان المعتبر في الشرط هو الوجود قصد ولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشيء ما يقضى اليه
وبلائمه والحدث يزيل الطهارة ويناقضها وقد يجب بانه لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو
لا ينافيه بل يقضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطاً لوجب الطهارة وهي شرط للصلوة لكان الحدث
شرطاً للصلوة لان شرط الشرط شرط وأيضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيمتأخر عنها فلو كانت سبباً
للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانما يجب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعتها والشرط
وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لانفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالتقدم غير
المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات
المحصنة يكون محظورات محصنة كالزنا والسرقه والقمل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة
والعقوبة تكون أمور اذرة بين المظرو والاباحه مثلا الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه
الذى هو ممولك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محظور وكذا الظهار والقمل الخطا وسيد
الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من المظرو والاباحه بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضاً

ولذا ابوضع على أرض مسلم ابتداء (قوله وسبب العشر الخارج من الارض) قيل يلزم عليه حينئذ أن
يجب على من ملك مقدارا من المنطة والشعير من غير أن يخرج من أرضه العشر لانه خارج من الارض
في الجملة ولا يجب بالاتفاق ذلك أن تقول المراد الخارج من أرض من يجب عليه العشر وفي ظاهر دليله
منادسة وهو انه يقضى أن يجب الخراج مع العشر في الارض العشرية للاشتراك في الدليل (قوله
وقد يجب الخ) اعترض عليه بان ما لا يكون سبباً لوجود شيء لمنافاته اياه فلان لا يجوز كونه سبباً لوجوبه
أولى والجواب ظاهر فان المنافاة القادحة في السببية انما هي مع الوجود (قوله وأيضا الصلوة
مشروطة الخ) قيل يمكن أن يورد الاعتراض بادنى تغيير فيقال الصلوة مشروطة بالطهارة وهي بالحدث
اذل طهارة الاعنه لعدم امكان الطهارة عن الطهارة ولا يمكن أن يجب عنه بالجواب المذكور بل
الجواب عنه التزام النتيجة وهو أن تكون الصلوة مشروطة بحدث قبل الطهارة ولا يرد أن الصلوة
لم يشترط فيها الحدث عند أحد أصلا لان الحدث قبل الطهارة انما اشترط فيها بواسطة انه اشترط في

في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولى حتى سوى مباشرة العسقد اذا رضيت وقد جعلها أحق منه والايمن من
لاز وج لها بكرا كانت أو ثيباً وهذا الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدلل به مالك والشافعي من حديث عائشة في السنن
الاربعة أمما رآه نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل وحديث أبي بردة لانكاح الابولى في سنن
أبي داود والترمذي وابن ماجه فانها ضعيفان أو حسنان فان الاول أنكره الزهري كاذ كره المصنف والثاني مضطرب في وصله
وانقطاعه واسناده وارساله قال الترمذي هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذا تزوجت نفسها أو غيرها باذن

وليها هو خلاف مذهبهم مع احتمال ارادة نفي الكمال والسنة (قوله عن الزهري الخ) اسناده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لم يكن مقصوده سوى الاسنادا كتمنى بدكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة
الزهري وسليمان ذكرهما ايضا وترك ذكر عروة قال الطحاوى 117 وذ كر ابن جريح أنه سأل عن أبي شهاب

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 قادحا في صحته
بعد عدالة من روى عنه
وثقته ولذلك نظائر كثيرة
أشهرها ما روى أن ربيعة
ذكر لسهيل بن أبي صالح
حدثنا فأنكره فقال له
ربيعه أنت حدثتني به
عن أبيك فكان يقول بعد
ذلك حدثتني ربيعة عنى
أجيب بان هذا فى الانكار
متوقفا وأما فيما كان
مكذبا ونافيا فلا يكون
حجة وفى حكاية ابن جريح
إيما الى ذلك فيمارى
ابن عدى فى الكامل فى
ترجمة سليمان بن موسى
قال ابن جريح فلقيت
الزهري وسألته عن هذا
الحديث فلم يعرفه فقلت
له ان سليمان بن موسى
حدثنا به عنك قال فأنى
على سليمان خيرا وقال
أخشى أن يكون وهم على
انتهى وهذا اللفظ فى
عرفهم يفيد معنى النفي
بلفظه (قوله لقصة ذى

فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانما دأثره 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 الكشاف ان سبب الكفارة هو اليمين بلا خلاف لضافتها اليها الا انها سبب
بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا القموس وشرط وجودها فوات البر لان
الواجب فى اليمين هو البر اذ تراعى هتلك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت
فيشترط فوات البر اذ لا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل
أعنى البر لكننا قائمة فى حق الخلف والسبب فى الاصل والخلف واحد (قوله وشرعية المعاملات) يعنى
أن ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والشكاح ونحو ذلك
الطهارة وذال انما فى عدم قول أحد باشترطه فى لصلاة بلا واسطة (قوله هو اليمين) وجه الاشعار على
ما يفهم من سياق كلام الشارح ان اليمين هى الدائرة بين الحظر باعتبار الحنث والاباحة باعتبار البر
وأما الحنث فحظور محض (قوله قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية) قيل عليه الملازمة بين
السبب المجازى والحكم لما كانت مشروطة فى السبب الحقيقي بالطريق الاولى فعلى تقدير أن ثبتت
الملازمة بين اليمين والكفارة ولا يثبت الحنث الذى هو السبب عند المصنف والكفارة تبطل تلك
المقدمة الكلية والحق فى الجواب ان الامر الذى وقع به الحنث من حيث هو من غير اعتبار محرم مباح
بناء على الاباحة الاصلية ومن حيث انه متضمن هتلك حرمة اسم الله محظور فهو اذن دائر بين الحظر
والاباحة بهذا المعنى ولا شك ان جزأهما عقوبته محضه قلنا التصرف فى ملك الغير بغير اذنه حرام
محض على أى وجه كان والسرقة أخذة خفية بغير اذنه فليس فيه الاباحة أصلا وكذا الزنا فانه وطء حرام
ليس له جهة حل بخلاف ما وقع به الحنث فانه لولا اليمين لكان من حيث هو مباحا والا فطار فانه لو لم يكن
فى رمضان لم يكن هتلك حرمة الشهر بقى ههنا شئ وهو انه لو حلف بان لا يشرب الخمر فحنث أو أفطر بان
زنى العياذ بالله يجب الكفارة فى الفصاين وائس لشرب الخمر وللزنا جهة اباحة أصلا وقد يتكلف فى
الجواب بان الشرع لما جعل لكل من عاقبته على حدة لم يعتبر كونهما محظورين فى حق الكفارة لعدم
لزوم اعتبارهما مرتين فصارت فى حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية التى وجب الامتناع
عنها الا يقع هتلك حرمة اسم الله تعالى أو شهر رمضان (قوله حتى ذكر صاحب الكشاف الخ) قيل فى
كلام صاحب الكشاف بين قوله انما دأثره بين الحظر والاباحة وبين قوله لان الواجب فى اليمين هو البر
تناقض ظاهر فان السبب اذا كان دائرا بين الحظر والاباحة يجب أن يكون السبب دائرا بين العبادة
والعقوبة والبر عبادة محضه فلا يصح أن يكون سببه الامباح محضه على انه لا معنى لان تكون اليمين
دائرة بين الحظر والاباحة الا لتجوزها الحنث والحنث لا يوجب الا البر فلا تكون دائرة بينهما (قوله
والسبب فى الاصل والخلف واحد) أى على تقدير ان يجعل السبب هو اليمين وأما اذا جعل الحنث سببا
فلا اتحاد فلا يوجد ذلك فى بعض ما جعل علته وذلك كالعلة اسما وكما كالتسفر والمرض والنوم والمس

اليدى الخ) فى صحيح البخارى ومسلم والطحاوى عن ابن سيرين عن أبي هريرة قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم احدى صلاتى العشى
قال ابن سيرين قد سماها أبو هريرة ولكن نسبت أنا قال فضلى بنا كعتين ثم سلم فقام الى خشبه معروضه فى المسجد فاتكأ عليها كانه
مضطربا ووضع يده اليمنى على اليسرى وشبهت بين أصابعه ووضع يده اليمنى على كفه اليسرى وخرجت السرعان من أبواب المسجد
فقالوا أقصرت الصلاة وفى القوم أبو بكر وعمر فهاباه أن يكلماه وفى القوم رجل وفى يده طول يقال له ذواليدى قال بارسول الله أنس

وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء والصلاة أو جعله وهو بكلمة الشرط أردلانها نحو المرأة التي أتت وجهاطاق وقد مر ان
أثر التعليق عند نأمنع العلية وعند منع الحكم وأما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصح ان يضافي الحكم اليها فيضاف
اليه كما اذار جمع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجوا مع شهود اليمين بضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة
السلمى وقبل عمرو بن عبد عمرو وقبل عمرو بن فضالة وقبل عبد عمرو بن فضالة من خراعة ١١٩ أو من أخيه يعني أبا محمد قتل يوم بدر

شهيده اقله اسامة الجشمي
هذا ما اعتمد عليه أصحابنا
الحنفية وقد عرفت أنه
ورد في الاجاديب الصحيحة
أنه انما سمى به لطول في
يديه وقد سبقهم الى ذلك
أبو بكر محمد بن شهاب
الزهري من كبار التابعين
وعلماء الامم وكفى به
شاهدا في ذلك بجلالة قدره
وعلمه بالمغازي وكذا
الواقدي رحمه الله
جعل له واحدا وانما فهم
غيرهم قال النووي اختلاف
في أنهم واحد كما قاله
الزهري وتابعه الحنفية
أو غيره كما هو المختار عند
الاكثرين وقال ابن
عبد البر انفقوا على أن
الزهري غلط في هذه
القصة انتهى وقالوا ذو
اليدين متأخر روى عنه
أصغر التابعين هذا
كلامهم وانما اعتمداهم
فيه على أن الراوى عنه
أبو هريرة وعمران بن
الخصيب وهما متأخرا
الاسلام وذو الشمالين
قتل بيد رقبته اسلامهما
باعوام فانهما أسلمتا سنة

فان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو)
أى الشرط المحض اما حقيقى يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدون أصله
كالشهود للنكاح أو يصح لا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعله يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته
أما كلمة الشرط مثل ان تزوجت فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق
دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتت وجهاطاق لانه في معنى ان تزوجت امرأه فهى طالق
باعتبار أن ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقد مر) اشارة الى بيان أن الشرط الجعلي
وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقى بحيث لا يصح الحكم بدون (قوله فيضاف) أى اذا لم يعارض الشرط علة
صالحة لا إضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا
وجدت حقيقة العلة الصالحة لانه لا عبرة حينئذ بالشبه والحلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته
الغير المدخولة بدخول الدار وآخر بانها دخلت الدار وقضى القاضى بوقوع الطلاق ولو لم يصف مهر
المثل فان رجوع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا الزوج ما أداها الى المرأة من نصف مهر المثل لانهم
شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لا إضافة الحكم اليها واذا رجوع شهود دخول الدار وشهود
اليمين أى التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤول اليه أو باعتبار

اطلاق اسم الكل على الجزء (قوله وفيه نظر) لانا لا نسلم أن ما يكون مقارنا لشرط محض بل ما يتأخر عن
صورة العلة على ما صرح به أكل الدين في شرح ابن زدى وغيره وسيجب في تقرير الشارح أيضا ولانا
لاننا لم المعتبر معارضة العلة المطلقة بل المقيدة بكونها صالحة لا إضافة الحكم اليها كما ستعرف (قوله
أو بحكم الشارع) قيل جعله قسيما لما يتوقف عليه الحكم في الواقع يشعر بان حكم الشارع على خلاف
الواقع وفيه ما فيه فالاولى أن يقول يتوقف عليه الحكم توقف عقليا أو بحكم الشرع (قوله كالطهارة
للصلاة) أراد به الوضوء والاطلاق الطهارة لا يقطع لان التيمم خلف النية والافلاصلاة أو بدلالة كلمة
الشرط الفرق بين الصريح والدلالة في الشرط ان الصريح يتعلق بالحكم به في المعين وغير المعين مثل
أن يقول ان تزوجت امرأة وان تزوجت هذه المرأة بعينها بل يصحح دلالة على الشرط كما اذا قال هذه
المرأة التي أتت وجهها هكذا ان الوصف في المعين لغو فبقية قوله هذه المرأة فيبلغ في الاجنبية (قوله
بمحض لا يصح الحكم بدون) أى من غير جعل المكلف فان أصل عدم صحة الحكم بدون مشتركة بين
الشرط الحقيقى والجعلي فما الفرق بان الحقيقى ما يتوقف عليه الحكم بحسب العقل أو بحسب الشرع
من غير جعل المكلف والجعلي ما لا يكون كذلك بل انما يتوقف عليه الحكم شرعا لجعل المكلف (قوله
امرأته الغير المدخولة بها) لا يخفى أن قيد هدم الدخول ليس فيه فائدة فان الحكم وهو انه اذا رجوع شهود
الشرط وحدهم ضمنوا واذا رجوع شهود الشرط وشهود اليمين لا يضمن الا شهود اليمين لا يختلف
فيها وفي المدخول بها نعم اللازم في المطلقة الغير المدخولة نصف مهر المثل وفي المدخولة كله لكن
أصل الحكم واحد (قوله اما باعتبار الخ) المخرج الى هذا الاعتبار ما سبق في مباحث السبب من ان

ثمان وابو هريرة يقولان روايته صلى بنا وصلى لنا وينا نحن مع رسول الله فهذا يدل على حضوره الواقعة وما في مسند عبد الله بن
احمد بن حنبل أن شعيب بن مطير قال لايه أليس أخبرتني أن دا اليمين لقيت بذى جشيب وأخبرك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى
بهم احدى صلاتي العشي وهي العصر الحديث ومطير متأخر لم يدرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم وفيه نظر من وجوه الاول ان القصة
كانت في ذي اليمين نسبت الى ذى الشمالين وقد وقعت النسبة اليه في شرح الآثار من غير رواية الزهري واثاني أن اسم ذى

كشهود التخيير والاختيار) كما شهد شاهدان بأن الزوج خير امرأته وآخران بأن المرأة اختارت نفسها ففضى القاضي القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان بضمن شهود الاختيار فشهود التخيير بسبب وشهود الاختيار علة (فان قال ان كان قيد عبده عشرة أرطال فهو حر ثم قال وان حمله آخر فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة أرطال ففضى القاضي بعنقه ثم حمله فاذا هو ثمانية بضمنان قيمته عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لان

العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح لضمان لكونه غير متعدد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين (بخلاف رجوع الفريقين) أي شهود الشرط وشهود اليقين فان العلة تصلح لضمان لانها أثبتت العتق بطريق التعدي (وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حاقف البئر) عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو النقل لكن الارض مانعة عن السقوط فإزالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله (فان النقل علة السقوط وهو امر طبيعي

ان العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية او باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكامل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجهه للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بانها وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا وشهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما عزم 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 لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (قوله فالقول) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط ان لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها او رد مثلا لا ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وحب الضمان عليهم على ما ذكره نفع الاسلام وأما المذكور في أصول الامام السرخسي رحمه الله وأبي اليسر فهو وانما لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم اورد مثلا ابو حنيفة معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثلا ابو حنيفة معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبده حر ثم قال وان حل احد قيديا عبدا فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي

التعليق ليس بعلة لكن لا يخاف الا في الوجه الثالث دون الاولين لانه بعد قضاء القاضي لا وجه لان يقال التعليق علة باعتبار ما يؤول ولا لان يقال العلة اعم من الحقيقة ومما فيه معنى السبب (قوله قلنا هذا مبني الخ) قيل حاصل انتقاض القاعدة المذكورة بعلة أخرى وليس الامر كما زعم بل تلك القاعدة مطردة أيضا لان الزوج ليس علة يصلح ان يضاف وجوب المهر اليها وانما المهر ثابت صريحا وبتعيين الشارع شرط محتمه ما يصلح ان 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 المعارضة الا بين عينين أو عين ومنفعة فبعد استيفاء المنفعة يكون ديننا عليه فشهود الدخول وشهود شرط لزوم المهر ويصلح ان يضاف الحكم الى ذلك الشرط لما ذكرنا وشهود التزوج على ألف وشهود علة لا يصلح ان يضاف الحكم اليها فاعتبر الشرط في اضافة الحكم اليه وضمن شهود الدخول هذه المسئلة أيضا من فروع تلك القاعدة لانها تختلف عنها العلة (قوله بخلاف ما نحن فيه) فان شهود الشرط لم يبرؤا وشهود التعليق عن الضمان (قوله في الجامع الصغير) وقع في الكشف بدل الجامع الصغير الكبير وذكر في الطريقة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند زفر يضمنون وعند أصحابنا الثلاثة لا يضمنون ووجه عدم الضمان حينئذ ان العلة وان خلت عن صفته اتعدى بناء على شهود اليقين ما يقول على شهادتهم فلا تصلح لايجاب الضمان لكونها صالحة لقطع الاضافة عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب

الشماليين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف احد اسم ذي اليمين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم انه عمرو بن عبد عمرو والحزب جعله الواقدي اسم ذوالشماليين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الر كعتين فقام عبد عمرو ابن فضلة رجل من خزاعة حليف لبني 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 الشماليين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بذى الشماليين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن فضله وقد جعلوه اسم ذي الشماليين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازي وبعد اللب واللب التي أن صاحب القصة ليس الا ذوالشماليين والثالث يجوز ان يكون أبو هريرة من سلافي روايته سمع القصة ممن حضرها وأسند الى نفسه مجازا في النسبة كقوله

بعق

تعالى فسر بقا كذبتهم وفريقا تقتلون وربما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة (قوله صلى احدى العشاءين غلط) بل الصواب احدى
صلاحي العشي يعني الظهر والعصر فان الواجب في الاحاديث مفسر او غير مفسر هكذا ونسبه ابن سيرين في رواية عنه عن ابي هريرة في
ما أخرجه مسلم وابدود والنسائي عن عمران صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية مسلم عن ابي هريرة في رواية لاطحواي عن ابن
سيرين احدى صلاحي العشي الظهر او العصر او كبريتي انه قد ذكر الظهر (قوله ١٣١ فقام ذواليدين) قال الطيبي اسمه عمير بن

عبد عمرو يكنى ابا محمد
وماني التلويع هو عمرو
ابن عبدود وانه سمي
بذلك لانه كان يعمل بكتنا
يديه مردودا اما الاول
فلا ليس في الصحابة من
اسمه عمرو بن عبدود
ولم يذكر احد من صنف
في طبقات الصحابة
صحيا باسمه عمرو بن
عبدود بل هو الذي قتله
علي بن ابي طالب رضي الله
عنه يوم الخندق مشركا
ولعل من ذكر اشتبه
عليه عمرو بن عبد عمرو
هذا غير انه مسبووق
بذلك الغلط واما الثاني
فلا يكون مخالفا لماني
الاحاديث الصحيحة ثم
انه زهـل عن مقصوده
وابطل نعتيه على
الحنفية بيانه فان فيه
رائحة جعل ذواليدين
ذالشمسين (قوله
اقصرت الصلاة) ضبطه
التنوير بفتح لثاق وضم
لهاد وجعله أكثر وأرجح
وأقرب الروايات الى ما
ذكره المصنف لفظ مسلم
في صحيحه صلى لنا رسول الله
صلى الله عليه وسلم صلاة

بعث عبد الله مغل المولى قيدا لبيد فاذا هو عثمانية ابطال فعند ابي حنيفة يضمن الشاهدان قيمة العبد لان
قضاء القاضي نافذ ظاهر او باطنا لا يتناهى على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيغته عن البطلان
بإثبات التعمير في المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتصاء بخلاف ما اذا بان الشهود عييدا أو كفارا
فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لا يمكن الوقوف على حقيقته الرق والكفر وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة
معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل القيد واذا حل به يعتمق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا او باطنا تحقق
الاعتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة اعنى التعليق غير سالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك
في ملكه من غير تعد ولا جنايه كما اذا باع مال نفسه أو كل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون
القيد عشرة ابطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعند هـما في القضاء
ظاهر الا باطنانه مبني على الجملة الباطلة الا ان العدة الظاهرة دليل الصدق ظاهر اذ يبرهن في
وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد قيدا بعد انقضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا تضمن الشهود
وما ذكرنا من ان العلة هي عين المالك اعنى تعليقه العتق هو المذكور في اصول الفخر الاسلام وغيره وهو
الموافق لما تقرره عددهم من ان عمل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى
شراء الدار واقام البينة وقضى القاضي كانت علة المالك هي الشراء دون القصاص فاذهب اليه المصنف
من ان العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة جوع الفريقين
اعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان علة هي شهود التعليق وهي سالحة للاضافة الضمان اليها لانه
انبت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء
القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لم
بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو كما يؤدي الى دلاله المال في صورة جوع الفريقين
شهود التعليق علة تعدية سالحة للاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط اعنى وقوع المعاق
عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير سالحة للاضافة الضمان اليها لانه لو اعان معنى التعدي فيضاف الى
الشرط وهو شهود كون القيد عشرة ابطال لتعميرهم بالكذب المحض اذا لم يسمع للاضافة الى الحل
لتحقق العتق قبله ظاهرا او باطنا من ان 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 اعترف
به المالك والشهود قد شهدوا بوجوب المعاق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتبصير فيكونوا شهود العلة

القفص على قول ابي حنيفة وابي يوسف بخلاف حذر البئر فان العلة هناك طبع لا اختيار فيه (قوله
مغل المولى) ليس ذكر المولى للاحتراز اذ لو حله غيره أيضا كانت المسئلة بجهاها بل لان الغالب هو
الذي يحل قيد عبده اظهارة الصدق نفسه (قوله بخلاف ما اذا بان الشهود الخ) جواب سؤال مقدر
وهو ان قضاء القاضي انما ينفذ عند ابي حنيفة اذا لم يتبين بطلانه وبعد التبصير لا ينفذ كواظهر ان
الهود عبيدا وكفار وههنا يتقنا ببطان الجملة حين كان وزن القيد أقل من عشرة ابطال فاذا انتقض

(١٦ - تلويع ثالث) العصر فسلم في ركعتين فقام ذواليدين فقال اقصرت لصلاة يا رسول الله أم نسيت فقال رسول الله كل
ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الناس فقال اصدق ذواليدين فقالوا نعم يا رسول الله فاماني
الصلاة معنى قوله كل ذلك لم يكن أى في ظني فلا يلزم الكذب (قوله ومن ذهب الخ) وهو مذهب ابي حنيفة وأصحابه رجهم الله قال في
التلويع وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه قد اكمل الصلاة في كل حكم العاصي وكلام الناصبي لا يبطل الصلاة

والمشهور مباح فلا يصححان لاضافة الحكم فيضاد الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه (بخلاف ما اذا وقع نفسه واما وضع الحجر وشرع الخناجر والحائط المائل بعد الاشهاد فنقسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعتراض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فأقرب العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الا بان الذي هو علة التلف صار كاسبب فانه يتقدم على
 ١٣٣
 صورة العلة والشرط يتأخر عنها او كذا اذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافا

لحمد ربه الله تعالى

لانياتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لان ثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل ثبت العتق بلا شيء أوجب 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 ان المشى وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي ان يضاف الحكم اليه دون الشرط الا ان الضمان ضمان عدو فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب أعني المشى لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي أيضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدي لا يقال مراده ان المشى مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف في بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله انه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي (قوله بخلاف ما اذا وقع نفسه) في بشر العد وان فانه لا ضمان على الحفر لان الايقاع علة متعدي صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (قوله واما وضع الحجر) يعني ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا بالحكم العمل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع أعني امساك الارض فيكون شرطاً وهنأ نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك وجوابه المنع (قوله وهو) أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعتراض عليه أي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط نخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذا التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعتراض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبعي كما اذا شق زق الغير فسال المانع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوب الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه نقر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة ولهذا يضمن وأما جواب الضمان عند محمد رحمه الله تعالى في صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على أن طير ان الطائر منسوب الى الفتح بل على أن فعل الطائر هو الذي يفتح 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 ونقير بان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفوض اليه بان توسط العلة بينهما فيكون متقدما للمحالة 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

والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدث هذا الامر كان بالمدينة لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقدرناه عمران ابن حصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قات وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلاة انما كان بالمدينة وقد علمت أنه لا دليل على كون ذى اليمين غير ذى الشمالين وما في مسند عبد الله لم يثبت اتصاله ولو سلم فنسخ الكلام في الصلاة لا يتوقف على كونها واحدا لجواز وروده في المدينة بعد هذه الحادثة ومن ادعى خلافه فعليه البيان وقال الامام أبو جعفر الطحاوي رحمه الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للمعاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس

لقضاء في صورة ظهور الشهود عبيدا أو كفارا ينبغي أن ينتقض فيما نحن فيه أيضا ابتناء كل منهما على دليل شرعي واجب العمل فاجاب 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 لتعليل لعدم الضمان) أي ليس بتعليل له ابتداء وان كان

انما هي التسييح والتكبير والاولاء القرآن وزاد في رواية واذا كت فيها فليكن ذلك شأنا ثم وأخر عن سهل بن سعد بطريق قال عليه السلام من نابه شيء من صلواته فليقل سبحانه الله انما التصفح للنساء والتسبيح للرجال وأتم عمر رضي الله عنه صلواته أربع ركعات بالاستئذان بمحضر من الصحابة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعلمهم بخبر ذى اليمين ورضوا بفعله فكان ذلك لعلمهم بالصواب واجماع الامة على ان الامام اذا سهرى لم يكن لمن خلفه أن يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فان قال قائل نعم

تعتقد

له أن فعل الطير والبهيمة هدر فإذا شرع على فور الفج يجب الضمان كافي سيلان ماء الرق فان انفارط طبيعي للطير كالسيلان للجاء
لما أنه هدر في اثبات الحكم لافي قطعه عن الغير كالكتب قيل عن سنن الارسل

لا يفعل هذا لانه فعل وهو لا يعلم أنه في الصلاة وانما كان فعله هذا على السهو وقيل له انه لو طم أو شرب أو أبطأ أن لا يخرجه من الصلاة
وكذلك ان باع أو اشترى أو جامع لانه لا فرق بينه وبين الكلام ساهما اذ كلاهما فعل في الصلاة والفعل كله في الصلاة يفسد الصلاة الا
ما خص بدليل وقد زعم القائل بحديث ذى اليمين أن خبر الواحد تقوم به الحججة ويجب به العمل فقد اخبر ذواليمين رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو رجل من أصحابه مأمون فالتفت هذا خبره اياه بذلك الى أصحابه فقال أقسمت الصلاة وكان منكم كما بذلك مع عمله
بانه في الصلاة على مذهب هذا المخالف لنا قال ووجه أخرى أن القوم أجابوا

رسول الله صلى الله عليه وسلم حين
قال لهم أصدق ذواليمين
قالوا نعم مع علمهم بأنهم في
الصلاة فدل هذا على أن
خبر ذى اليمين كان قبل
نسخ الكلام في الصلاة
فان قال قائل وكيف يجوز
أن يكون هذا منسوخا أو
هريرة قد كان حاضر ذلك
وإسلام أبي هريرة إنما
كان قبل وفاة النبي عليه
السلام بثلاث سنين وقد
حضر تلك الصلاة
ونسخ الكلام في الصلاة
اذ كان النبي عليه السلام
يومئذ بمكة فدل هذا
على ان ما كان من حديث
ذى اليمين في الصلاة مما
لم ينسخ بنسخ الكلام في
الصلاة اذا كان متأخرا
عن ذلك قيل له أما ما
ذكرت من وقت اسلام
أبي هريرة فهو كما ذكرت
وأما ما ذكرت ان نسخ
الكلام في الصلاة كان
والنبي صلى الله عليه وسلم

تعتقد العلة قبل التيمم لما كان متقدما على الأبق 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
بالأباق فابق فإنه يضمن بناء على أن أمره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فقدمه وما يقال
في بيان تقدم السبب في 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 انما هو في الشرط التعليلي لا الحقيقي كما شهد في النكاح والظهار في الصلاة
والعقل في التصرفات على ما سيحكي (قوله له) أي لمحمدان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح
لاضافة التلف اليه فيضاد الى الشرط وأيضا هل يصبر ان عن الخروج عادة ففعلها ما يتحقق بالأفعال
الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر أن كلام من كون فعلهما هدر أو كونه بمنزلة الأفعال الطبيعية مستقل
في الاستدلال على الضمان فسوف كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولا في حنيضة وأبي يوسف رحمه
الله تعالى أنه ان أريد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فمسل لانه لا ينافي اعتباره في قطع
الحكم عن الشرط وان أريد أنه هدره طمنا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمنوع كما اذا أرسل شخص
كلبه على صيد فقال عن سنين لصيد ثم اتبعه فأخذة لا يحل لان فعله وهو المليل عن السن هدر في اضافة
الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه
الاول فقط من استدلال محمد بن بناء على ما سابق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب
شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذ لم يعارضه علة صالحة لا اضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى

عليه بواسطة اذ لا يخفى ان عدم الضمان معال بان الحل شرط في معنى السبب وقد اعترض عليه
فعل فاعل مختار فلا ينسب المشروط اليه فلا يضمن (قوله بخلاف سوق الدابة) وطئها رجلا وان السائق
وان كان سبيضا من لان العلة أعني الوطأ حادثه (قوله ليس يستقيم لانه مفضل الخ) أجيب عنه
بانه 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 يسمى
علامة ولا يسمى شرطا (قوله فظهر أن كلام الخ) قيل لا يخفى على المتأمل ان سبب كون فعلهما
هدرا كونه من الأفعال الطبيعية ولا بسبب سواه يصلح لا اضافة الا هدر اليه فلا رجس له جعل كل من

يومئذ بمكة فن روى لك هذا وانت لا تتحج الاجماد ولا تسوخ حصص الحجج علينا الا عملته من أسند ذلك هذا وعن من رويته وهذا زيد بن
أرقم الانصاري يقول كنا نتكلم في الصلاة حتى زلت وقوموا لله فانتبهين فأمرنا بالسكوت قدر ويناذك عنه في غير هذا الموضع من
كنا بناهذا وصحبه زيد رسول الله صلى الله عليه وسلم انما كانت بالمدينة فثبت بحديثه هذا ان نسخ الكلام في الصلاة كان بالمدينة بعد
قدوم النبي صلى الله عليه وسلم من مدة مع أن أباهم لم يحضر تلك الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلا لان ذاليعين قتل يوم
بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ود كذلك محمد بن يحيى وحدثنا ابن أبي داود حدثنا سعيد بن أبي حمزة أخبرنا الليث بن سعد قال حدثني
عبد الله بن وهب عن عبد الله العمري عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذى اليمين فقال كان اسلام أبي هريرة بعد ما قتل ذواليمين
وانما قول أبي هريرة عند ناصلي بنار رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني المسلمين وهذا اجاز في اللغة ثم ساق باسناده ان زيد بن أسلم قال لما

وإذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أي للحافر (لأنه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف المارح إذا ادعى الموت بسبب آخر لأنه صاحب علة وأما شرط اسمالاً كما إذا علق الطلاق بشرطين فأولهما وجود شرط اسمالاً حكماً حتى إذا وجد الأول في الملك لا الثاني لا تعلق وبالعكس تطلق خلافه فرجحه الله) صورته أن يقول لامرأته إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فإبانت فدخلت أحدها ثم تزوجها فدخلت الأخرى يقع الطلاق عندنا (لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء ١٣٤ لاصحة الشرط في شرط عند الثاني لا الأول

الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمه لا يصلح علة للضمان قلنا لان نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البهيمه قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزنق (قوله وإذا قال الولي) فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه في البئر أوجب بان التلف بالظواهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على أنه وقع في البئر بغير تعمد منه (قوله وأما شرط اسمالاً حكماً) كما إذا قال إن دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فأول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمالاً توقف الحكم عليه في الجملة لا حكماً لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهو في نكاحه طلق اتفاقاً وان أبانت فدخلت أحدهما فدخلت الدارين أو دخلت أحدهما فإبانت فدخلت الأخرى لم تطلق اتفاقاً وان أبانت فدخلت أحدهما ثم تزوجها فدخلت الأخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لاصحة وجود الشرط بدليل انهم لو دخلت الدارين في غير الملك انحلت اليمين ولا بقاء اليمين لان محل اليمين

رسول الله صلى الله عليه وسلم انوا اباكم كنا ندعى بنوع عبد المطلب فاتم اليوم بنوع عبد الله ونحن بنوع عبد الله والى طاموس أنه قال قدم علينا معاذ بن جبل فلم يأخذ من الخصر واتشبه به أو الى الحسن البصري أنه قال خطبنا عتبة بن عروان خطبته بالبصرة رزال لم ير رسول الله ولد طاموس بعد زمان من معاذ والحسن انما قدم لبصرة قبل صفين بعام وكل ذلك ثابت في محله ومرادهم انه قال لقومنا وأهل بلدنا فكذلك مراد أبي هريرة أنه صلى بالمدينة وكلامه واسع جداً أحسن في الاستدلال والجواب على الغاية واثبت كل ذلك بالاسانيد المتصلة وتكلم بالفقه الكامل والبصارة التامة شكر الله سبحانه وحاصله ان التكلم في الصلاة كان مباحاً منسوخ بالمدينة بدليل قول

الامر من مستقلاً لاستدلال (قوله قلنا لان نسلم أنه لا يصلح علة للضمان) قيل هذا الجواب غير صحيح لانه انما يلزم الضمان على المالك اذا كان نعله مضافاً اليه كوطئه المضاف الى سوق المالك وههنا ليس كذلك وأيضاً حاصل قوله في السؤال فعل البهيمه لا يصلح علة للضمان في الحقيقة منع كون الحكم غير مضاف الى الشرط وقوله لان فعل البهيمه الخ مستدله فيكون لكلام كلاماً على السند فالحق 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 صالحة للاضافة الحكم اليه اذا كان هو صالحاً للاضافة الحكم اليه وأما إذا لم يكن صالحاً لمن أين يلزم اضافة الحكم اليه ألا يرى أن قضاء القاضي في مسألة حل العبد وجوع الفري يقين علة للحكم الذي هو العتق وحيث لا يصحح لاضافة الحكم اليه لم يضاف اليه فظلم بالشرط الذي في معنى العلة أو في معنى السبب (قوله وقد يقال الخ) لوجه لهذا القيل لان الحكم المبحوث عنه ههنا هو أن الصمان هل يجب على التامع أو آخره در الأفي أن التلف هل وقع بفعل البهيمه أم لا وانت خبير بان مراد القائل أن علة الضمان التلف فإذا صح اضافته الى فعل البهيمه المعارضة لم يضاف الضمان الى الشرط فعلى هذا يتم التقريب فتأمل (قوله فينبغي أن لا يضمن الخ) قيل كلام الخصم مبني على أن الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه بقوله فينبغي أن لا يضمن وقد عرفت اندفاعه مما مر (قوله بحسب الوجود شرط اسمالاً) قال القاضل السمرقندي فيه بحث لا نالنا نسلم ان الأول شرط اسمالاً من سماه شرطاً بل الشرط اسمالاً حكماً وهو المجموع ورد بان الفقهاء اتفقوا على تسجيته شرطاً فانهم قالوا ان الصلاة شروطاً كالظاهرة عن الحدث والحبث والنية

زيد بن ارقم وغيره وان ما تضمنه حديث ذي اليمين مشمول بالنسخ لمقارنته امور اثبتت نكحها بالاتفاق وان قول أبي هريرة محمول على المجاز في النسبة (قوله فقلاً انعم الخ) يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم عمل باخبار أبي بكر وعمر ولا يجرد ذي اليمين فلا تنهض القصة بوجه لعدم سقوط الرواية إذا انكرها بالاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب التلويح التعرض لهذا القدر في دلالة على المدعى الا انه تركه لان اشابه مع محمد رجه لله في هذا الباب بذل جهده في بيان عدم منسوخية الحديث ونسخ حرمة التكلم في الصلاة وهو ليس مما نحن فيه في هذا الباب لكونه منسوخاً لا شافعي وهو معه على ان تأخر اسلامهما لا يدل على كون حديثهما باجماً لغيره مطلقاً لجواز ورود تحريم الكلام بعد هذه الحادثة ودعوى ان نسخه كان بحكمة قول بل لا دليل على

وهو الزنا - هذه الشهادة ولما كان لي نظري في كون الاحصان علامة لا شرط في معنى العلة (ثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضا بشهادة كافر من شهدا على عبد مسلم الاحصان زنى ومولاه كافرا نه اعنقه) 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 اعنقه والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر تقبل ١٢٦ فيثبت عنقه والحريه من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة انكافر

(قلنا لشهادة النساء خصوص بالشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فان العقوبات لا يثبت بشهادة الرجال مع النساء) فانها لا يثبت العقوبة وهنا لا يثبتها لان الاحصان ليس الاعلامه لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره (وهي تصح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم) أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي ائتمنوا حريته ائتمنوا عليه الرجم (فلا تصح لذلك) أي لا تصح شهادة الكافر ولا ضرر بالمسلم وهو ما ذكر من تكذيبه ورفع انكاره (وعلى هذا) أي بناء على ان العلامة

اليمين على ما سبق وأما ما لا يثبت في معنى العلة التي تقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البحر بعد خفوا البئر فان نقله الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني ازالة الامسالك عن الارض (قوله ولما كان لي نظري في كون الاحصان علامة لا شرط في معنى العلة) لقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا أنه لا يحق في انه ليس شرط في معنى العلة اذا الشرط بما يكون في معنى العلة اذالم يعارضه علة سالحة لا ضارة بالحكم اليها كلزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال جديدة بعضها مندوب اليه وبعضها أمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضه (قوله فان قيل) مبني هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهم حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتنان قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية وأما كذا كتب أنه يثبت العتق نضر راع على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتنان على الزنا ما فيه من نضر المسلم بوجوب الرجم عليه فالخاسل ان شهادتهم تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله وههنا لا يثبتها) أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو يصلح الضمير لشهادة وتذكره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل (قوله وهو ما ذكر) أي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق 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 شرط في معنى العلة وليس بعلامة (قوله وأما ما لا يخ) أجيب عنه بان علة السقوط هو النقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل نقل مؤثر في السقوط ونقل من ولد بعد ازالة الامسالك عن الارض انما صار علة لانه نقل لا لانه علة فالامسالك 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 لبدها الطالبة للمركز كانت موجودة قبل ذلك ونقله الذي هو علة السقوط انما هو في تلك الأجزاء المقصورة في ولد لادالة فنقله كان موجودا قبل - فقولنا وقائل ان يقول (الخ) أجيب عنه بان الرجم عقوبة مغالطة لا يوجب الزنا الا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزاء الاخير للعلة والاحصان وان كان عبارة عن خصال جديدة لكنه نعمة يوجب مزيد الشكر فيغتنظ جنابة كفران النعمة وبهذا الاعتبار يصير شرط في معنى العلة (قوله في الاسرار) أي في حدوده والافناذ كرفي شهادته يوافق ما ذكر في الهداية وهو الصحيح (قوله وتذكره باعتبار الخ) هذا على ما في بعض النسخ

ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة (قالا ان الشهادة القابلة على الولادة تقبل انكاره من غير فراش) أي في المبسوطة والمتوفى عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أي بلا اقرار الزوج بالحبل (لانه لم يوجد هنا) أي في شهادة القابلة (الا تعبير الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد) فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق انفسه له علامة لا عاوق السابق

الثاني الراوي حافظ مثبت مأمون فيثبت روايته الحديث وان انكره المروي عنه فانه نافي وما يدعيه أنه لم ينس، ما سهى ولا يخفى ما فيه اعلم ان المصنف لم يفصل في ايمان واعلى المراد فان الإنكار يوجب انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أومار وبتلك

وعند أبي حنيفة رحمه الله لا تقبل لأنه إذ لم يوجد سبب ظاهر كان النسب ضاها إلى الولادة فشرط لإثباتها كمال الحجمة بخلاف ما إذا وجد أحد الثلاثة) وهو إما الفراش وإما الحمل الظاهر وإما إقرار الزوج بالحمل (وإذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه) أي في حق الطلاق (عندهما لأنه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعاً لها لا عند أبي حنيفة رحمه الله لأن الولادة شرط للطلاق فيمتنع بها الوجود فيشترط لإثباته) أي لإثبات الشرط (ما يشترط لإثبات حكمه) وهو الطلاق (كفاي العلة) فإنه يشترط لإثبات العلة ما يشترط لإثبات حكمها (على أن هذه الحجمة ضرورية فلا تتعدى) أي شهادة المرأة الواحدة حجة

ضرورية لا تقبل إلا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه إلى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لأن الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كفاي شهادة المرأة الواحدة على ثبابة أمه تبعاً على أنها بكر في حق الرد) فإن شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وإن كانت مقبولة في حق البكارة والثبابة فكذلك هنا بل (بمخالف البائع وقال الشافعي رحمه الله الأصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن إقامة البينة يعرف ذلك) أي كونها كبيرة أي يتبين بالعجز عن إقامة البينة أن القذف حين وجد كان كبيرة (لأنه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجنابة فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه) أي على العجز عن إقامة البينة فجرد

إنكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام أن امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهور وبه وهو الحد وذلك منتف في الإحصان لأنه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهور عليه وهو كونه مسلماً فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فإن الرجم مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله) لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لأن الولادة في قناتنا بعلامه بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة أننا لا نعزم ثبوت النسب إلا بما فيشترط لإثباتها كمال الحجمة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما إذا وجد الفراش القائم أو الحمل الظاهر أو إقرار الزوج بالحمل فإن كلامنا من ذلك دليل ظاهر يستند إليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله وإذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما إذا لم يكن الحمل ظاهراً أو الزوج مقراً به أو وجد أحدهما فعند أبي حنيفة رحمه الله ثبت بمجرد إقرارها بالولادة كفاي تعليق الطلاق بالحيض ووجه إيراد هذه المسئلة ههنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وإن جعلت شرطاً لتعليقها فيعتبر عندنا ما جازب كونه علامة حتى تثبت شهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندنا يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت لولادة في حق نفسها إلا في حق وقوع الطلاق كما أنه لا امتناع في ثبوت ثبابة الأمه في نفسها إلا في حق استحقاق الرد على البائع فيما إذا اشترى أمه على أنها بكر فادعى المشتري أنها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك أن للولادة أصلاً ووصفاً وهو كونها شرطاً والثابت بشهادة الواحدة هو الأول دون الثاني وإما ثبوت النسب فإما يكون بالفراش القائم بالولادة يظهر أن النسب كان ثابتاً بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التلويح (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال أن الجلد ورد الشهادة قدر تباع على الرمي والعجز عن إقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فإذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذلك في حق الجمار فينبغي أن يقدم الجلد على العجز لا سيما أن القرآن في المظلم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي فإن قيل إن قوله تعالى ثم لياتنوا بأربعة شهداء عطف على رمون فيكون شرطاً مثله كما إذا قيل إن دخلت الدار ثم كلمت زيدا وانت طالق وعبدى حر كان تكلم زيد شرطاً للطلاق والعتق جميعاً مثل الدخول في الدار ولو جعل مجرد الدخول شرطاً في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم أن قوله تعالى ولا تقبلوا عطف

وفي بعضها وهي تصاح فلا حاجة إلى التأويل (قوله أن يقدم الجلد على العجز) يعني كما تقدمت الشهادة عليه حتى لو شهد القاذف قبل تحقق العجز وقضى انقاضي شهادته بين أنه قضى شهادة من لا شهادة له وينقض قضاؤه كالوقضى شهادة رجل ثم تبين أنه عبد أو كافر (قوله فإن قيل) أي على دليل الشافعي رحمه الله (قوله لزم الغاء الشرط الثاني) فجعل مجرد رمي شرطاً لعدم قبول الشهادة كما قاله الشافعي الغاء للشرط الثاني وهو عدم اتیان أربعة شهداء (قوله قلنا لو سلم الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الفساد

القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله وإن لم يجلد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل إنما يسقط إذا تحقق العجز عن إقامة البينة فأقيم عليه الجلد (بخلاف الجلد إذا هو فعل حسي) أي لا يمكن إقامة الجلد سابقاً عن العجز عن إقامة البينة فإنه فعل حسي لا مرد له فإن أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون غير حرق أو ما عدم قبول الشهادة فإنه حكم شرعي يمكن سبقه فإن تحقق العجز يظهر أن عدم قبول الشهادة كان ثابتاً حين القذف وإن لم يتحقق العجز يظهر أنه كان مقبولاً للشهادة وكان صادفاً في ذلك القذف

هذا إذا جهز وعلى أن هذا الحديث يسقط للعلم بكذب أحدهما لا على التبعين وذلك قاذف في قبول الحديث ولا يعرف أحد ذهب إلى قوله

(فلما القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أي حسبة لله تعالى (وهو أي القذف) (لا يحل الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطاً) أي لرد القاضي شهادة الرامي (والعقبة أصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة) لما ان عرف ان الأصل لا يدخل حجة للاثبات بل لا دفع فقط (ثم ان أي البيضة) على الزمان غير تقادم العهر (بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحذف الزاني ١٢٨ وان تقادم العهد) أي ان أي بالبيضة على الزمان بعد ما جلد الرامي سكن وقد تقادم

العهد (يبطل الرد) أي رد شهادة الرمي (ولا يثبت الحد) أي حد الزنا على المقدوف لان تقادم العهد صار شبهة في رد الحد

على فاجلدوا الاعلى مجموع الجملة الاسمية فانما علمنا العجز عن اقامة البيضة لغوا في حق رد الشهادة لم يلاحظ له من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لاعلامه وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكتفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بمتكفي بل يتوقف عليه فيكون شرطاً (قوله فلما) يعني لان سلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبه لرد الشهادة بل هو تردد بين أن يكون حناية فيكون فسقاً وبين أن يكون حسبة لله تعالى منعاً للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة اصلاً فان قيل لما احتل الحسبة ولو يكن جناية محضه كان ينبغي أن لا يتعلق به الحد ورد الشهادة فلما هو وان احتمل ان يكون حسبة لله تعالى الا انه لا يحل الاقراء عليه وان كان صدق الا ان توجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المحاسن الثاني في رواية عن أبي يوسف ولم يخصهم صارا نقذ كبيرة مقتصرة على الحلال لا مستندة الى الأصل لاحتمال أنه قذف وله بينه عادلة الا انه عجز عن احضارهم لم يؤثم أو غيبهم أو امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرة على حال العجز كان العجز شرطاً لاعلامه فان قيل لو كان القذف تردداً بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية بجانب المقدوف باقامة المدعى القاذف ينبغي أن تعتبر جهة الحسبة رعاية بجانب القاذف فلما قد اعتبر ذلك في انه ان أي بالبيضة - لي زنا المقدوف قبل تقادم العهد اقيم الحد عليه وان أي بها بعده بطل رد شهادته القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يتم الحد على المقدوف لان تقادم العهد شبهة يدرأها الحد

واعما جوز ذلك أبو المنظر السمعاني وتابعه ابن السبكي بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكي الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي أبو زيد البوسعي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الاسلام لكن لا يبطل بذلك عدالتهم الا ان الثابت لا يزول بالشك والثاني انكار متوقف بأن شك في روايته بأن قال لا اذكر اني رويت هذا الحديث أو لا عرفه فذهب مالك والشافعي وأحمد في اصح الروايتين عنه أنه حجة وليمه الاكثر من المحدثين استدلالاً بقصة سهيل بن أبي صالح فإنه روى عبد العزيز ابن محمد الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن سهيل بن أبي صالح

فان كون القذف كبيرة ان صح قبل ظهور العجز ولا جلد عليه الا لا تركه تلك الكبيرة فيجوز قبل ظهور العجز كما ردت شهادته قبله وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز فلم يبلغ في حق رد الشهادة فالجواب الحق انه بالعجز عن اقامة البيضة علم ان ما صدر عنه من القذف كان كبيرة عند دورده فكان مردود الشهادة قبل ظهور العجز وأما الجلد المتأخر وهو فعل حسي فلا يمكن جعله متقدماً على العجز ولا يمكن أن يقام قبل العجز فانه قد يكون بغيره (قوله لم تكن الشهادة مقبولة أصلاً) أي لم تكن الشهادة على فعل الزاني مقبولة أصلاً لم تكن مسموعة أو لانه الشناعة الفاحشة والأصل فيها الاخفاء ثم ظاهر قول المصنف فان الشهادة علة مقبولة عليه حسبة يشعر بان مراده لو كان كبيرة لم تقبل الشهادة عليه حسبة وقول الشارح صريح في انه لو كان كبيرة لم يكن الشهادة عليه مقبولة أصلاً أي سواء كانت حسبة أو لا ولذا حمل بعض كلام الشارح على الرجوع بمعنى ما قال المصنف (فان الشهادة مقبولة عليه حسبة) وناقش فيه بار قبول الشهادة عليه حسبة أدل على كون القذف من حيث هو ليس بكبيرة من قبول الشهادة عليه مطلقاً وهذا اعترض على دليلنا على ما قرر المصنف بان القذف لم يكن حراماً في نفسه وبيعدان الشهود الى مدة التمسك فيها هي مدة احضارهم يبطل دسهادتهم والحاصل انه اذا كان كبيرة فلم يبطل رد شهادته اذا أتى بالشهود وبعده الجلد وان لم يكن كبيرة بل كانت دائرة بين أن يكون وان لا يكون فلم يجز وأجيب بان كونه كبيرة موجبه للحد ورد الشهادة مشروطة بان لا يوجد الشهود

عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين قال فلقبت سهيلاً وسألته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة أخبرني عن علقمة قال فان كان ربيعة أخبرني عنى فحدث به عن ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن أبي هريرة في صحيحه وغيره ورواه ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب غابته عن ما يدل على جواز ان يقول الأصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيلاً لا يكون

واختلفوا

الحسني فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا بالحكم شرعي فبعد أن يكون كذلك

(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 اولي يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكلا كل رنحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب للحكم آخر وهو الملكة وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والا كل رنحوه وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد أن يكون متعلقا بالحكم شرعي فبعد أن يكون كذلك

لا يخولون أن يكون سببا للحكم شرعي آخر اولي يكن

فصل أربعة أنواع الأول

ما ليس له الا وجود حسي

وهو متعلق بالحكم شرعي

وسبب للحكم شرعي آخر

كالزنا فانه حرام وسبب للحكم

شرعي وهو وجوب الحد

والثاني ما ليس له الا وجود

حسي وهو متعلق بالحكم

شرعي لكنه ليس سببا

لحكم شرعي كالاكل أما

كونه متعلقا بالحكم شرعي

فلان الاكل تارة واجب

وأخرى حرام والثالث ماله

وجود شرعي وهو متعلق

لحكم شرعي وسبب للحكم

شرعي كالبيع فانه مباح

وسبب للملك والرابع ماله

وجود شرعي ومتعلق

لحكم شرعي وليس سببا

لحكم شرعي كالصلاة

(والوجود الشرعي بحسب

أركان وشرايط 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

واختلاف في حد التقادم فاشارة في الجامع الصغير الى سنة أشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به) وهو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ الخطاب لا يتعاقب عمالا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل 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 يعتد به الشارع اركان وشرايط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص هو جدو حود تلك الاركان والشرايط وينتفي بانقائها 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 لطلبان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانقائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع أركانه وشرايطه مع اوصاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر والخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب ريقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شيء من الاركان والشرايط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانقفاء الركن وكان كسحاك بلا شهود ولا تنقضاء الشرط وكثيرا ما يطلق أحد هاتين على الآخر كقوله الوابيع أم الولد والمسدبر والمكانب فاسد أي باطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل رغبة عند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق

وحيث تحقق الشرط جلد ورتد الشهادة ثم اذا وجدت الشهود بطل الشرط فحقق ان الفذف كانت حسبة ولم يلزم الشارع على المدعي حسبة شيئا فبقي رد الشهادة في أصل العدم (قوله ولا مشاحة في الاصطلاح) قيل هذا انما يتم اذا جعل للباطل حكما وللفاسد حكما 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 الثابت الموجود ومنه الصبر حتى وان قصر حتى أي وجود تأثيره ثم المشهور من الأئمة ان حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد كزنا فإنه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانة الاولاد عن الضياع وارتقاء النقبال بين الزناة وانما سبب ان الله تعالى تعظيما لانه تعالى يتعالى من ان ينفع بشئ فلا يكون له حق بهذا الوجه وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كزنا مال الغير ولذا يباح باباحه المالك ولا يباح الزنا باباحه المرأة ولا باباحه الزوج الاماروى عن عطاء بن أبي رباح انه قال يباح وطء الامه باذن سيدها واعتصر على الثاني بان حرمة مال الغير أيضا مما يتعلق به النفع العام وهو صيانة أموال الناس فاجيب بان تلك الحرمة لم يشرع لصيانة أموال الناس

(١٧ تلويح ثالث)

توجد أي الاركان والشرايط (يسمى باطلا والفاسد صحيح باصلا دون وصفه فاما الصحيح المطابق في رده بالاول) أي ما وجدت الاركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به ما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتماعيه والاول غالب أو ما اجتماعيه والثاني غالب

حجة على غيره ولو سلم على الجازم به لا على جميع الناس على العموم ولهذا ترك المصنف الاستدلال به وذهب الامام أبو الحسن السرخي

أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالإيمان وفروعه وكل مشتمل على الأصل والملحق به والزاد والافعال إيمان صله 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 النبييه وهو أصل في حقها (اي الاقرار اصل في حق الاحكام النبييه) اتفاقا حتى صح إيمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ١٣٠ رده لان الاداء دليل محض لا ركن وزاد الإيمان الاعمال

به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى اعظم خطره وشمول نفعه والاقبال اعتبار الخلق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى والله مافي السموات ومافي الارض و باعتبار التضمر رأو الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمه مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله اما حقوق الله تعالى ثمانية) عبادات خالصة كالإيمان وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمات الميراث وحقوق دائرية بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطور ومؤنة فيها معنى لعبادات كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم نفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقرار (قوله وكل) اي كل واحد من الإيمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به والزاد بمعنى ان في جملة الفروع اصله ولاحق به وزاد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الإيمان من العبادات لا يتبناها على الإيمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ياتي كونها في نفسها مما له اصل وملحق به وزاد فاصل الإيمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووجدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم بحقيقته وبالضرورة على ما ومعنى الإيمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الإيمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالإيمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمضى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكر ويدن وراست كوي دأستن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به في تفسيرهم ولهذا فسره السلف بالاستعداد 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 باللسان لكونه ترجمة عما في الصميم

وأبو زيد النبوي وشمس الأئمة السرخسي وغير الإسلام وعامة اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو وايه عن أحمد واستدلوا عليه بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف تخير بجاعن اختلافهما في قاض تقوم البيئته بحكمه ولا يذ كر ردها ابو يوسف وقيل انها محمد فتلخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار راوي انكار متوقف بدليل نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمار وذو اليدين وان اوهم قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لكنه مندفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان معنى قوله عليه السلام كل ذلك لم يكن معناه في ظني وبدليل الاتفاق في الصورة الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره باحنيقه الى ابي يوسف وقال بن الهمام

أجمع ألا ترى ان الكفار يذعنون بالانبايا لا يستبلاء ونحن غلظت أموالهم بذلك وأموال المؤمنين تباح بالرضا منهم وادترض على الاول أيضا بان الصلاة والصوم والحج حقوق لله تعالى وليست منفعاتها عامة وأجيب بان فحوا لصلاة والصوم وسائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب ودفع الكفران وذات المنفعة عامة الى كل من له أهلية التكليف بخلاف حرمة المال كما مر وجوب النفقة واداء الدين (قوله ولم يوجد قسم آخر الخ) لانه على تقدير التعارض فالغلبة بحق العبد لا حتمية ونحو الله تعالى لان الحقين بحسب معنهما لا يحتملان التساوي على ما ظن (قوله لا ينافي كونها الخ) فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه واني غيره (قوله ورسله) فان قيل ليس في هذا الحديث لشريف ما يدل على الإيمان بنبي غير رسول الله مع وجوب الإيمان بالانبايا قلت قد يراد بالرسول انقدر المشترك بين الرسول واني عليه الصلاة والسلام وهو المراد من عند الله تعالى لدعوة عباده كان صاحب شريعة أم لا فيحتمل أن يراد في الحديث النبوي الصلاة والسلام على قائله ذلك أو نقول الانبايا تابعون للرسول لكونهم متمسكين بشرايعهم فكان

ولم يذ كر في مسألة القاضي المنكر حكمه قول ابي حنيفة رحمه الله وضمه مع ابي يوسف يحتاج الى ثبت (قوله لان عمار اول الخ) ومحل الاستشهاد في هذه القصة عدم نذ كر عمر رضي الله عنه وكان لا يرى التيمم للعبث وعمل الصحابي حجة عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في اشرحه وقد يجعل مناط الاستدلال الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راويا لهذا الحديث وليس كذلك بل الراوي وهو عمار الا انه يدعي حضور عمر فيما جرى عليه

ودليلا

وهو ينكره وقول المصنف لو لم يبحث حضور عمر يدل على ان عمر ليس راويا ولا مروي عنه فعلم ان هذا الاستدلال ناسد على ان عدم التذکر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز ذنبه لان الانسان قبل ان يخول عن السهو والنسيان وما ثبت ييقن لا يرفعه الشك بالظربان (قوله فبالاولى) رد لما ذكره الكوردی بان هذا المأثور عن عمر وعمران في غير محل النزاع وحاصل الرد ان عدم تذکر عمر المروي عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم المبني عليها فنيين المروي عنه ١٣١ أصل روايته أولى لكن لا يلزم عمار الراوى

ما يلزم سائر الناس من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو خرمه بصحة هذه الحادثة قال في الكشف ومثاله في غيره الاحاديث ما روى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد بن روى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسيتي هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه بما لم يذکر ولم يعتمد على اخباره عنه

ودليله على تصديق القاب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كافي الاخرس او تعمسه كافي المكروه وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام نجر الاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤثرا 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 ابتداءها على الظاهر حتى لو اكره الحرابي والذمي فاقر صرح ايمان في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم به لم يصر مرتدا في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكره وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال للموارد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيها صفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان وكملاته لزيادة عليه واما لفرع فالاصل فيها الصلاة لامعاد الدين ربالية الايمان شرعت شكر اللذم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الخوارج وافعال القلب والمحقق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خاصة فيها تطويع النفس الامارة للخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوايدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقته او كماله لا يتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لان جهة مؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالفقعة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهارة للنام 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 الحائز

وصحح ذلك محمد واصر على ما روى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان محمد ارجحه الله لا يسقط الخبر بانكار المروي عنه وهو الظاهر من مذهبه واختلف في عدد تلك المسائل فقيل هي ثلاث وقيل اربع وقيل ست

الايمان ايمانا بالانبياء وتصديقا لهم فلذا اكنى بالايمان بالرسول (قوله والمالمحق به الصوم) قيل هذا الكلام يدل على ان الصوم هو المالمحق والزكاة والحج من الزوائد وان تقول قوله وزوايدها مثل الاعتكاف يعنى السنن والآداب على ان الزكاة والحج يسامر الزوائد وان ليس المراد بقوله والمالمحق بالصوم المحصر وقد يقال لكل فرع من فروع العبادات اصل هو ما لا يكون الاب و فرع هو ما لا يكون كمال الاب وزوايدها هو ما لا يكون كاملا بدونه ولكنهما من مؤكذات الكمال ومحسناته مثل الصلاة لا تؤدى الا بآداء اركانها ولا تؤدى كاملة الا بشراة الفاتحة والتشهد وتطويل القراءة والقيام والقعود والركوع والسجود من المحسنات والصوم لا يؤدى الا بوجود النية في اكثر النهار ولا يؤدى كاملا الا بايصال النية في اوجه وترك ما يكره فيه من المحسنات واعتبرت في كل العبادات (قوله ونحو ذلك) من اعتبار صفة الغنى على المصدق وتعلق وجوبه بالوقت وجوب صرفه اى مصارف

والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذکور في شرحه لغير الاسلام (قوله والثاني) اى اطعن من غير الراوى (قوله ولم يعمل به عمر وعلى الخ) اما عن عمر فآخرجه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خبير فلحق به رقل مرندا فقال لعمر لا تغرب بعده مسلما واما عن علي فرواه هو ومحمد بن الحسن في آثاره انه قال حسب مامان الفتنة ان ينفيوا عن ابراهيم الضمى انه قال كفى بالنبي فتنة نعم لو غلب على ظن الامام مصلحه في التغريب تعزير الله ان يفعل ذلك كقاني عمر بن الخطاب نصر ابن الجراح وكان جبلا يفتن به النساء من غير ما جرم لماسح امره نقول هل من سبيل اى غير فاعلم بها ام من سبيل الى نصر بن حجاج

ومؤنه فيها عقوبة كالحراج فلا يثبت على المسلم لكنه يبقى لانه (أي لان الحراج (لمنازدين الاخرين) أي بين العقوبة والمؤنه
 لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول) وهو المؤنه (غالب) على ما سبق أنه مؤنه باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
 (ومؤنه فيها عبادة كالعشر فلا يثبت على الكافر لكن يبقى عند محمد كالحراج على المسلم وعند أبي يوسف بضاعف لان فيه) أي في
 العشر (معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف) أي العشر (أذهى) أي
 المضاعفة (أسهل من الابطال أصلا) ١٣٢ اعلم أن محمد أقاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الحراج على

المؤنه خلافاً لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها راجح (قوله ومؤنه فيها عقوبة) لما كان المؤنه في
 العشر والحراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه في بحث السبب والعبادة والعقوبة
 باعتبار الوصف وهو النماء في العشر والنماء في الحراج سمي مؤنه فيها معنى العبادة
 والعقوبة ولما كان في الحراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعزله يصح ابتداء الحراج
 عليه حتى أسلم أهل الدار طوعاً وقسماً الاراضى بين المسلم من 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
 لمنازدين العقوبة الغير اللانفة بالمسلم والمؤنه اللانفة به يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنه راجحة
 فيه لكونها باعتبار الاصل أعني الارض والمؤمن من أهل المؤنه فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء 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 كما ان في الحراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع
 امكان العشر واما بقاء كما اذا ملأ ذى ارضاعه مؤنه فعند محمد يبق على العشر لانه من مؤن الارض
 والكافر أهل للمؤنه ومعنى القرية تابع فيسقط في حقه وعند أبي يوسف بضاعف العشر لان الكفر
 منافي للقرية فلا بد من أن تغير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر
 ووضع الحراج لما قبله من تغيير الاصل والوصف جميعاً والتضعيف في حق الكافر مشروع في الجملة
 كصدقات بني تغلب وما يمر به الذي على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقرية والكفر ينافيها لا ناقول بعد
 التضعيف صار في حكم الحراج الذي هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القرية وعند أبي حنيفة رجه
 الله تعالى ينقلب العشر خراج لان العشر لم يشرع ا بوصف القرية والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه
 والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الحراج عليهم
 خوفاً من الفتنه لكثرتهم وفربهم من اروم فلا يصار اليه مع امكان ما عواصـل في الكافر وهو الحرج
 (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بدانه من غير أن يتعاقب بذمه عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم
 والمعادن وان الجهاد حتى الله تعالى اعزاز الدينه واعلاء الكلمته فالصواب به كله حتى الله تعالى الا انه جعل
 أربعة اخماسه للغنائم امننا ناواستبقى الخمس حقاله لاحتقال مناداة طاعه وكذا المعادن ولهذا جار صرف
 خمس المغنم الى الغنائم والى آباءهم واولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصره)
 الزكاة (قوله لكونها أريج) ليس بقوى لما قبله من ابطال معنى المؤنه الكلمية (قوله ولهذا جاز الخ)
 ولذا أيضاً حلى لبي هاشم خمس الخمس اذا لم يكن آله أو أداء الواجب على أحد ليصير بانتهال آثاره اليه
 ومما (قوله الى الواجد عند الحاجة) بخلاف افتقار المزكى بعد الحول لا يرد الساعى ما أعطاه وان بقي

المسلم فقال أبو يوسف
 رحمه الله ان في العشر
 معنى العبادة والكفر
 ينافيها بالكلمية فيجب تغيير
 العشر أما الحراج فان فيها
 معنى العقوبة والاسلام
 لا ينافي العقوبة من كل
 وجه فيبقى الحراج على
 المسلم وقوله فيضاعف
 كلمة التعقيب وهي القاء
 ترجع الى قوله والكفر
 ينافيها فلا بد من تغيير
 العشر والمضاعفة أسهل
 من الابطال فيضاعف اذا
 هسى في حقه نشرع في
 الجملة (وعند أبي حنيفة
 رجه الله ينقلب خراجاً
 التضعيف أمر ضروري
 فلا يصار اليه مع امكان
 الاصل) وهو الحراج لان
 التضعيف ثبت بالاجماع
 العصابه 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 (كخمس المعادن والمعادن وعقوبات كاملة فالحدود وقاصره لعمران ميراث كمرمان
 بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالنقصير والبالغ الحاطق مقصر ولزمه الجزاء ناقص ولا في القتل بسبب) أي لا يثبت
 حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البثر - وه (والشاهد اذ رجح) أي شهد على مورثه بالقتل ففصل ثم رجح هو من نهاده لم يحرم
 ميراثه (لانه) أي حرمان الارث (جزاء الميامرة - وقوف دائره بين العبادة والعسوبه كالشعارا - فدرجج عن المسبب) كحافر البثر
 الى فني ما جدد الاعراق مقبيل * سهل المحبوا لريم غير - لمجج * فمعاه الى البصره فقال ما دني با امير المؤمنين فقال لادب لنا وانما
 فني لا طهر دار الهجرة منها وهذاه وتجل العفر ببالر وي عصبه على الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذلك مشايخ الصوفية

(لأنها) أي الكفارات (جزاء الفعل والصبى) أي لا يجب الكفارة على الصبي (لأنه لا يوصف بالتقصير خلافاً للشافعي رحمه الله فهما) أي في المسبب والصبى (لأنها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى ولا المكافر) أي لا يجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة)

يعربون المراد إذا بدأ منه قوة نفس والحاج لتوهين شعبه وتلين لثبه وكسر سوره وشده نفسه ولعل عدم عمل الخليفةين بتحديث عبادة هولاء الفقه الكتاب فان قوله تعالى فاجلدوا ما نكحوا منكم ما لم يمسسها الفرج من قبله ولو لم يمسسها الفرج فليس عليه جلد ولا حد ولا كفارة

والالكان تجهيلاً لا يفهم انه تمام الحكم وليس بتمامه في الواقع على مقتضى الحديث فكان أبعده من ترك البيان الذي فيه الجهل البسيط لا يقع في الجهل المركب ولانه جعل الجلد جزء الشرط فيفيدان الواقع هذا فقط فلو ثبت معه شيء آخر كان معارضاً له لا مشتملاً عليه عنه وخبر الواحد لا يصلح له وليس المراد من الزيادة المنفية اثبات ما لم يثبت القرآن ولم ينهه حتى يلزم تعطيل السنن بل تقييد المطلق فان الإطلاق مما يراد بلفظه يفاد إذا قيدتني حكمه عن بعض ما أثبتته فيه الإطلاق

كحرمان الوارث فانه حق الله تعالى اذ لا نفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقائل لكونه غير مالقه بجنايته حيث حرم مع علة لاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القائل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركه المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء للفعل أي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على القتل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمداً أو خطأ لأن 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 وإطلاق السبب على الحفر باعتبارانه شرط في معنى السبب أي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فاجاب ان البالغ الخطأ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطأ الا ان الله تعالى رفع حكم الجنائى في بعض المواضع تفضلاً منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (قوله لأنها أي الكفارات) عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعتراض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن ان يلحقه خسرة يحتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جرم للفعل قبل المراد بالتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفاعل بفعله يضاد

ولا يصرف جانب واحد ما يكفر به الى نفسه لحاجته (قوله كحرمان الوارث) قيل ليس لها غير هذا المثال وقيل يلحق به حرمان الوصية بالقتل وجوب الكفارة تقصير معنى العقوبة فيها (قوله جزاء للفعل) ولذا تعدد الفعل مع اتحاد المحل كالجنابة على الصيد في الاحرام ويدل المحل المحرم فيمتد عند وحدة المحل وان تعددت الجنابة لصيد الحرم (قوله قيل المراد بالتلف الخ) لا يخفى ان هذا لا يدفع تنزيهه الله تعالى عن ان يلحقه خسرة يحتاج الى حرمان فان فوت الاستعداد أيضاً ليس خسراً لانه سبحانه على انه لا يجدي

وزيادة الحداد في عدة المتوفى عنها زوجها على التبرص المأمور بالقرآن ليس منه بل هو اثبات واجب آخر فان قيل هذا خبر مشهور تلقته الامة بالقبول فتعوز الزيادة به قلنا ان اريد به اجماعهم على العمل به فمنوع لظهور الخلاف وان اريد اجماعهم على صحة سنده فذلك لا يخرج به عن كونه خبراً واحداً ولذا لردواعلى من ادعى ذلك في حديث تضمنه الصحيحان فان قيل فعلى هذا يكون مما تركت مخالفة نص الكتاب قلت قد عرفت ان الرد لا ينافي الرد من وجه آخر على ان هذا يكون جرحاً مع عدم العلم بمخالفة الكتاب (قوله ولا يمكن خفاء الخ) فان قيل قد ثبت نفي أبي بكر وعمر وعثمان اجيب بانه كان سياسة لمصلحة أو هاني نفيه اذ لو كان حد الماصح الحلف وقد فعل ذلك عمر قيل عليه المسئلة اجتهادية لا تطعمها فيجوز ان يتغير اجتهاده بذلك قال السيد الشريف اذا كانت المسئلة اجتهادية جازت تغيير الاجتهاد ثانياً الى الاول فكيف يجوز ان يحلف لمثل عمر فيما لا وقرن له عليه وليس مما نحن فيه حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بحرم ما احل الله على ان الحدود لكونها مقدرة بالجنائيات لا يمكن ان يكون للرأى فيها مساغ (قوله وفيما يحتمل الخ) قيل عليه الانصاف ان قصه اعرابي رقع في كوفة في المسجد وفتحه في الصحابة في الصلاة بمحض من كبار الصحابة وامر النبي عليه السلام باعادة الوضوء والصلاة ليست احق من حديث تغريب العم في زنا البكر بالبكر ذكره النبي عليه السلام واره عبادة ابن الصامت وقيل الصواب في هوة كافي الكشف أو ركية كافي النهاية قلت والذي في الكشف في بشر أوزية هناك فضحك بعض القوم وليس فيه ذكر الهوة ولا الكوة ولا المخالفة ان الكوة غلط وفي ما رواه ابو خنيفة عن منصور بن زاذان الواسطي عن معبد بن ابي معبد الخراعي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال بينما هو في الصلاة اذا قبل اعشى يريد الصلاة فوقع زبية فاستصحب القوم ففقهه وقال ما انصرف النبي صلى الله عليه وسلم قال من كان منكم فقهه فليعد الوضوء والصلاة الزبية فمزم الزباء الحفرة في مكان عال لا يبلغها

وهي أي العبادة (غالبية فيها) أي في الكفارات (الا كفارة الظهار) فان وصف العقوبة فيها غالبية (لانه) أي الظهار (منكر من القول

السييل والحديث روى مسندا ومرسلا ومدار المرسل على ابي العالبيه واعترف اهل الحديث بصحته مرسلا (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 فضحك كثير من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحكنا ان يعيد الوضوء والصلاة وقال ابو زيد ١٣٤

ولا ينقل عن احد من الاستعباد الفأنت بالقتل وايس المراد بالمتلف هو المخل اما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي أي العبادة غالبية في الكفارات) لان الصوم أو اعتاق أو صدقة يومها بطريق القنوي دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبية متمسكين بقوله عليه السلام من أفطر في رمضان منعمه فاعليه ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم اجعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبية لزم أن يكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدلل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الخيانة غالبية فيلزم أن يكون في جزئها جهة العقوبة غالبية وهذا فاسد نقله وحكا واستدلالا اما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبية وأما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة فيه غالبية أن يسقط بالشبهة ويتداخل كفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ ولا تدخل في كفارة الظهار حتى لو ظهر من امر أنه مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجلس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكر من القول وزور انما 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 حمل اوقتي بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به كذا في الكشف (قوله فان كان الطعن مجملا الخ) كالمقال هذا غير ثابت أو متروك أو رويه غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون الثلاثة رهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي أبي بكر الباقلاني ولا يصح ولذلك اخرج البخاري بعكرمة مولى

في الإيجاب على لصبي والمجنون كأي العبد (قوله اما الاول فلان السلف الخ) أوجب عنه بار قول السلف يجوز أن يراد به ان جهة العبادة غالبية على جهة التي في سائر الكفارات ولا يلزم أن يراد بها غالبية على جهة العقوبة التي فيها ولكن سلمناه فاي فساد في متابعة المصنف الخلف لا السلف فانهم ليسوا ناقلين ذلك عن الشارح حتى يلزم من مخالفتهم انفساد (قوله وأما الثاني الخ) أوجب عنه بمنع انها لا يسقط بالشبهة ولذلك لا يجب الا بالفاظ مخصوصة ولا يجب غيرها والتداخل ليس من أحكام كون العقوبة غالبية فانه قد يكون في العبادات المخصصة كسجود التلاوة ولمالم يكن التداخل من أحكامه لم يلزم أن يكون عدمه من أحكام ان عبادة غالبية وقد يدفع الثاني بان المراد بالتداخل في الحكم لا السبب فانه أليق بالعقوبة اذ ليس مما يحتاج في اثباتها بل لدرئها فاعتبر التداخل في الحكم مع بقاء التعدد في السبب فيكون عدم الحكم مع وجود الواجب مضافا الى عفو الله تعالى وكرمه وأما التداخل في سجدة التلاوة فهو في السبب لان العبادة مما يحتمل فيها فاعتبر التداخل في الحكم مع بقاء تعدد الاسباب فيها ليكون جمعا منزلة سبب واحد يترتب عليه حكمه اذا وجد دليل الحكم وهو اتحاد المجلس (قوله لا كفارة واحدة) في 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) هدار واية الطحاوي وفي حقائق المنظومة محل الخلاف في ذكر الفطر في رمضان واحدا ما في رمضانين في متعدد الكفارة اجما (قوله بكل ظهار كفارة) في النهاية هذا الذي يرد بالثانية والثالثة الاولى وأما اذا أراد ما فلا يلزم الا كفارة واحدة (قوله

ابن عباس واسماعيل بن أبي أوبس وطاسم بن علي وعمربن مرزوق واخرج مسلم بسويد بن سعيد وكذلك أبو داود السجستاني احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومذهبهم الطعن فيهم فان قيل اعتماد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفها أئمة الحديث وقلمها يتعرضون فيها للبيان السبب بل يقتصر ون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشي 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 تراحت منه الريبه بالبحث عن حاله قبل حديثه ولم يتوقف كرجل الصحاح (قوله قد كور في اصول البرزوي) كالطعن بالتدليس والتليبس بالتصنيف وركض الدابة والعجل في المصنف 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 المظاهر ولا جماعهم على أنها لا تجب على الخاطئ ولأن الإفطار عمد ليس فيه شبهة الإباحة) ثم ورد على هذا أن الإفطار عمد المالم يكن فيه شبهة الإباحة ينبغي أن يكون كفارة الفطر عقوبة محضة فلقد دفع هذا الاشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم إلى صاحبه مادام فيه فلا يكون الإفطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليمه إلى المستحق فأوجبنا لزاحر بالوصفين) أي

العبادة والعقوبة ١٣٥

لأنه جناية على ما هو مقتضى إيجاب الكفارة على أنه كان في الأصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصالح لإيجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم أن السبب هو الظاهر الذي هو جناية محضة والعود الذي هو مسالك معروفة ونقض للقول الزور لأنه تعالى عطف العود على الظاهر ثم رتب الحكم عليها إلا أنه يجوز أداءها قبل العود لأنها إنما شرعت لأنها محرمة الثابتة بالظاهر فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة فيها فيقع الفعل بصفة الحل وذلك في الطريقة المعينة أنه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تكفير المعصية وأذهب البيهقي خصوصا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وإنما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنها حكمة الذي هو الثواب الموصول إلى الجنة يصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول إلى الجنة وهو محال وذلك كالمحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها نداعة الجناية على الصوم لما كانت قوبة باعتبار أن شهوة البطن أمر معدود للنفس احتج فيها إلى زاجر فوق ما في سائر الجنایات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعافان من دعته نفسه إلى الإفطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة أن زجر المحالة وفي باقي الكفارات بالعكس لا يرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ أن كفارة الظهار شرعت فيما يندب إلى تحصيل ما تعلفت الكفارة به تعلق الأحكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب التحصيل ما تعلفت به الكفارة تعلق الأحكام بالشروط كما لا يكلم أباه وشرع الزجر فيما يندب أو يجب تحصيله لا يملك بالحكمة (قوله وكذا كفارة الفطر) يعني أن العقوبة غالبية فيها ولو جوه الأول قوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى من كون العقوبة غالبية

على أنه كاف في الأصل للطلاق) هذا الكلام ليس له كثير نفع إذ غاية ما ثبت به أن في الظاهرة جهة الإباحة وهذا لا يقتضي كون العبادة في جناية جزائه غالبية ولا يمنع غالبية جهة العقوبة فيه كيف وكونه منكرا من القول وزور ومنصوص عليه والظاهر منه غالبية جهة الجناية فيه (قوله على أن الطلاق ليس بجناية) وإن كان أبغض المباحات إذ المباح لا يكون جناية (قوله العقوبة الزائدة بين العبادة) والعقوبة (قوله) لكان جزاؤه عقوبة محضة اعترض عليه بأنه إنما يلزم لو لم يكن فيه جهة العبادة وهو نأديم بالصوم وجوابه ظاهر فإن التأدي به مثلا تحقق المقدم ولزوم كون جزائه عقوبة محضة على تقدير عدم تحققه (قوله وأيضا ذكر بعضهم الخ) فيه بحث وهو سيان كلام هذا البعض على ما نقله يدل على مجوز تقدم الحكم على السبب وذلك لا يجوز كما نقرر عنددهم فالوجه أن يعتبر جزء السبب العزم على الوطء فإنه يكون فيما أراد من أن سبب الكفارة ليس جناية محضة وتقديم الكفارة إنما هو على نفس التماس لأعلى السبب الذي هو مجموع الظهار والعزم على الوطء (قوله وذلك في الطريقة المعينة الخ) قيل ما نقل عن الطريقة المعينة لا يثبت إلا أن المعصية قد تكون سببا للعبادة ونحن لا ننعى كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا أن لا يكون جهة العقوبة فيه غالبية (قوله وذلك كالمحققون في الفرق الخ)

وجماعة من الشافعية كالغزالي وأبي بكر الدقن وأبي القاسم بن كج قال شمس الأئمة السرخسي هذا الكلام عند التامل باطل لأن هذا الناقل إذا كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلزمهم على ذلك فقد أثبت صفة الخطر في الانبعاث وإن كان يمنعهم من ذلك ولا يلزمهم عليه فقد أثبت صفة الإباحة قيل عليه لا ننعىهم ولا نلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا تحقق الإباحة ورد بان التوقف في الانبعاث إن كان واجبا فهو منع عن الانبعاث لكونه حراما قطعا فلم يلزمهم وإن لم يكن واجبا وليس يحرام فعنده جائز فكان

بما لا يعد ذنبا في الشريعة ولا قدح في المروءة ولا يوجب وهنا في الرواية (قوله) واجب وفرض الخ) تابع شمس الأئمة السرخسي فخر الإسلام في تزييع القسمة والقاضي أبو زيد وغيره من الأصوليين قسموها إلى واجب ومستحب ومباح وأرادوا بالواجب الفرض قال في الكشف وهذا أقرب إلى الصواب لأن الواجب الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه اضطراب لا يتصور في حقه ويمكن أن يحمل على أن المراد تقسيم أفعاله بالنسبة إلى ما (قوله) أما مخصوص به) كوجوب الضحى والتهجد وإباحة الزائد على الأربع في السكاح (قوله) ففعله المطلق الخ) العاري عن قرينه الخصوص والسهو والزلة والوجوب والاستحباب والإباحة (قوله) يوجب التوقف عند البعض الخ) وهو مذهب عامة الأشعرية

(وهي) أي الكفارات (عقوبة وجوباً وعبادة أداء وقد وردت في الشرع ما عهد شأنه) أي ما يكون عقوبة وجوباً وعبادة أداء (كقائمة الحدود ولم تجدد على العكس) أي لم تجدد في الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوباً وإنما قال هذا جواباً لمن يقول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) تفرغ على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضي في المنفرد أي المنفرد برؤية هلال رمضان إذا رد القاضي شهادته وقضى

هنا خلافاً للشافعي رحمه الله (ونسقط إذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا إذا أصبح صائماً ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فكثر من أن يحصى

مباحاً (قوله وعند البعض يلزمنا) ويكون واجبة في حقه عليه السلام وفي حقنا وهو مذهب مالك وأبي العباس ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وأبي علي بن أبي هريرة وأبي علي بن حبران والحنابلة وجماعة من المعتزلة (قوله عند الكرخي ثبت الخ) اختلاف المتأخرين في تخريج قوله فقال القاضي أبو زيد الدبوسي في التقويم قال أبو الحسن يعتقد الإباحة حتى يقوم دليل يبين سائر الأوصاف وإذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلاً كان النبي عليه السلام مخصوصاً به حتى يقوم دليل المشاركة وهو المفهوم من كلام أبي اليسر البردوي وقال شمس

في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقبل وجهه أنه قيد الأضطرار بصفة التعمد الذي به يتكامل الجنابة ثم ترتب عليه وجوب الكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجنابة الثانية الإجماع على أن الكفارة لا تجب على من أفطر 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 أنه ليس في الإفطار عمداً شبهة الإباحة توجه وهذا يدل على أن جنابته كاملة حتى كان ينبغي أن يكون كفارته عقوبة محضة إلا أنه لما كان منعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا يباطل بالحق الثابت إلا بتصوير الجنابة بالأفطار بعد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجنابة فلم يجعل الزجر عقوبة محضة ولا يخفى أن هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جداً (قوله وهي أي الكفارات عقوبة وجوباً) بمعنى أنها وجبت أجرية لأفعال يوجبها معنى الخطر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تنادي بالصوم والاعتناء والصدقة وهي قرب وتؤدي بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده نغراً للاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني أنها حلت قصداً إلى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فإن العقوبة فيها تتبع الأذى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق (قوله كقائمة الحدود) فإن الحدود واجبة بطريق العقوبة وتؤثر بها الإمام عبادة لأنه ما مورباً قائمها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقد سبق به وجوبها الإمام عبادة لأنه ما مورباً قائمها وأما بل لا يتصور (قوله وتسقط) هذه تفرعات على أن العقوبة غالبية في كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهي عقوبة وجوباً بعبادة أداء مخزج للنظم عن نظامه ولو لولا أن المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكانت تجعل لكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفرغ الأول أن كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة أباحه فيما هو محل الجنابة كما إذا جامع على ظن عدم طلوع

قيل حاصل الفرق أن معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها لأن الفطر أمر معود للنفس وهو أحوج إلى الزجر الذي فوق سائر الزواجر وهذا الوصف أفاد أن معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها من الكفارات حتى من كفارة الظهار ولا يلزم من هذا أن يكون معنى العبادة فيها غالبية على معنى العقوبة (قوله على من أفطر خطأ) الأولى أن يقال الثاني الإجماع على عدم وجوب الكفارة على من أخطأ في الصباح والغروب لأن من أخطأ في الصباح سبق الماء والطعام حلقه فلا يفسد عنده (قوله متقاربة جداً) وذلك لأن مال كل منهما يكامل الجنابة وإن كان جهة التكامل في كل منهما مختلفة (قوله دون الاستيفاء) أي من غير أن يستوفي منه خيراً كالعبادات لا يستوفي خيراً بل يؤمر بالأداء (قوله إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً) يعني وكذا في البواقي وقيل الزجر في صورة القتل الخطأ عن التقصير وعدم التثبت كيف ولو صح أنه لا معنى للزجر في غير صورة الإفطار أفادها عبادات محضة ولم يقبل به أحد (قوله فيحسن النظم ويستقيم المعنى) قيل إذا كانت الكفارة جميعها كذلك كان الفطر أيضاً

الفجر

الأئمة السرخسي وغيره قال أبو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا

أوردنا أو مباحاً فإنه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فإنه ثبت فيه صفة الإباحة ثم لا يكون الاتباع فيه ثابتاً بالقيام الدليل (قوله والمختار عندنا الخ) وهو قول أبي بكر الرازي الجصاص وأبو عبد الله الجرجاني من أصحابنا والشافعي وجمع من المعتزلة قال شمس الأئمة السرخسي الصحيح ما ذهب إليه الجصاص لأن قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة تنصيص على جواز اتساعه في أفعاله فيكون هذا النص معمولاً به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يجب تخصيصه بذلك وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها

وطراز و جناه الكيل يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيانهم وفي هذا بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق
 الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خالصة لئن من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فالولي يمكن مطلق
 فعله دليلا للامة في الاقدم اعلى مثله لم يكر لقوله تعالى خالصة الفائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه
 السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض يوم قدم طروا في السفر لم تكن المني اسوة فقال أنت تسمى في رغبة قد فسكت
 وانا اسمي في رغبة لم يعرف ذلك كما يقال اني مع هذا ارجو ان اكون اخشا لله ولما سمعت امرأة أم سلمة رضيت الله عنها عن القبلة
 للصائم قالت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقالت لسا كر 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 خبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
 قد اخبرتها بذلك فقالت

كذا فقال اني ارجو ان
 اكون اتقا لله واعلمكم
 بحدوده ففي هذا بيان ان
 اتباعه فيما ثبت من افعاله
 اصل حتى يقوم الدليل
 على كونه مخصوصا به وهذا
 لان الرسول ائمة يقتدى
 بهم كما قال الله تعالى اني
 جاعل للناس اماما فالاصل
 في كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت
 فيه دليل الخصوصية
 باعتبار احوالهم وعلا
 ازلهم واذا كان الاصل
 ذلك في كل فعل يكون
 منهم بصفة الخصوص
 يجب بيان الخصوص
 مقارنا به ذا الحاجة ماسة
 الى ذلك عند كل فعل يكون
 حكمه بخلاف هذا
 الاصل والسكون عند
 البيان به بتحقيق الحاجة
 اليه دليل التقي فترك
 بيان الخصوصية يكون

الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل وأما جاع
 زوجته أو كل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار كمن قتل بيضه أو شرب خمره الثاني انها تسقط
 بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فدرسه انه لتفرد أولفقه
 فصام لقوله عليه السلام صوموا لربكم ثم افطروا في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء
 ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة في الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا يورث حقيقة الحل وزعمه
 ان قضاء القاضي بدرسه انه خطأ لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بانقصاص على رجل فقضى
 القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولي وعند
 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 ان المرأة اذا
 أططرت عمدًا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل
 اذا أفطرت مرضا أما الحيض فلانه يعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلا يزيل استحقاق الصوم

كذلك فبناء التعريف لا يوجب اختلافا في الظن ولا في المعنى (قوله وأما جاع زوجته الخ) جواب
 سؤال مقدر وهو لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت شبهة الاباحة سقطت عن افطار يجماع
 أهله وبطعام مملوك له لا رملت النكاح مبيح للجماع وملاك الطعام مبيح لاد كل فان لم يثبت الاباحة
 في هذه الحالة ثبت شبهة الاباحة فوجب السقوط كالأول في بحار ربه التي هي اخته من الرضاع سقط الحد
 لان الوطء وان كان حراما فقيام الملاك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله وأما جاع زوجته
 الخ (قوله لا يورث شبهة في حقه) أحب من دليل الشافعي انه لما جعل الشارع كونه من رمضان
 مشروما ثبت له الحد ولا يثبت صار كونه من رمضان ذا شبهة في حقه أيضا فان الشبهة الاتية
 من جهة الشارع الذي هو صاحب الحق ليست أدنى من الشبهة بحسب العتق فهذه بالطريق الأولى
 مؤيد هذا الفرق بين من أفطرت ثم نشأ السفر حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة وبين من أفطرت
 ثم حاضت أو أفطرت ثم مرضت حيث يسقط الحيض والمرض المعترض الكفارة قائم من جهة صاحب
 الحق والأول من جهة العبد وليس له حق ولا ية فيما وجب عليه (قوله وعلم به البعض دون البعض)

(١٨ - تلويح ثالث) دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها اقدرة ائمة وتابع الحصص في هذا أبو زيد
 اليومى القاضي وشمس الائمة السمرسي وغيره من السلا وغيرهم قال في التقيوم قال أبو بكر الرازي يعتقد الاباحة ما لم يقم دليل البيان
 على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يزل منا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به وقال شمس الائمة كان الحصص
 يقول بقول الكرخي الا انه يقول اذ لم يعلم فالاتباع له في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا (قوله لكن يكون لنا اتباعه)
 وفي اصول نغرا السلام الا انه قال علينا تباعه قال في الشكف معناه لنا جواز متابعتنا فيه لا يترك ذلك أي لا يحمل على الخصوصية
 الا بدليل أو معناه يجب علينا اعتقاد اباحتنا في قننا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قبل عليه ان اريد بالاباحة ما هو المصطلح من
 جواز الجهل والترك فلا بدليل علمنا ان اريد مجرد جواز العمل فلا نزاع فيه للواقعية ورد بان عدم بيان عدم جواز الترك والحصص

بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت في موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والاتساع وهم ذابندفع ما ورد على أبي الحسن الكرخي ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متمم وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل لان الحكم بمنع بقا الاصل على ما هو عليه فانه غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه وخالصة الفرق بين مذهب الكرخي والخصاص بعد اتفاقهما على ان حكمه اعتقاد الاباحة ان الكرخي يقول لا يجوز لنا الاتباع والخصاص ان الواجب علينا جواز متابعتة أو اعتقاد اباحتها في - فمنا الا بدليل كان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الحزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبي عليه السلام الاختلاف في لزوم الاتباع وتوقيفه ويرد على الاول منع ان الامر في الآية بمعنى الفعل بل

هو حقيقة في القول وعلى الثاني ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل تاسيابه عليه السلام وهو لا يتوقف على العلم بصفته (قوله لتحكم بين الناس الخ) في الكشف بما عرفنا وروحي البلوقال الشيخ أبو منصور في تفسيره بما اهتمت بالنظر في الاصول المنزلة وفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقه وقال نحر الاسلام ولو لاجل الناس والطعن باباطل بار قالوا لا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى منالكف عن تقسيم سننه وطر يقته في اظهار احكام الشرع

يصدق في هذا اليوم ما ينافي الصوم أو احتقافه فيكون شبهة الرابع انه لو أصبح صائما ثم سافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يصب له الافطار في ذلك اليوم لان السفر لم يصب في نفسه يوث شبهة وأما اذا أنشأ السفر بعد الافطار فلا يسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما جتمعا) أي وما جتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة عباد وفيه دفع العار عن المقدوف واغلبه المعنى الاول ببحري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط به فهو المقدوف ويتصف بالرق ويتصف بالرق ويفرض استيفاءه الى الامام وما جتمع فيه الحقان وحق فانه لا يحل الخلو للقيام وعدم علم البعض لا يورث شبهة الاباحة (قوله فانه راجح) هذا الدليل انما يدل على اجتماع الحقيقتين في حد القذف لا على غلبة حق الله تعالى بالدليل عليه ان الله تعالى ولاية على حقوق عباده لانه تعالى مولى المولى الحق العبد يصير مريعا باعتبار رعايته حق الله تعالى لان مال العبد يتولاه مولاه ولا كذلك عكسه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقه تعالى الا بنيا بته عنه فان قلت لو تم هذا الدليل على غلبة حقه تعالى في القصاص أيضا والاجماع على خلافه قلت صريح النسبة الى مخاطبين في قوله تعالى واحكم في القصاص حياة واستحقاق القصاص المستدعى للمساواة والمماناة المقضية للحالة المخصوصة بالعباد يقتضى ترجيح حق العباد فلذا أجمع عليه اما انظر الى حاجة العبد وغنى الشرع فظاهر واما بالنظر الى ان الله تعالى رايه على حقوق عباده أيضا لانه مولاهم فلان هذا المعنى انما يلاحظ فيما لم يغاب حق الله تعالى حق عباده اما فيما غلبه فقد تفضل بتفويض التصرف والاستيفاء الى عباده وجعلهم في ذلك بمنزلة المكاتبين لا المرقوقين فليذهبهم (قوله دفع العار عن المقدوف) ولذا شرط دعواه ووجب على المستأمن واقامة الامام بعلمه ولا يبطل بالتقدم ولم يصح الرجوع بعد الاقرار (قوله ولا يسقط بعفو المقدوف) روى بشر بن الوليد عن أبي يوسف رحمه الله انه يسقط بالعفو (قوله ويتصف بالرق) قال صاحب الكشف انه من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا يتصف بالرق كالتالى المال وانما يتصف بما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التصف وهذا لان حرمة الجرمه عنده تعالى تزداد بزيادة النعمة لان زيادة النعمة توجب زيادة الشكر فيزداد حرمة ترك الشكر بالمعصية بحسب زيادة وجوب الشكر فيزداد العقوبة بزيادة الحرمة والنعمة 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 التقرير عليه وفيه سواء بترخصنا في الاشتغال به بفعالته عنهم وكشفنا عن شبهتهم (قوله فعند البعض) وهم الاناعة واكثر المعتزلة والمتكلمين (قوله وعند البعض) العمل به ما هو والمنقول عن أبي يوسف القاضي ومذهب مالك والشافعي طامسه أهل الحديث والاسواقين (قوله المختار الخ) وهو مذهب اكثر اصحابنا (قوله للخصوص الا بدليل) قال في الكشف الا ان يكون احد الرسولين تعالى لا حرجي فثبت للخصوص وكان التبع داعيا الى شريعة الاصل كبراهيم ولو طوان كان من المرسلين كان تبعه لبراهيم عليه ما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فآمن له ولو طوان كان هارون تابعه للمويعي عليه السلام في شريعته ورد الحكم اخبر الله تعالى به وما وقع في التلويح الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول

وأما مد قاطع الطريق فخالف حتى الله تعالى عندنا وهذه الحثوف تنقسم الى أصل وخلف في الإيمان أصله التصديق والأقرار ثم صار الأقرار
 شقة في أحكام الدنيا أي صار لاقرار بمجرد قائم مقام الأصل في أحكام الدنيا ثم أضاف أبو الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية
 ازاو جداداؤه) أي ما كان ادومه أصلا واداءه لا يوجب خلفا فاذ ادوم الأصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بإيمانه أصالة
 لا بكنهه تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن اداء أحدهما اذ عدم الابوان وكذا الطهارة والتميم ككنهه) أي
 التيميم (خالفه طلقا عند نابالنص) أي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيميم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيميم
 واحد كما يجوز وضوء واحد (وعنده خالف ضروري) أي التيميم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما يندفع
 به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيميم واحد وقال) أي الشافعي ١٣٩ رحمه الله عطف على قوله (لم يجز في أدائه
 نجس وطاهر يتحرى ولا

العبد فيه غالب القصاص فالله تعالى في نفس العبد - حق الاستعانة بالعبد - حق الاستمتاع في شرعية
 القصاص ابقاء للحق بين واحلا للعالم عن انفساد الاوان وجوبه بطريق الممانلة المنبثثة عن معنى الجبر
 وفيه معنى المقابلة للمحل فكان - حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاءه الى الولي وجرى فيه الاعتبار
 بالمال (قوله) وأما مد قاطع الطريق فخالف حتى الله تعالى) قطعا كان او قتلا لان سببه محاربه آء
 ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حق الله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله
 تعالى اذا كان الحد قلا فحقه حتى الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو
 وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا باقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أي
 بعدما صار اداء أحد ابوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن اداء أحدهما أي أحد
 الابوين اذا لم يوجدوا واليوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغائبين خلفا مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو
 بنفسه مع كونه عاقلا فهو الأصل والا فان اسلم أحد ابويه فهو تبع له والا فان اخرج الى دار الاسلام فهو
 مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم او بيع من مسلم في دار الحرب فهو تبع لمن سببه في الاسلام ولو
 مات يصلى عليه ويدفن في مقبر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ايست التبعيته خلفا عن اداء
 أحد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كبن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا
 عن الميت لاعتنا ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا متناع في كون لشي
 اصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله لكنه أي التيميم خلف مطلقا) يرتفع به الحد الى غاية وجود الماء
 بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسوا به من الماء الى التيميم مطلقا
 عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن

بجس وطاهر يتحرى ولا
 يتيمم) فيتوضأ بما يغلب
 على ظنه طهارته ولا يتيمم
 بناء على ان التيميم خلف
 ضروري ولا ضرورة
 هنا (وعندنا يتيمم
 اذا ثبت العجز بالتعارض)
 أي بين التجسس والطاهو
 ولا احتياج الى الضرورة
 فانه خلاف مطلق لا ضروري

في الزمان وداع الى مادعا
 ابيه كبراهيم للوط وهرون
 لموسى صلوات الله عليهم
 اجمعين غلط والصواب
 كلوط لابراهيم عليهم
 السلام وقوله في زمان لغو
 (قوله شرطنا الخ) على
 ما صرح به الشيخ أبو منصور
 والقاضي أبو زيد وشمس
 لائمة ونظر الاسلام واكثر
 مشايخنا (قوله فعندنا الشافعي)
 في قوله الحد يد لا يقلد احد
 منهم وفي قوله القديم
 قول الصحابي أولى من

كأله وفي حق العبد ناقصة فيتمكامل العقوبة ويتناقض بحسبها وأما ما يجب للعبد يجب جبر المافات
 عليه والتفويت لا يختلف بجنابة الحر والعبد فلا يتقص الواجب بكونه عبدا (قوله حق الاستمتاع)
 ببقاء النفس قال المصنف (في الإيمان الخ) وفي الصلاة تخلف القعود ثم الاضطجاع من القيام والايما
 عن الركوع والسجود والقضاء على الاداء وغيره وفي الزكاة تخلف القيمة عن الاعيان كافي العشور
 وسائر الصدقات الواجبة وفي الصوم تخلف التسديبه كالصلاة وفي الحج تخلف الانفاق عن الاداء
 نفسه وفي البسمن تخلف الكفارة عن البر وفي العقوبات تخلف الحال عن القصاص صلحا وفي حقوق

القياس (قوله وعند أبي سعيد البردعي) من أصحابنا ورأيه عن أبي بكر الرزقي اخصاص وجماعة من أصحابنا واختماره شمس الأئمة
 السرخسي ونظر الاسلام واخوه أبو اليسر (قوله وعند الكرخي) وتابعه القاضي أبو زيد اللبوسمي وجماعة (قوله واما التابعي الخ)
 اتفقوا على ان التابعي اذا يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولا يراهم فيها كان مثل سائر أئمة الفتوى لا يصلح تقليده وان
 كان من زاحهم كعاقبة ومسرور وشريح القاضي والشعبي والنخعي والحسن وابن المسيب فعن أبي حنيفة في ظاهر المذهب لا يقلدون
 هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انهم لما زاحوهم في الفتوى وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم يقلدون في آرائهم
 (قوله كثر مع خالف عليا الخ) روى انه تخاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفنا مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول
 قال يورعي وفي يدي فطالب شاهدين من علي رضي الله عنه فدعا قنبر واياه الحسن فشهدا له فقال شريح اما شاهداؤهم ولان فقد اجزتها الله

واما شهادة ابنك فلا جبرها لك وكان رأى على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لايه فسلم الدرع فقال اليهودى امير المؤمنين مشى
 معى الى قاضيه فقضى عليه بصدوق والله الدرع ثم اسلم فقال على رضى الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لا فكان
 معه حتى قتل يوم صفين وقال ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاخمة فى الفتوى ومخالفة شريح مسروق وعليه ابن عباس لا يوجب
 وجوب التقليد ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابي الذى هو المقصود ولا يستلزم المناط من حمل السماع ومشاهدة الحادث وجعل
 شمس الائمة السمرحى الخلاف فى ابواب ليس الا فى نه هل يعتد به فى اجاع الحجة فلا ينعقد بدونه اولا يعتد به فينعقد ولم يعتبر واية
 النوادر وقال لا اخلاق فى ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله ويلحق بالكتاب العام والخاص) ونحوهما
 من احوال اللفظ ونظم الكتاب ١٤٠ لما كان محفوفا متواترا الحق تلك المباحث به وذكري عقبه واما البيان فلما

كان شاملا للقول والفعل
 كان المتاسب ان يؤخره
 مما يشملها من الكتاب
 والسنة وهو على ما اختاره
 المصنف خمسة اقسام
 بيان ضرورة يقع بالسكون
 ضد النطق وبيان تبديل
 هو النسخ وبيان تفرير
 كالنا كيد وبيان تفسير
 بازلة الخفاء منه كايضاح
 المراد من المشترك
 والمجهول وبيان تغيير
 كالاستثناء و اضافته الى
 الاول من قبيل اضافة الشيء
 الى سببه اى بيان يحصل
 بها وفي البواقي من قبيل
 اضافة العام الى الخاص
 كعلم الفقه وشجر الاراك
 (قوله كالاستثناء) قد
 جعل القاضى اوزيد
 وشمس الائمة السمرحى
 الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل
 ولا يجوز الا نسخ من اقسام

الماء فحكم الاصل افاة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم براسه لما كان خلقا بل
 اصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضي فحكم التوضي اباحة له خول والصلاة بواسطة رفع الحدث
 بطهارة حصلت به لامع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلقا فى حق لا باحة مع الحدث لسكان له حكم براسه
 هو الا باحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافى هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورية
 الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت
 ولا اداء فرضين بتيمم واحد اقبل الوقت فلان الضرورة لم ين راما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة
 قد انعدمت ومتى قال فيمن له انا ان من الماء احد هما طاهرا والاخر نجس وقد اشتم اعليه انه يجب
 عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ما طاهر ييقن بقدر على استعماله بدليل معتبر فى
 اشرع هو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحرى لان التراب طهور مطلق عند المجز عن
 الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الا نآر فى حكم العدم واعلم ان وجوب
 التحرى عند الشافى رحمه الله انما هو اذ لم يوجد ماء آخر طاهر ييقن واما اذا وجد التحرى جائز فلماذا
 عدل المصنف رحمه الله عن عبارة نخر الاسلام حيث قيد جوار التحرى فى مسألة الا نآر من بحالة لسفر اى
 حالة عدم القدرة على ما طاهر ييقن ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافى رحمه الله
 مبنى على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خلفا مطلقا ولا يجوز مع امكان

العبادات بخلاف فم المتلفات عنها وغير ذلك مما يطول (قوله فيمن له انا ار اولائة) والغلبة للنجس
 امانى ثلاثة والغلبة للطاهر تحرى اتفاقا (قوله والتحرى جائز) ونسأ توضحا بالماء الاخر الطاهر ييقن
 وان شاء يتحرى بين المائتين اللذين وقع التردد فى تعيين الطاهر منهما وتوضا بما ادى رايه الى طهارته
 (قوله حيث قيد جواز التحرى الخ) عبارة نخر الاسلام هكذا وقال يعنى الشافى ان انا من نجس وطاهر
 فى السفر ان التحرى فيه جائز ولا يخفى ان المراد بالجواز فى عبارة الجواز المقارن للوجوب ولو مجازا بدليل
 ان ليس مذهب الشافى فى هذه الصورة جواز ترك التحرى بان يتيمم بهذا طهرا وعدل المصنف عن عبارة
 نخر الاسلام والافاق قيد بعدم القدرة على الماء الطاهر فى عبارته جوار التحرى وفى عبارة المصنف وجوبه
 فى ههنا اشكال وهو ان قول نخر الاسلام هو الدال على ان الوجوب عند الشافى قيد بعدم وجدان ماء
 آخر طاهر ييقن لان قول المصنف بعدم التيمم فى كلامه فلا وجه لقوله ولهذا عدل الخ (قوله ثم لا يخفى

التحرى

البيان والمصنف تابع نخر الاسلام فى اعتبار كونه اطهارا للحكم
 الشرعى قبل عليه ان ارد ببيان مجرد اطهار المقصود فاندخ والنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء بيان وان ارد ببيان اطهارا
 هو المراد من كلام سابقه وكلا واجيب بان المراد اطهار المراد اذ اتى به او رفع احتمال عنه بسمى منسأ او مسمى مما ادى به المعنى
 وبدل فيه بيان تغيير وتفرير والتفري والتفري ونص وره يخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء واما انفقارى
 شرطه محصل موبى به جمال والاسرلة والحما واجهل محصفا جائز ثم اتوا قدرا كان ابتداء واما شرط سبق كلام له تعلق
 به فى الجملة فانس ليس به هو (قوله في جوار لم يحسب جبر واحد منها) ان عمده عقبه العرفوس تابعهم تابع زيد اللبوسى
 الغافى وشمس الائمة ونخر الاسلام وغيرهم من مشايخ سراسر وماوراء النهر لم ثبت من قطعية دلالة العام فى محله فهو قالا امره بل عام

ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة هو جود أي كحل واحد منهما بأكمله (فبجوز امامة المتييم
للمتوضي) كما مامه المسامح للغاسل (وعند محمد وزفر رحمه الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لان المتوضي صاحب اصل والتميم
صاحب خلف فلا يبنى صاحب اصل القوى صلته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصلي ركوع وسجود على الموي

التمكبات ارجح من خبر لو احدثت من يقول بظمنه من مشايخنا فلا يجوز تخصيصه أيضا به وما عرف من تخصيص أصحاب رسول الله
صوماء الكتاب بخبر الواحد كما خص أبو بكر الصديق قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الآية بما سمعه من النبي عليه السلام
مخ معاشر الانبياء لانث ولا نورث وماتر كناه صدقة لكونه قطعيا بعده بسماعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها ومن بعده باجماع
مستند اليه معقد عليه أو غير ذلك وما قبل المخصص الاول ١٤١ يجب مقارنته والاجماع ليس كذلك مندفع

لانه في المخصص الواقعي
والاجماع أو المعارض
في الحقيقة دليل لذلك كما
قد سلف (قوله اتفاقا
بيننا وبين الشافعي وجامعة
الفقهاء) والافني الكشف
قد نقل خلاف الجبائين
وعبد الجبار والظاهرية
والخنا بلة وأبي اسحاق
المروزي وأبي بكر الصديقي
وانقاضي أبي حاسد من
الشافعية في تأخير بيان
التفسير في وقت الحاجة
وعزوة ذلك الى بعض
الحنفية غير صحيحة تنبه
عليه فخر الاسلام في اصوله
(قوله كلام واحد أو جب

التعري اولد اجوز التيمم فيما اذا تحير فتقر بعب هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه انما
يكون بقدر ما يندفع به ضروره اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان ارد بكونه ضروريا أنه لا يكون لا
عند ضرورة العجز استعمل الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعد ما اتفق
أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا مختلفا في تعيين الخلف وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمه الله
الحنفية في الآية بمعنى أن التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون
التراب لو تافى نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لار نجاسة المحل حكمية فيجوز أن يكون
تطهير الاكلة أيضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو أتى عشر حجج ما لم يجد الماء يؤيد ذلك
فان قيل لو كانت الحنفية في الآية لا تقتدر الى الاصابة كلاء ادم من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم
يجز التيمم بالجهر الماء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في الحكم ترتيب النار الا يرى
أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء بعدهما يجوز امامة التيمم
للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لار شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بأكمله فيجوز بناء أحدهما على
الآخر كالغسل على المسامح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث وفعه وأما اذا وجد
المتوضي ما كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجب في حق الامام وان صلته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما
اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمه الله الحنفية في الفعل بمعنى ان التيمم
خلف عن التوضي لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم
عقدا المتم بالموي وما ذكر ان رفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسيد جاني في شرح المبسوط
الأن المذكور في جامعة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند رفر رحمه الله وان وجد المتوضي

الحكم الخ) على معنى ان
الاطلاق يفهم على تقدير
عدم المعبر فبعد ذكره
بغير المراد الذي كان يفهم
السامع على تقدير عدم
المغير قيل عليه يلزم عليه
ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجب مانه كان أولا لا يجاب وصار بعد البيان تصرف عين واورد عليه بانه
انما يصح في بعض صور الشرط ورد (قوله واختلف في الخ) قيل ذكر المستقل ليس للتقييم لان التخصيص بالكلام لا يكون
الا باستقلال وقت انما ذلك على مذهب الحنفية ومن الشافعية واسناد الخلاف الى الظانفتين جميعا (قوله وعندنا بال لا يكون الخ) يعني
ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض ما تارة بكلام مترسخ نفسه بتخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في ابياق ظنما
أول بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العام باقيا على قدميته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصص
بالبعض بحسب اختلاف النسخ اذا لا يور في الالة من نسخ على ما تناوله هذا سقط ما في ان اشترط الاستقلال والمقارنة في التخصيص بحججه
اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستلزم الجري

قال في فصول البدائع بعد نقله وليس بشي لان العجز حاصل مطلقا والتعري فيما يثبت من توابعه
كالتيمم فالخلاف في ان الخلف مطلقا يرجح على التعري لكونه ضروريا أو ضروريا بمعنى ان لا يصار اليه ما
أمكن بلا يرجح عليه انتهى وقد يجاب أيضا بانها ضرورية نين ضروره عدم القدرة على الاصل وضرورية
إداء الفرض وفي صورة الانا بين الضرورة الاولى ثامة قبل التعري للعارض والتعري لا يند من دليل
آخر فان كان الدليل ان التيمم خلف ضروري فلا يكفي فيه العارض ادب يكفي هو اضرورية ثبوت الخلف
لا ضرورية الخلف وان ضروريته انما يظهر في عدم جوار التيمم مع امكان التعري فقد صح التفرع

ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجب مانه كان أولا لا يجاب وصار بعد البيان تصرف عين واورد عليه بانه
انما يصح في بعض صور الشرط ورد (قوله واختلف في الخ) قيل ذكر المستقل ليس للتقييم لان التخصيص بالكلام لا يكون
الا باستقلال وقت انما ذلك على مذهب الحنفية ومن الشافعية واسناد الخلاف الى الظانفتين جميعا (قوله وعندنا بال لا يكون الخ) يعني
ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض ما تارة بكلام مترسخ نفسه بتخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في ابياق ظنما
أول بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العام باقيا على قدميته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصص
بالبعض بحسب اختلاف النسخ اذا لا يور في الالة من نسخ على ما تناوله هذا سقط ما في ان اشترط الاستقلال والمقارنة في التخصيص بحججه
اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستلزم الجري

(وشرط الخلفية أمكان الأصل ليصير السبب منعقد له ثم علامه بعارض) كافي مسئلة مس السماء بخلاف الغموس (باب المحكوم عليه وهو المكلف ولا بد من اهليته للعكم وهي / ثبت الا بالعقل والواو نور يضي به طريق يتبداه من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب أي نور يحصل باسراق العقل الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل مخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور المسمى يخرج ادراكها الى الفعل فتدرك القلب أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طريق يتبداه فابتداء درك 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 البدييات على وجه يوصل الى

نهايته ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل أو رده مشايخنا في كتبهم ومثله بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا من باب المناظر والمتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة 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 فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسرى

ما (قوله وشرط الخلفية) أي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الأصل ليصير السبب منعقد الاصل ثم من عدم الأصل في الحال اعراض اذا لمعنى لا يصير الى الخلف مع وجود الأصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لا يمكن حصول الماء بطريق الكرامة ثم ظهور العجز ينتقل الحكم الى التيجم وهذا كما اذا حلف لاجتناب السجاء فان العجز قد انعقدت وجبه للبر لا يمكن مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه وهو المكلف) أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تنوقف على العقل اذا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ انعقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وعمله بمعنى أنه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطبق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى أول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل واعماله ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسده مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وهو ذلك ومنها

وان لم يكن ولا دليل غيره فيلزم الشافعي عدم جواز التحرى (قوله بطريق السدرة) فتمثيل لاحصر اذا كان الحصول لا يختص بالكرامة فقد يكون بطريق غيره او بسبيل يصل اليه من طريق غير ذلك الموضوع ونحو ذلك

(باب المحكوم عليه)

(قوله ليخرج النفوس الفلكية) قيل انهم أرادوا بذلك تعريف الامر الذي يتعلق بالانسان المسمى عقلا ويميزه عن سائر ما يتعلق بالانسان لا يميزه عما عداه مطلقا وأنت جدير بان هذا الصحيح للتعريف في الجملة على ما قالوا في تجوز التعريف بالاعم ولا يدع لانسبية (قوله بدلائل واهية) قيل قوله ادعوا انما يدل على فساد في الدعوى فالدلائل لا تطابق الدعوى وأنت جدير بان غرض الشارح انه انما قال ادعوا وليحكم عليه بانه أول ما خلق الله تعالى لانه لم يثبت كونه كذلك في نفس الامر لصع دلائله وهذا توجيه صحيح لا يرد عليه ما ذكر (قوله ونحو ذلك) مثل ان الواجب تعالى واجب لذاته وانه ليس فيه تعدد

قوله تعالى الله نور السموات والارض وايضا قد يطلق العقل على الانزالات من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى ويانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكو رشح ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرفت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باسراق ذلك الجوهر

على هذا الاصطلاح تصدق بان العام اذا خص منه البعض صار طبيعيا يجوز تخصيصه بمجرد الواحد وقياس لكون كل منهما غير مقارن ولا يختص بكلام مستقل مقارن في غايه الندرة وذلك لانه لو لا الاستقلال لتوقف اول الكلام على آخره في الدلالة بوجوده الغير فلا ينعقد الكلام الاعلى دلالة العام على المقصود فلا ينطرق اليها الوهم بقصره ولا يصير العام ظاهرا ولو لا المقارنة لدامت الدلالة

على الشمول فان المقاصر الذي هو التامخ انما يدل على انتهاء الحكم المذلول للعام في بعض متناولاته من غير اختلال في دلالة عليها واما اذا كان مستقلا مقارنا فبانظر الى ظاهر حال العام دلالة شاملة لجميع متناولاته ولا يمكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة للبعض فينتطق التهمة في الباقي ويختل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدونك بهذا التحقيق اهل لا تجرد في غير هذا التعليق ثم اشتراط امتنا الحنيفة المقارنه في المخصص انما هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادلين من الدليل ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيهما يظهر وجوده كالاتيين المتواردتين في عدة الحامل المتوفي عنهما وجهو المعترض في غفلة من هذ او ندرة ما هو خلاف الاصل هي الاصل على ان المجهور التار يخ محمول على المقارنة (قوله والا هل لم يكن الخ) غير ان - وال نوح عليه السلام كان ١٢٢ على الظاهر الذي عنده انه على دينه لانه كان

يظهر الوفاق ويضم
 انفاق والا فلا يتصور
 سؤله بعد النهى عنه
 بقوله ولا تخاطبني في
 الذين ظلموا ثم اطاعه الله
 بقوله ليس من اهلك (قوله
 لم تناول عيسى الخ) لان
 الخطاب لاهل مكة ولم
 يكن فيهم من يعبده او
 الملائكة ولان ما لا
 يعقل الا ان النجوم كانوا
 اهل تعبد فشفع في البيان
 (قوله وعند الله بيان
 نفسه الخ) قيل عليه
 ان قول المحققين من اصحابه
 ان الاستثناء تغير بخلاف
 التخصيص المستقل وغيره
 من التخصيصات وذلك لان
 المراد في الاستثناء مجموع
 الافراد لكن لا يتعلق
 الحكم الابعدا خارج
 البعض وسائر انواع
 التخصيص ليس كذلك بل
 هو بيان ودلالة على ان

قوة للنفس الانسانية بما يمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفاضل عليهما من العقل بالمعنى الاول ومنهما ان قوى النفس على ما سئبها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات او نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز المحاذرات ومنها ملكة حاصلة بالتعارب يستنتجها المصالح والاعراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسية والقييعة ومنها هيمنة مجردة 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 ينهي اليه ادراك الحواس فيبندى المطلوب للقلب فيدركه القلب تمامه بتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى الظريبات لانه لما كان ظاهر هذا التفسير اخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الارادى والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل ان يراد به الاثر الفاضل من هذا الجوهر على نفس الانسان كاذكره الحكيم من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعد الادرالك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان افاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك افاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بما يحصل الادراك يضيء اى بصير اضاؤه به اى بذلك النور طريق بتدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها سيرورتها بحيث يبتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بتدأ والاضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبندى اى ان يظهر المطلوب للقلب

جهات باعتبار الصفات (قوله قوة للنفس) قيل لمجملها لرأس وقيل انقلب واجل نخر الاسلام حيث قال بدن الانسان بناء على هذا الاختلاف (قوله وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات) لا يخفى ان المراد بالواجبات الواجبات العقلية (قوله قد يضم اليه العلم بمجاري العادات) اى الضروريات التي يحكم بها بغير بيان العادات مثل ان الجبل لا يتقلب ذهبيا وكان السر في هذا الصم هو ان دلالة المجردة على صدق الشارع الذي يلقى منه التكليف لائل عادية كما صرحوا به ولا شأن ان تمكن من العلم بذلك الصدق

المراد البعض وانت خبير بان رده ما سياتى من ان مذهب الشافعي في قوله على عشرة الاثلاثة ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثة قريبة ولان كون العام ظني الدلالة تحتها للكل والبعض عند الشافعي راسخا به بحب ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم (قوله لان الاستثناء الحقيقي هو الخ) اى صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وغرة الخلاف ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حملها على المتصل بدون قرينة ولا يصرف عنه الى المنقطع الابدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض الاصولي لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع على طريق المجاز ايضا (قوله وحقيقة الاخراج الخ) قيل عليه تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز ورد بان المجاز وان كان شاعريا كلام الادباء لا يمكن يجب الاحتراز عنه في التعاريف ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال المروج والدخول ههنا كلاهما على المجاز لانهما الحركة الى الخارج او الداخل لا بانقول صار حقيقة تبين عرفية تبين تناول اللفظ وعدمه

وقد يطلق العقل على قوة النفس. هيا يتكسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وطهاره اربع مراتب كما ذكر في المتن
يسمى الاول العقل الهولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم
ف قيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الخنازات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام أن يكون لدرك الحواس
الخمس بداية ونهاية وكذا للدراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي

ولو سلم في تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد في تعريف الجهور ارتكاب مجازين قوله سائر التخصيصات) أي بالمعنى القوي بمعنى
العام على بعض متساواته سواء كان مستقلا أو مقارنا أولا (قوله ان الاستثنا 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 الامور الخارجية لزم
القول بان الاستثناء من
النفي اثبات وبالعكس
وعندنا لما كان بين الامور
الذهنية والخارجية
واسطة بالضرورة لزم
القول بالاول انتهى كلامه
وقال المحقق الحر ويذهب
أكثر المحققين كالشيخ
الرئيس أبي علي بن سينا
وأبي نصر الفارابي وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة
للمصور الذهنية وأثر
المتأخرين الى انها موضوعة
للاعيان الخارجية ولا
يخفى ان هذا القول
ظاهر البطلان لان كثيرا
من معاني الالفاظ ليس
موجودا في الخارج وليس
في وضع الالفاظ نقات
وان الموضوع له يجب ان
يكون معلوما بالذات
والعين الخارجي معلوم
بالعرض والانتفي العلم

في الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركها القلب بتأمله أي التفاته اليه والتوجه نحوه
هو بتوفيق الله تعالى والهامه لابتداء تثير النفس أو توقيدها وان الافكار معدة للنفس وفيضان المطلوب اغما
بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشرافه وافاضة نوره ويكون نسبتته الى النفوس
نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا لعقل الذي
هو اول المخلوقات في كرام المصنف رحمه الله تعالى (قوله وقد يطلق العقل على قوة النفس هيا يتكسب
العلوم) شارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتب الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه
حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشف لجب عنه بينه وبين المطالب وانتهى الى طريق التوصل
الى المقاصد واما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل
ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ وتهيئتها للمعدات
والتصرفات فيها وقابليته من حيث ان حصول المعلوم اغما هو بالالهام وتوفيق الملك السلام فان قلت
القوة التي بها اكتسب النفس العلوم تشمل مراتب الاربع فكيف تفسره بقابلية الاشراق التي هي
المرتبة الاولى اعني العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية
المطالب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة للنفس
وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلها
واحد 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 تتمكن من اكتساب العلوم

علايق التكميل بدونه (قوله اي الروح) رجه التفسير ان نقل قد يطلق على اذغفة التي في الجانب
الايسر وليس المراد هنادك (قوله في كلامه تسامح) قيل لما كان العقل الفعال من آثار الجوهر
الذي هو اول المخلوقات عندهم كان الاثر الفاضل منه الى الانسان ايضا ان آثار ذلك الجوهر فلا تسامح
على ان المصنف تصور بيان العقل على ما عليه مشايخ أهل السنة لا على مذهب الفلاسفة ويجوز ان
يكون النور المعنوي آثار الجوهر المخلوق أولا عندهم فلا يتبين ان تسامح في كلامه (قوله من شأن القوة
التأثير والفعل) قيل لا يلزم أن يكون القوة للتأثير بل قد يكون للتأثير كقوة الفهم وأمثلة فلا اتجاه
للسؤال أصلا (قوله وقابليته من حيث الخ) قيل القابلية على هذا الحصول المطلوب للاشراق الجوهر

بانتفائه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو وهو سواء كان حاصل في
الذهن بنفسه أو بوجبه ما انتهى كلامه وقال بعض الافاضل من أصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصورة الذهنية بوجوب ان يكون وضع
المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية التي في مرتبة الحكاية وظرفي الملاحظة فلا يلزم من اخراج زيد من الحكم
بالحيثية على القوم انتفاء الحيثية عنه وعدم انصافه بها في نفس الامر وحقا الواقع الذي هو مرتبة المحكي عنه اذ عدم الحكم بالثبوت
لا يستلزم الحكم بالنفي والانتفاء في نفس الامر في شأن زيد مسكونا عنه نفيًا وانباتا تاراما اذا كانت المركبات الاسنادية موضوعة
باراهما والمحكي عنه ومطابق الحكم ومصدان الخ في ظرف الواقع وحق نفس الامر الذي هو مرتبة المحكي عنه فالثبوت والانتفاء في
مرتبة المحكي عنه تقيضان لا يرتبان معًا فخرج زيد من الحكم في مرتبة المحكي عنه عن القوم بمان لا انتفاء الحيثية عنه بالضرورة

وتارة

وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج طرفاً لنفسها دون وجودها لانه مما يتبع فرضه اذ الوجود ليس الانفس الموجودة المصدرية أي صيرورة الشيء وقوعه في طرف ما بل المراد منها كون المرضع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح عنه الكتابة بالجمول فقد قولنا جاني القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم الكتابة بالجمي فاذا استثنى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد بحيث يصح عنه الكتابة بالجمي فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم بمعنى مصداق القضية واما اذا كانت موضوعاً للنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في الاستثناء حكم بل يكاد ان لا يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب الاسنادي نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قبل جاء في القوم لا يستفاد منه الا حصول نسبة الجمي الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه

في ذهن المتكلم في حق زيد لموازان لا يحصل شيء من النسبتين في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن اعادة الاستثناء الحكم مطلقاً سواء اريد به نفس النسبة الحاكية أو مصداقها اما الثاني فلان افادة الاستثناء اياه انما كان باعتبار وضع المركب الاسنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس الا الهئية التركيبية الحاملة او الشرطية والاعم ما بعدها ليست هيته تركيبية لاحتمالية 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 فتوجهه على فهمي القاصر ان المركب

وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس أن يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والمزومات مثل استدلاله من العالم وتغيرانه على ان له صانعا تدبيرا غنيا مساويا برئاع النقا من أن ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورة مثلا ينتزع من الجزئيات المكتشفة بالعوارض المشخصة والواحد الحار جبة حقائقها الكلية وأما تحقيق المراتب الاربع فهو ان النفس الانسانية قوتين احدها مبدء الادراك وهي باعتبار تأثيرها في افعالها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا تظر بالثانية مبدء الفعل وهي باعتبار تأثيرها في ابدان الموضوع مكملة اياه تاثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا ولقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيب الاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدء الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها يسمى حينئذ عقلا هبولا نيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا دركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا دركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شئت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على

المدكور وذلك أن نقول القابلية للاشراق المذكور قابلية لحصول المطلوب وبالعكس (قوله وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها) فيه انه لا يلائم ما ذكره أولا من ان القوة لا تكون الا مبدء التأثير او الفعل (قوله خالية عن العلوم) خلوها عن العلوم الانطباعية لاعتد العلم الحضورى فان علم النفس بذاتها عين ذاتها ولا يعقل خلوا الشيء عن نفسه (قوله بالهيولى الاولى) اراد الهيولى المتعارفة وانما يفيد هذا لان الهيولى قد يطلق على جسم تركيب منه جسم آخر كالسقف الذي تركب منه البيت ومن الحداد وليس المراد ههنا ذلك (قوله الخالية في نفسها) بمعنى انها لا يقتضى شيئا منها بخصوصها وان لم ينقل عن واحدة منها غير معينة (قوله ثم اذا دركت الضروريات) فان قلت بين هذه المرتبة والمرتبة الاولى مرتبة اخرى هي ادراك الجزئيات المحسوسة فلم يتم عرضها قلت لانها من خواص النفس الحيوانية مطلقا والفرض عدم مراتب المحسوسة بالنفس الانسانية (قوله من غير تجسم كسب جديد) قال بعض الهنقيين وعندى انه لا اعتبار بالملكة الا تحضار في العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة

(١٩ تلويح ثالث) الاسنادي الى هذا القول موضوع للنسبة الحار جية هي قولنا جاني لقوم كون القوم بحيث يصح عنه الكتابة بالجمي فاذا استثنى منه زيد استمداد لا محالة عدم كونه تلك الحيشية يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالثني 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 الخارجية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب الحكم اذا فادته على المشهور وانما كان باعتبار افادة الاعم ما بعدها رفع الحكم الايجابي في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها مطلقا في الحكم الايجابي باعتبار النسبتان التامة والتقييدية فرفع الحكم الايجابي بتصور على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع وفي النسبة

فأعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس ونهايتها ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الحيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في آخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم عمده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين

السلبية لا بد من التقييدية وسلب كونها ارفعها فاذا كان رفع الحكم الايجابي رفع التامه فقط في عمده الصورة يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي اذ يحكون فغ ١٤٦ الحكم الايجابي بعينه نسبة سلبية واما اذا كان على الوجهين الاخيرين

الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفاد الاستفادة هذه القوة والحالة من العقل انفعال وذلك بمنزلة الشخص حين ما يكتب بالفعل وعبرة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفوس وهو اظهر من التسمية بالاستفاد وان العقل الهولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملك بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهولاني استعداد النفس للاتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملك علم البدايات على وجه يوصل الى النظريات أي مرتبة تلتأدى الى المجهولات النظرية واما جعل المستفاد نهاية مرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المماليق الذي يتخدمه سائر القوى والا فالاستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه غما يكون بعد انتحصيل والا حصار مرة او مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاثة الاول او كمالها كاربعة وتطلق على النفس بحسب ما لها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوتها تكمين قبل فيطلق على نفس القوى ايضا ونعني بالفترة التي الذي به يصير الشيء فاعلا او منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البدايات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات منطقتي التكليف اذ بهار رفع الانسان عن درجة الهائم وبشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم ان بداية درك الحواس) يعنى لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم ان يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكنا امور حادثه منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيمتد او الضمير في ليه فائدان حيث أي طريق يتبينه من المقام الذي ينتهي اليه ادراك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي الالتمس أعنى قوة سار به في البدن كما بهما يدرك الحار والبارد والطيب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثه كافية وان لم ينصص المراتب في الاربعة فاه اذا حصرت المعقولات مرة مثلا وذهل عنها النفس قادرة على انتحاصرها ولم تصبم فهذه المرتبة لو لم يقدر عقلا بانفعال لم يتحقق الانتحاصر (قوله والمصنف جعل الهولاني الخ) رد عليه بان المصنف جعل الاستعداد للاتزاع للكليات عن الجزئيات باستعمال الحواس عقلا هي لا يباريس في كلامه ما يدل على اعتبار ان يكون هذا الاستعداد بعد حصول

فلا يفيد الاستثناء من الاثبات النفي لعدم الاتحاد بين رفع الحكم الايجابي على هذين الوجهين وبين النسبة السلبية هذا ما حصل لي في هذا المقام مع تشتت خاطرى بسبب حوادث شتى وعدم تيسر المراجعة الى الكتب وقصود وفهمى وفساد قري بحيث يتبع عدل ايضا الاول على النقيض واغترى باحصاء الاحتمالات (قوله اطلق العشرة الاحتمالات اربعة والمذاهب الثلاثة حاصل الاول ان العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قريبة وحاصل الثاني ان العشرة تناولت ثم اخرج منها أي منسج من الدخول في الحكم الثلاثة واستدل العشرة المخرج منها الثلاثة فوق الاسناد

الى سبعة وحاصل الثالث ان مجموع عشرة الالاته موضوع باربعه حتى صار له اسمان مفرد ومركب (قوله في يمنع الحكم بطريق الخ) قال ان ايزان الصحيح انه لا خلاف بين أهل الديانة انه بطريق البيان لا بطريق المعارضة لانه خلاف اجماع أهل اللغة فاهم قالوا الاستنفا اخرج ما يتكلم به وانه تكلم بالبق بعد الثبوت والمعارضة يكون بين الحكمين المتفارقين مع بقاء الكلام (قوله لا يقع عليه الخ) أي لا يطلق عليه الا حقيقة ولا مجازا (قوله وهذا الكلام نص الخ) قيل عليه بل لا يدل عليه اصلا لانه يبطل المذهب الثاني ايضا ورد بان في المذهب الثاني المراد بالا الالف حقيقة غايته ان الاسناد اليها اعداد اخرج المائة عنها (قوله ورجحه) هذه الحجج الثلاثة اورد هانغر الا سلام من قبل الشاذلي في ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولم يفهم المصنف ان هذا القول هو المذهب الاول بعلمها - ججعا عليه (قوله فاما اعدام الخ) رد عليه ان هذا ليس بل لازم من جملة في حكم المسكوت عنه وانما اللازم منه عدم الحكم في المستثنى بحكم مخالف الحكم الصادر نظا وتقدرا وقيل ايضا ان هذه الجملة لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام المتكلم بل قول بان عشرة الالاته اسم السبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم الى التكلم بالاطول اجيب عنه بقوله جعل التكلم

بالعشرة كالتكلم اذ لو اذلت مغناها لزم الاخراج أو المعارضة وحيث لم يفد صار كأنه لم يتكلم به (قوله الاستثناء من المتناول الخ) قبلة عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع لأنقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقة في عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصل مثل جعلوا الاصابع في آذانهم لا اصولها بان يراد بالاصابع الا نامل ويخرج منها لا اصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه لا يريد الجارية نصفها مجازا واخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن الحاجب ١٤٧ هر با عن اشكال الضمير وتقرر به ان

من قال اشترت الجارية
 الا نصفها لم يردها نصفها
 والالزم استثناء نصفها
 من نصفها والتسلسل
 لان استثناء النصف
 من الجارية يقتضى ان
 يراد بها النصف واخراج
 النصف من النصف
 يقتضى ان يراد بها الربع
 وهكذا وايضا الضمير
 يعود الى الجارية بكما لها
 لا الى نصفها مع القطع بان
 مدلول الجارية وضميرها
 واحد وعلى ما ذكره

في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطهوم والشم وهي قوة مرتبة في زائد في مقدم الدماغ
 الشبكتين بجلتي الثدي يدرك بها الرائح والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفروش على سطح باطن
 الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبين المحروفتين اللذين يتلاقيان في مقدم الدماغ
 فيفتقران الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولاخفاء في ان المرتبة فيها هو صورة المحسوس لانفسه
 فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس عمرته في الباصرة بل صورته كان المعلوم
 هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية
 درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور انما ايضا حواس المشترك وهي قوة
 مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادئ عصب الحس يجتمع فيها صور جميع المحسوسات فيدركها
 والخيال وهي قوة مرتبة في آخر التجويف المقعر يجتمع فيها مثل المحسوسات ويبقى فيها بعد الغيبة عن
 الحس المشترك فهي خزائنه والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط من الدماغ لاني مؤخره
 على ما ذكره المصنف رحمه الله ما يدرك المعاني الجزئية غير المحسوسة اعنى التي لم يتباد اليها من طريق
 الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعدارة زيد وصدفة عمره والحالطة وهي قوة مرتبة في
 التجويف الاخير من الدماغ لحفظ المعاني الجزئية الى ادركها او وهم فهي خزائنه للوهم بمنزلة الخيال

المحسوسات له (قوله فيفتقران الى العينين في شرح القانون للقرشي في باب تشریح العين فيدل ان
 العصبين يتقاطعا بحيث تنفذ اليه الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمنى وجاينوس يعتقد
 خلاف ذلك ويرى ان اليمين تنفذ الى العين اليمنى واليسرى الى العين اليسرى فان العصبين
 لا يتقاطعان بل يتلاقيان وينشبه كل واحد منهما عند موضع اتلاقي حتى يكون هناك موضع مشترك
 التجويف فها هم يتفارقا فيذهب كل واحد منهما الى العين المحاذية لمبداه ومداه والى اى شهوره
 يقول الشيخ ايضا (قوله ولاخفاء في ان المرتبة الخ) ان قصده اليراد على قول المصنف فانه اذراك
 الحواس ارتسام المحسوسات في الحواس الظاهرة فهو ظاهر الاندفاع بالحل على حذف المضاف ان
 ارتسام صور المحسوسات على انه قد يجاب عنه ايضا بان معنى ارتسام المحسوسات الحواس حصول صورته
 (قوله لاني مؤخره على ما ذكره المصنف) اجيب عنه بان المصنف جعل للدماغ قدما ووسطا ومؤخرا
 ويعتبر ان تجاويف الثلاثة وان لكل منها مقدما ومؤخرا وان في اقدم قوة في المؤخر اخرى لان غرضه

المصنف يلزم ان يراد
 بالجارية معناها المجازي
 وضميرها معناها الحقيقي
 على عكس ما هو المشهور
 في صنعة الاستخدام
 قال السيد الشريف قدس
 سره رداعليه بان القائل
 بان المستثنى منه مستعمل
 في الباقي مجاز والاستثناء
 قرينه كيف يسلم رجوع

الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وما قوله للقطع الخ ففيه ان قوله في آذانهم لم يدل على ان المراد
 بالاصابع هو الا نامل يكون معنى قوله الا اصولها لغوا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لولا له لغهم دخول مابعده فيما قبله اما لو قيل
 جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان محصيا واقعا على ما هو شرط الاستثناء ولذا لو اخرى آذانهم وقال العلامة الفناري ان الاستثناء
 من حيث تناول لولا القرينه فالله وهم قبلها هو الكل لان حيث ارادة المعنى المجازي فانها بعد الاخراج تمام القرينه لا قبلها
 فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كما تشرى يت جارية نصفها للغير قائم يتم تقييد تقييم القرينه يكون
 الملاحظة للمعنى الوضعية فالارجح ان ضمير الى كمال الجارية ويتحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كاجمع عليه وان
 العشرة نصف من مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الاصولها لان الاستثناء
 وارجح الضمير بعد تمام القرينه ولاشذاه لا فرق بين الا النصف والانصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيدل على
 ما يدل عليه (قوله كالاخبر زبا شخص) وما قيل المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد

وتصرف فيهما وتركب بينهما كيمياء وتسمى متخيلة أيضا هذا ما أدرك الحواس فإذا تم هذا تنزع النفس الإنسانية من المفكرة
هل وما هذا بزيادة تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله أربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى

ويراد بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يترك من الاعداد التي تحتها بل من الاتحاد التي هو مبلغها على ما تقرر في مقده وثبت في محله (قوله
ولو صححت فاصل الخ) قيل عليه ان هذا دليل مستقل عن نفي المذهب الاول وفي جعلها حوا من الجهة الاولى تكلف وردبانه حوا
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 من الجمع بين الاجماع يحمل الاول على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع سابق لما صرح اثبات كقصر
الاسلام وصاحب الكشف والمعنى والنسفي ١٤٨ وقال في الباب اجمع اهل العربية على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل (قوله

المستثنى غير الخ) قيل
عليه ابن الحارث وغيره
من القائلين بالمذهب
الثاني على ان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس
يعنى انه اخرجت من
العشرة ثلاثة ثم حكم على
العشرة المخرج عنها الثلاثة
بالثبوت وعليها بالنسفي
وردبانه مراد المصنف
على الحقيقة أى لا يصح
الحكم حقيقة وذلك لا ينافي
اثباته مجازا كما ذهب اليه
القائلون به هذا (قوله
ووجه المجاز) وقال
القاضي أبو زيد اطلاقا
على ظاهر الحال لان اذا
قلت لفلان على ألف
الا عشرة لا يجب اعشر
كالو نفينا ولكن عدم
الوجوب على المقر ليس
بنص نافي للوجوب عليه
بل لعدم دليل الوجوب
عليه (قوله فصار كقوله
الخ) قيل عليه هذا نافي

الحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزا الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع التركيب
والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كاتسار له رأسان
واحد عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أى
نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون
من علماء التنزيح واستدلوا عليه بان الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك الآفة ولفظ ثم
في كلام المصنف رحمه الله ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فان
يرسم الصورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتب منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينها التركيب والتفصيل
فلذا قال ثم بعد الحافظة فاشارة بالفظ بعد ان محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أى ان تمام الصور
والعاني وأخذ المفكرة اباهما من الطرفين تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أى صوراً أو معاني
كلية لانها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تتناسب استعدادا بخير قبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصداقة الكليتين المجردين عن العوارض المائية قبولاً عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته وهذا هو تمام التعريف في أنها يدرك الحواس هو بداية ادراك العقل
على ما يشعر به التعريف المسد كور للعقل 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 وهو لازم انظر بيته مما بعهدنى العربية بل المراد ان العقل نور
بضئ به الطريق الذى يبتدأ به في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكليات من الجزئيات والمفاجات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء والسليمان والمجانين بل البهائم لا يحتاج الى العقل الذى
نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات

لم يكن بيان تشريح الدماغ وانما المراد بيان الحواس الباطنة لا بتجزا الكلام اليه وهذا يتم ببيان تقدم
البعض على البعض أحدا من مقدم الدماغ بالاحتياج الى بيان ان كلامه ما فى مقدم أى تجويف أو
فى مؤخره فاكتفى بان يقول فى المقدم الحس المشترك والخيال خزائنه وفى المؤخر الوهم والحافظة خزائنه

والاستدلال

كرمت رجلا طالما يدل على اكرام كل عام وكون الوصف

هذه تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قد
قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى ان من حلف لا كرم من
رجلا عالمنا باكرام عالم واحد واما من حلف لا جالس الارجل العالم فانه لا يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على ان الوصف قرينة
على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال الارجل العالم على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق
وهذه أربعة اعتراضات فى القدح عن مذهب الحنفية رحمه الله قال العلامة الفخرى النكرة الموصوفة فى سياق الاثبات الواقعة بعد
النفي اذا وصفت بها النوع نعم نحو لا جالس الارجل العالم حيث يشمل اباحة مجالسة كل عالم لا يحنث بمجالسة أى فرد واحد فصاعدا

(ثم معلومات النفس اما لا يتعلق بها العمل كعرفة الصانع تعالى ويشمى علوما نظرية واما يتعلق ويسمى عملية فاذا اكتسب العملية حركت البدن الى ما هو خير واما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها) أى يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهى قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر واما يستدل لان النفس لا تتحرك الى ما هو خير عندنا واما هو شر عندنا والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا حركته الى الخير وعن الشر علم معرفته بالخير والشر وهى لا تحصل الا باقابلة المذكور واذ لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفته بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم معرفته بالعدم قابليتها اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال (ثم لما كان العقل ميزان

الاجتلاف اكرمت رجلا عالما اذ لا نفي وما كتبت بالقلم اذ لا نكرة وعدم النزاع في صورة العين لان الايمان على

العرف 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 البدل ولو سلم فالخلف لما منع لا يقدح في الاصل الكلي وقدح العلماء الحنفية في عموم النكرة الموصوفة وكون الوصف علة تامة للحكم في حين المنع ومنع عليه الوصف في نحو قوله تعالى ولعبدمؤمن خير من مشرك وقول معروف خبير من صدقة يتبعها اذى وقولك اذ اريتى عبدا آبقا فرده وكلبا كلبا واقتله صريح المكابرة لظهور ان الايمان هو العلة التامة لخيرية العبد المؤمن من المشرك ولا يتصور فيه النزاع

والاستدلال على المقبيات لم يكن بدمن قوة هيايته يمكن من سلوك ذلك الطريق فهى نور للنفس به تهتدى الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة حصول ذلك النور في الانسان وذلك ان الموجود ان لم يكن لا اختيارنا اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا والاعمالي الاجمعي أنه عمل بل معنى انه علم اشياء تتعلق بالعمل وهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكتملة للنفس والثانية مكتملة للنفس والبدن بتعريف البدن عن الشر ورائى الخبرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلزمات البدن والامتنان الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الامتنان الى المذافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيا لتطويع الهوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفت ما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنه من جانبه بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسمماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجوه الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم الملزوم على عدم اللازم (قوله ثم لما كان ميزان العقل

وفي الوسط المفكرة فتوهم ان المصنف جعل الوهم في التجويف لا حرم الدماغ غير الوهم (قوله سمى العلم به نظريا) قيل عليه كون الاشياء مباحة التصرف أو محظورة أو كون الاعمال واجبة أو حراما أو مباحة أو مكروهة 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 يقتضى أن لا يكلف التارك للخيرات والاقتى بالشرور لعدم الفعل الذى هو مناط التكليف

من احد ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم ثابت بعموم الاستغراق غير انه ان كان عموم الجواز فالاستغراق جوازي وان كان عموم الوجوب فهو وجوبى اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثنا باسم الشخص فينتال واحدا وان كانت موصوفة بالاستثنا بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلو حلف لأجاس الارجل لا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لأجاس الارجل عالما لم يحنث بمجالسة عالين وأكثر لا يجوز ان يرادى الاولى لأجاس الرجال الارجالا ولا انسانا لان المقدر يجب ان يكون من جنس المستثنى بقدر ما يصح الاستثنا ثم الحكمى النكرة الموصوفة متعلق بالذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها معتبرة بوجوه الصفة فكانت هى المعتبرة والمقصود بالذات كدرون الذات فاعتبر تعميها دون الذات الا ترى ان من قال ذار ايتى عبدا آبقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقررة باسم الذات فهى نعم فعمت النكرة بتعميمها الا اذا

متفاوتة في افراد الانسان حدوتها وبقاها اما دونها فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكل وان الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانت بالعكس في العكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاها واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته 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 راعى الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ فامة للسبب الظاهر مقام حكمه كافي السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسباب في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساس الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مرابط للقوة العقلية بمعنى ام بواسطة تنفيذ العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد ومجوتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطوية للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة لتفصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر

يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري بعد ان فلم يعتبر كفر شاطئ الجبل فيضمن 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 بوحديته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا

متفاوتا في افراد الانسان حدوتها وبقاها اما دونها فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكل وان الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانت بالعكس في العكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاها واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت في اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفي تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضته 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 راعى الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ فامة للسبب الظاهر مقام حكمه كافي السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسباب في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساس الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والحركة التي هي مرابط للقوة العقلية بمعنى ام بواسطة تنفيذ العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد ومجوتها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطوية للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة لتفصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر

المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتبخيص محل النزاع ليتأتى للطرفين أدلة الجابيين ويظهر صحة المطالبين ولا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على نفاصلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في اول اشوال ولا نزاع للشاعرة في أن الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخل في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما كسب من عقلي ومعنى ويمتنع كونه سمعيا صر فالان صدق اشارة بل وجوده وكلامه اغما يشبث بالعقل وانما النزاع في أن العقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض

نص على اعتبار التوحيد بان قرن به لفظ الواحد لان التعميم كان لضرب دلالة وهي ساقطة الاعتبار مع النص ولكن هذا فيما اذا كان المذكور نكرة لا يتعين عند المتكلم والسامع الاعتدال وجود

الصفة فاما اذا كانت الذات متعينة عند المتكلم لعهد وقع له به من مشاهدة سابقة له اعلى التكلم غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة هي هنا لاعم بعموم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عند السامع بالعهد السابق فلم يكن صيرورة الذات معتبرة متملقة بوجود الصفة فلم يصر الاسم المنكر تابعا لها في الاعتبار فلم يتعممها بل بقي متوحدا هكذا حققه المحققون (قوله وايضا صدر دليل آخر على ان في مثل الصلاة الاظهار لا يجوز ان يكون الاستثناء اثباتا من التي قيل عليه المرضوع في صدر الكلام نكرة وانما جاء وعمومها من ضرورة وقوعها في سياق التي في جانب الاستثناء يوجد ذلك الموضوع ايضا ولانم لكونه في الايات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالظهور وان فيها يتنى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلاة اذ نقيض السلب السلبى ايحباب جزئي كافي ما جاء في

الادعال

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراك العقلية الحواس فيقع الالتباس بين الضابا الوهية والعقلية
 فيتطرق الخطأ في مقتضيات الافكار كاترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصارد ليلنا على التوسط بين
 مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدور وفي مسألة الحسن والقيبح وثانيهما معارضة الوهم
 العقل في بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها فهو وحده غير كافي (أى 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 فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهى قوله (فالصبي العاقل
 لا يكف بالايمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى على الحصول ١٥١ التجارب وكال العقل (ولكن يصح
 منه) اعتبار الاصل

العقل ورعاية للتوسط
 فجعلنا مجرد العقل كافي
 للصحة وشرطنا الانضمام
 المذكور للوجوب
 (والمراعاة ان غفلت عن
 الاعتقاد بين لا تبين عن
 زوجها خلافا للمعتزلة وان
 كفرت تبين) فانها ان
 لم تدرك المدة المذكورة
 لم يجعلها مجرد عقلا كافي
 في التوجه الى الاستدلال
 لكن ان توجهت علم حينئذ
 انها أدركت مدة فانها
 التوجه فجعلنا مجرد عقلا
 كافي اذا حصل التوجه
 وشرطنا الانضمام اذا لم
 يحصل التوجه (وكذا
 الشاهق) أى لا يكف
 قبل مضي زمان يحصل
 فيه التجربة وبعدة
 يكف فلا يضمن قائل
 الشاهق ولو قبل مدة
 التجربة فانه لم يستوجب
 عصمة بدون دار السلام

الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة
 الحسن والقيبح وعند الاشعرية لا اذ لا حكم العقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا
 للدور) يعنى أن نبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثه الانبياء بدلالة المعجزات فلوقفت
 معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك
 الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أوجب بان مدرك الكل هو
 النفس لكنهما تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة ان جذاب النفس ان
 آلة لوهم بدون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لانها بالحس والوهم ومدركاتها
 أكثر (قوله فهو) أى العقل وحده غير كافي في جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما
 ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل في ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو
 رأى الاسماعيلية في اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبي العاقل لا يكف بالايمان) وهو الصحيح
 وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها
 كمال العقل والبالغ والصبي سواه في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح لضعف ابيته بخلاف عمل القلب
 ومعنى ذلك أن كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل
 عندهم موجب بذاته كان العبد موجد لا فعاله كذا في الكفاية (قوله وان كفرت) أى المراعاة تبين
 عن الزوج لانا نعارضه عنا البلوغ موضع كمال العقل والتمسك من الاستدلال ذ لم تدرك ذلك حقيقة
 اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل ادانيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه
 وجودا وعدمه ولم يعد بحقيقة السبب فينبغى أن تدرك المراعاة التي كفرت كالسافر سفرا علم أنه
 المشقة فيه أصلا فانه يبقى الرخصة بما لحقنا ذاك في الفروع واما في الأصول لاسمى في الايمان فيجب
 ذواجبه السبب الحقيقي أردليه لعظم خطره (قوله وكذا) أى مثل الصبي العاقل البالغ الشاهق في
 الجبل اذا لم تبلغه لدعوة فانه لا يكف بالايمان بمجرد عقوله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم
 يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على أنه وجد زمان
 التجربة والتمسك من الاستدلال واما اذا لم يعتقد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمسك فليس
 الاعتدال وعدمه والظاهر ان تفاوت النفوس في مبدا الفطرة بصفاء ولطامة بحسب تفاوت الابدان

أحد الارا كباورد بان الحكم المثبت على احواله المشتهة بعينه هو المنفى في صدر الكلام فاعنى لاصلاة جائزة في حال من الاحوال الا في
 حال اقترانها بالظهور فيكون المعنى ان كل صلاة على ثلاثة احوال هي جائزة كإي قولنا ما جاء في القوم الارا كبين بمعنى جاؤا كبين على
 ان الاستثنا ثبت نقيض الحكم لانقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون النبي اثباتا لاثبات نقيض حاصل ولم يقل أحد بأنه يجعل
 الكل جزئيا ويؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس كذلك لانه متعلق بالمال فلا يرد
 ما قيل انه يفيد ثبوتها مع الظهور في الجملة وذلك اذا تحقق اثر شرطها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل مترددا بينه وبين النبي وما
 قالوا منه قطع فلا اخرج فيه بل فيه حكم آخر وبانه محمول على المباينة كانه لا شرط للصحة غيرها وان الحكم مطرد في كل صلاة

(فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناها على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف بصير به الانسان اهلا للماله وعلية قال الله تعالى

بظهور صلاة خاصة قطعا و بان البطان لمعارضه فاطع دل على اشتراط امر آخر لا يراه مخصص مدفوع بان الاستثناء المفرغ متصل و بان الجمل على المباحة بخلاف الظاهر سيما في احكام اشروع و بان الحكم في الصلاة الشرعية غير مطرد والحسب غير مراد يدل عليه الاستثناء و بان ورود الشرع ابتداء بصحة كل صلاة لمنصقة بالظهور غير متصور (قوله يحيى في باب الخ) دليل آخر على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرر ان من مراتب اثبات العلة بطريق الاعمال ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى

فلو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالظهور علة الجواز كما ان الخلو علة عدم الجواز وقبل عليه هذا طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الظهور ليس علة للجواز بل يقتصر الى اشياء اخرى ولو ثبت فلا يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فن أين يلزم جواز كل صلاة بظهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من التني اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة بعلية مجرد الظهور وعدم توقف الحصول على شرط آخر على ان ما هو عديم الشرط ومتحقق المانع صلاة فيلزم ان يكون ثابتة (قوله وهو أقوى دليل) قيل عليه لادالة

بعدمه والافعال و ليس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو معبسة بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعدنه والافلا وهذا مراد أي حنيفه رحمه الله حيث قال لا عذر لاحد في الجهل بخالفه لما يرى في الاتفاق والانس و أما في الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايه ان كان ينبغي ان لا يمدد منه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدين الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يجر اليها فقط لم يضمن قاتله وكذا الصبي والمجنون اذا اقتدوا في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من اهليته للحكم وانما لا تثبت الا بالاعقل فان الاهلية ضربان احدهما اهلية الوجوب أي صلاحيتها لوجوب الحقوق المتروعة له وعلية والثانية اهلية الاداء أي صلاحيتها لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا الاولى بالذمة والمناقعة في كلام البعض ان الذمة امر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مختصرات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بشيئونه في ذمته حاول المصنف رحمه الله الرد عليهم بتحقيق

فلا مخالفة لكن هذا مبني على ان حدودها بحدوث البدن ولو كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كما دل عليه خطاب ألت بر بكم فكيف تكون تابعة لما لم يخلق عند وجوده (قوله وليس في تقدير الزمان الخ) أي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الشجرة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم يبلغه الدعوة دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم به أنه هكذا وقد دلت ما قبل انه مقدر بثلاثة أيام فانه اذا استهلك يهمل ثلاثة أيام ووجه الزمان العقل متفاوت في أصل الخلقه قرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق شخص على الحقيقة فيجفونه قبل ادراكه ومعانيه بعد استيفائه (قوله فان الاهلية ضربان) التحقيق ان الاهلية ثلاثة اضرب لان لثلاث معلومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به أعني لزوم الابقاع وثالثها نفس الاداء وهو التسليم ولا يقع وهذه ثلاث مفهومات ولكل منها اهلية عبر القوم عن اهلية الاول باهلية الوجوب وعن اهلية الثاني باهلية الاداء الكامل وعن اهلية الثالث بصحة الاداء اهلية الاداء انقاصه وحصل ستة مفهومات فنفس الوجوب بالسبب واهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب واهليته بالفعل والاداء الكاملين

له على المدعي مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال الا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقريئة عدم ظهور ما يصح استثناء عنه قال السيد الشريف هذا مكابرة لكون الاستثناء ظاهرا في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقريئة عدم ظهور ما يصح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان الفرع متصل مع عدم ظهور ما يصح استثناءه منه وبالجملة الاحتمال المتناهي لدلالة الدليل الاحتمال الناهي عن دليل لا الاحتمال الجرد (قوله فلان معظم الكفار الخ) وقد يقال ان اذاتما الاثبات بالعرف الشرعي الطاري لا للغوي والكلام فيه (قوله ثم يلزم منه وجوده تعالى) اشارة اعترض عليه بان هذا اعتراف بمذهب الخصم لانه لا يدعي انه بطريق العبارة وانها مسوقة لاجله وان هذا يقتضي ان لا يصير الثاني للصانع مؤمنا بهذه الكلمة (أجيب) عنه بان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق ولو كان حاصله لكان مطردا وقد اتفق

الذمة

في مثل الصلاة الا بطهور كما قد سلف وبان هذه الكلمة صارت موضوعة للتوحيد في عرف الشارع بغاية الاستعمال بل للايمان
 حيث قال النبي عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله (قوله انه لم يعهد) حاصله انه خارج عن قانونها من حيث
 التركيب من الثلاثة ومن حيث وقوع الاعراب في وسطه وانما لم يتعرض لما ورد ابن الحاجب بانا قاطعون بان كلام من المستثنى
 والمستثنى منه وحرف الاستثناء مستعمل في معناه الافرادى وانه يلزم عود الضمير في مثل اشترت الجارية الانصفها الى جزء الاسم
 وان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض عن كل ولا يتحقق هذا على مذهبكم لانه يسدق بما ذكره في الجواب عن هذا
 (قوله اذ ليس المراد منه) قيل عليه هذا الحل ليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم في الاستثناء حيث استند الحكم الى
 الكل واخرج الى البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقي وضعا كليا ليس ١٥٣ مما يخفى على احد او يقع فيه اختلاف

أو يصلح ان يكون مقابلا
 للمذهبين الاولين
 لكنه لا يفي بالمقصود لان
 المقدرات حينئذ مستعملة
 في معانيها الافرادية فاما
 ان يراد بالعبارة في قولنا له
 على عشرة الاثلاثة هو
 عشرة افراد ويحكم بانها
 وهو التناقض أو يراد
 سبعة افراد وهو المذهب
 الثاني فجرد القول بان
 المجموع موضوع للسبعة
 بالنوع ظن وان الظن
 لا يغني عن الحق شيئا
 ورد بان التناقض مندفع
 بما ذكر في بيان المذاهب
 الثلاثة بما اعتبر في كل
 منها ما حقه ان يعبر
 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 وثبت له حقوق العصمة 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 المستبرك قالوا على ما ذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى
 اخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيامة في ادى مدة كوت الكل
 بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ذميتهم ثم أعادهم جميعا
 في صلب آدم ثم انسا تلك الحالة بتلاؤه لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال
 بالآيات ان الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب اشيائه له وعليه وتكاليف يؤخذ بها فلا بد
 فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان اهلا له وما عليه
 واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وأن الادلة لا تدل على ثبوت وصف

ونفس الاداء بوجوب الاركان والشرايط وأهليته أعنى محتمه 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 رضى الله عنه أن 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 وبعمل
 أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره وأخرج ذرية فقال جل جلاله خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار
 يعملون وفيه بحث وهو ان الآية الكريمة تدل على ان اخراج الذرية من ظهور بني آدم يدل 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 الى 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 البيضاوى في شرح المصابيح بان المراد من بني
 آدم هو اولاده جعله اسما للنوع كالبشر ومن الاخراج توابع بعضهم عن بعض على مرور الزمان

(٢٠ - تلويح ثالث) وذلك لان العشرة التي اخرجت منها ثلاثة لاشد في انها 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 والمذهب الاول وأما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لاعلى ان يكون مقصودا أصليا بل ليكون ذرية
 الى خصوصية السبعة كان السبعة تفهم من نفس التركيب كما في الكتابات فينبذ يكون اسما للسبعة لاعلى انه وضع وضعا واحدا
 بل على أنه يعبر عنها بالاسم كالمذهب الثالث فان الشيء قد يعدل عن اسمه الخاص الموضوع له ويعبر عنه بمركب يدل على بعض
 لوازمه كما في قول الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيم المشتاق يعنى بنت أربع عشرة وهذا هذا والمراد
 بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى به في دفع كل ما ورد ابن الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث (قوله مع أنه في حيز المنع)

واذا أخذت بك) من بني آدم من ظهو رهم ذر بينهم وأشهدهم على أنفسهم الست بر بكم قالوا بلى هذه الآيه أخبار عن عهد جبرئيل
الله وبين بني آدم وعن اقرارهم بوحداية الله تعالى وبر بوبه والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤخذون بموجب اقرارهم من آداء
حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكوفون به أهلالو وجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي (وقال
وكل انسان أزمانه طائر في عنقه) العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

فيل جوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرناها فدفوع بما ذكره في الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد
التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتتالية بها أسماء للسور وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا يجعلها
اسما واحدا على طريقة حضرموت ١٥٤ مستنكرة لعمري ونحوه عن كلام العرب وأما غيرهم كمنسورة

نشر أسماء العدد فلا
استنكار فيها لانها من
باب التسمية بما يحق
بالحكاية كما هو انما يط
شرا وبرق يحضره وشاب
قرناها وكالو سمي يزيد
منطلق وبيت من الشعر
ولا خفا في ان مثل عشرة
الاثلاثة ليس محكيابا بل
معر بابحسب العوامل
فيكون على طريقة
حضرموت أي من غير
ملاحظة الحالة الاصلية
من الاعراب فيلزم المخذور
و رديته انما يلزم ذلك لو
وضع هذه الكلمات وضعها
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

مغايير للعقل واجيب باننا نسلم أن العقل بهذه الحقيقة بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب
مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لو فرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كما لو ركب العقل في
حيوان غير الآدمي لم يثبت الوجب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب ليكون الانسان
أهلالو وجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فما معنى قولهم وجب أو ثبت في ذمته كذا قلت
معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر
فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق وإشارة الى أن هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق
الماضي كما يقال وجب في العهد والمروءة أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره نغرا الاسلام من أن المراد
بالذمة في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فعنا 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 انه تمثيل والمراد نصب
الدالة الدالة على الربوبية والوحداية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل 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 أهلالو ذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقق ذلك الى
علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها العظمها
بمحيط لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لا بين أن يحملها وحملها الانسان مع

واقتمصر في الحديث على ذكر الاصل (قوله واجيب باننا نسلم ان العقل الخ) قيل ضعف هذا الجواب
ظاهرا ما اول فلان المعارض مانع باننا نسلم ان الوصف الذي يثبت عليه الوجوب أمر آخر غير العقل فلا
وجه لقوله لاننا نسلم ان العقل بهذه الحقيقة الخ وانما ثانيا فلان قوله الوجوب مبنى على هذا الوصف ليس أمرا
زائدا على مجرد الدعوى بل الجواب عن أصل الاعتراض ان الله سبحانه عند اخراج الذرية جعلهم عقلاء
والا لم يجز الخطاب بالسؤال والاشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيلا لا يجاب لم يخرج الى الاشهاد
والسؤال والجواب فعمل ان الايجاب لا امر ثبت بالسؤال والجواب والاشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة
وعلم ان العقل انما هو مجرد فهم الخطاب (قوله أنه تمثيل) قد يناقش فيه بانه لا يصر الى الجواز الا 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 الأئمة ولا بما ذكره صاحب الكشاف (قوله وأيضا) ضعف
قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احتج زعمه بقوله ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدري كيف خفي هذا على
المصنف رحمه الله تعالى ورد بان مدار كلامه أنه اذا جاز اعراب الجزء الاول في الموضوع والشخصي عند الاضافة ولم يحتمل حكاية فما
المانع من اجراء اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على اننا قد عرفت أنه موضوع بالوضع النوعي والامر فيه على سعة (قوله
بالاشارة يكون الحكمي المستثنى ثابتا) بدلالة اللغة كالصدر بيدان حكم المصدر يثبت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة فيقول
عليه هذا انما يصح في غير الاستثناء المفروض للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الا قام مسوقا لاثبات محكي زيد وقيامه بالبلغ وجهه
وأوكده حتى قالوا اننا كبد على تأ كبد لان النبي متى توجه الى الموجب المسلم ثبوتها اجمالا لفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم

صرح بواجبونه لفاعله فالاول تأكيده بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بشيئونه قبل التكميم ورتب منع السوق لذلك بل المقصود تأكيده بحججه
 بنفيه عن غيره والتأكيده لا يقتضى سوق العبارة لاثبات المحي وحتى يكون فيه عبارة بل التأكيده على سبيل الاشارة فان المحي لما كان
 هم كوز 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 مردل بن زعم مشاركة الغير زيدا 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 اقام
 وبهذا الطريق ثبوت الحر به في قوله ما أنت الا حر لان في الاستثناء حكم (قوله بحكم العرف الخ) قيل عليه الكلام في ثبوت وفرفه
 بين العددي وغيره وأيضاً مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس منطوق على المذهب

الاول دون الثاني وقد
 عرفت ان جمهور القائلين
 بالمذهب الثاني كان
 الحاجب وغيره ذهبوا الى
 ذلك ورد بأن المراد ان
 فيه اخراجا قبل الحكم ثم
 الحكم على الباقي واجماع
 أئمة اللغة على ان الاستثناء
 اخراج وتكلم بالباقي
 اعديل شاهد على ان
 العرف هذا والمصنف لا
 يريد العرف في الفرق بين
 العددي وغيره ولا يدعيه
 بل مسددا للفرق عنده
 بين العددي وغيره ان
 اهم العددا هم لعدد
 مخصوص فسلامة يمكن جعل
 بعضه غاية الاتم بخلاف
 غير العددي وقد عرفت ان
 ابن الحاجب ومن وافقه
 لا يأتى لهم اثبات الحكم
 في المستثنى على الحقيقة
 هذا (قوله وهذا مناسب)
 يريد ان التوفيق بين
 الاجامات المنقولة يحصل

ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فان الداعي لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلو ما حيث لم ينف بها ولم
 يراع حقوقها جهولا ولا بكنهه فاقبته وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام
 خلق فيها افهما وقال لها اني فرضت فريضة وخلفت جنه لمن أطاعني ونازل من عصاني فقلن نحن مسجرات
 على ما خلقنا لان تحمل فريضة ولا نبغى نوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فعمله وكان
 ظلو ما لنفسه بتحمل ما يشق عليها جهولا وبوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتسكين وعرضها عليهن
 اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واثبات عدم اللباقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته
 واستعداده وكونه ظلو ما جهولا للماغلب 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 تعدلها ما وكسر سورته ما فظهر انه لا يدل في هذه الآيات على ان الانسان
 وصفا به بصيرا هلاما عليه وليت شعري أى دلالة للعنق على ذلك وأي حاجة الى اعتبار الاستعارة في كل
 مفرد من مفردات الكلام وايضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه
 شئ فلا بد فيه من وصف به بصيرا هلاما ذلك لم يكن حاجة الى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا
 الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفا هو الذمة
 لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل

استعارة العنق بل من لزوم العمل للانسان ولكن اللزوم لما وجب ان يكون له محل وهو الذمة قلنا
 استعارة العنق عنها فالاستعارة انما يصير اليها بعد العلم بالذمة لان العلم بها انما حصل من الاستعارة
 (قوله وكونه ظلو ما جهولا للماغلب الخ) لا يخفى انه لا بد حينئذ ان يهذر قبله ثم عذر بحمل الامانة
 وضمانه فيها حتى يرتبط بقوله انه كان ظلو ما جهولا فان مجرد تحمل الامانة الشاقة لا يناسب الوصف
 بالنظم والجهل (قوله وكسر سورتهما) قبل هذا التوجيه اذا كان الداعي الى الحمل وجودهما الامكان
 تعدلها ما بالعقل فحمل من ليس فيه كلاهما كان أسهل فامعنى قوله سبحانه وأسفقن منها (قوله لم يكن
 حاجة 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 يأتى الاستدلال بمجرد قوله تعالى
 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة كما لا يخفى فليتأمل (قوله على ان استحقاق الرزق الخ) قد يدعى بان مجرد تحقق

بالقول بأن استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحا في مثل ما
 روى ان النبي عليه السلام قال هللك الناس الا العالمون وهلك العالمون والعاملون وهلك العالمون والمخلصون والمخلصون على
 خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي على ذلك التقدير فليتأمل (قوله مما أو جبه الصيغة قصدا) قال السيد الشريفي رد عليه ان من أوصى
 بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما أو جبه الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
 القياس في باب الوصية ما ذكره من مبناها على التوسعة بخلافها لا يجوز في غيرهما عرف ان القياس بأبي جوازها لانه تعامل مضاف
 الى حال زوال المالكية ولو اضيف الى حال قيامها فهو ملكة غدا لا يجوز فهذا أولى (قوله ولو بكل الخصومة غير ما نزل الاقرار الخ)
 ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير جائز بالنصب صفة للمصدر المحذوف أى نوكيلا غير جائز الخ بمعنى انه وكل

فان مرسانها يشبه جنون به وان مر بارحائها شامون به فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب الخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره
 اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او ازمنناه عمله لزوم القلادة العنق أى لا ينفل عنه
 أبدا فدلنا الآية على لزوم العمل للانسان فجعل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم
 التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق (وقال وجلها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل أعباء التكليف أى
 وجودها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به بصير أهلا للماله وقدره الذى وصفه بصير هو به أهلا للماله
 وما عليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف بصير به أهلا للماله ولكن المقصود هنا اثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا في ثبات
 المقصود وأما الدلائل الدالة على الوصف ١٥٦ الذى بصير به أهلا للماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على

الله رزقا وقوله تعالى
 خلق لكم فى الارض جميعا
 ونحوه (فقبل الولادة له
 ذمة من وجه يصلح ليحب
 له الحق لا ليحب 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 وعرضا
 يجب) أى على الصبي
 وهذا فهم من قوله فاذا ولد
 (لان المقصود هو المال
 وادائه بحمل النسيئة وكذا
 ما كان صلة تشبه المؤن
 أو الاعراض

دابة (قوله فان مرسانها) الساخ ما ولاك ميامنه أى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس
 والعرب تنظير بالبارح وتنفعال بالساخ لانه لا يمكن ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير
 الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد عزلة طائر يطير
 اليه من عش الغيب وكر القدر ولا يخفى ما فى كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الطائر
 استعارة لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالعنى الزمنا ما قضى له من
 خير او شر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر
 أو القدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايحاد ثانيا وفى كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن
 وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين والروح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة
 عن وجودها مفصلة منزلة فى الايمان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شئ الا عندنا
 خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال ان القضاء مافى العلم والقدر مافى الارادة وقد يقال
 ان الله تعالى اذا أراد شيا قال له كن فيكون فهناك شيان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر
 (قوله فقبل الولادة) يعنى أن الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة أنه ينتقل بان تقاطعها وبقدر
 بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيو 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 وأما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة نصير ورثة نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا
 للوجوب له وعليه حتى كان ينبغي أن يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا أنه لما يكن أهلا للاداء
 لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج

بالخصومة واستثنى منه
 الاقرار لا يجوز هذا
 التوكيل بهذا الوصف
 فلا يصح استثناء الاقرار
 لانه تصرف لفظى لا
 يعمل فيها ثبت حكما بل
 يقتصر عمله على ما يشاء له قصد وصحة الاقرار تعتمد 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 بحق الا يملك الانكار شرعا (قوله لانه قد ذكر ان
 الاقرار الخ) قيل عليه الاقرار ثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصد او حينئذ لا يتعد اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة
 والاقرار ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار عندة فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه
 ورد بان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه
 مما أوجبه الصيغة قصد اولاش ان ما أوجبه الصيغة قصد هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون
 استثناء الشئ من نفسه وما قال ان الاقرار الخ فى غايته البعد لان أبابوسف رحمه الله تعالى لم يجعل الاقرار تبعالا لانكاره مما أوجبه له

الوصف الذى يكون به أهلا للماله لا يكتفى فى تسميته ذمة بل لابد أن يكون به أهلا للماله ايضا وانت
 خبر بان هذا يقتضى أن لا يكون للجنين قبل انفصاله ذمة وهو خلاف ما سيصرح به (قوله استعير
 الطائر الخ) ويحتمل أن يكون حقيقة فى الخارج من العمل من طار السهم اذا خرج (قوله فى الكتاب
 المبين والروح المحفوظ) قبل المراد بهما العالم العقلى فلا يكون مخالفا لما ذكره فى شرح المقاصد من ان
 القضاء عبارة عن جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واعلم ان الجوهر
 العقلية عندهم موجود فى القضاء والقدر مره واحدة اذ لا وجود لها الا فى الازل ولكن باعتبارين وأما

الى
 يقتصر عمله على ما يشاء له قصد وصحة الاقرار تعتمد 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 بحق الا يملك الانكار شرعا (قوله لانه قد ذكر ان
 الاقرار الخ) قيل عليه الاقرار ثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصد او حينئذ لا يتعد اخراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة
 والاقرار ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار عندة فاذا استثنى الانكار لزم استثناء الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه
 ورد بان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصد كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه
 مما أوجبه الصيغة قصد اولاش ان ما أوجبه الصيغة قصد هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون
 استثناء الشئ من نفسه وما قال ان الاقرار الخ فى غايته البعد لان أبابوسف رحمه الله تعالى لم يجعل الاقرار تبعالا لانكاره مما أوجبه له

كنفقة القريب) نظير الصلة التي تشبه المؤمن (والزوجه) نظير الصلة التي تشبه الأهل (لا صلة تشبه الاجزئية) أي لا يجب (فلا
 يعامل العقل) أي لا يتحمل الصبي الديبة (وان كان عاقلا) في هذا الكلام ايها (لانه يشبه أن يكون جزءا منه بحفظه عما فعل ولا
 العقوبة) أي لا يجب على الصبي العقوبة (كالفصاح ولا الاجزئية كحرمان الميراث على ما هو قوله كحرمان
 الميراث بالقتل فلا يشترط في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير (وأما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهرة) لان
 أصلا بل جعله تبعاً للتوكيد بالصوممة والتوكيد بحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار ثابتاً بالو كالة
 ضمناً (قوله ان الاستثناء يطلق على الخ) صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع مثل صبغته وهو الظاهر لانها موضوعه للاخراج
 ولا اخراج في المنقطع فليس بينهما قدر مشترك يصحح اطلاق ١٥٧ اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي
 وقول الرضى حقيقه

المستثنى متصل كان
 أو منقطعا وهو المسد كوز
 بعد الأواخسواتها مخالف
 لما قبلها نفياً واثباتاً على
 عرف النجاة والنظر الى
 الاحكام اللفظية ونظر
 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 ثبوته له في الواقع
 اذ لا يصح على ذلك
 استثناءه ولا شل ان
 الذين يرمون شامل للتائبين
 منهم فلا يضر فيه عدم
 فسقهم في الواقع وكونهم
 كمن لا ذنب له بعد التوبة
 وليكن القاضي أبا زيد
 ونحو الاسلام وغيرهما
 جعلوه منقطعا (قوله
 والتائبون ليسوا الخ)

الى تفصيل الواجبات وتعيين ما يجب عليه مما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب)
 فان اصله تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغني كفاية لما يحتاج اليه أثار به بمنزلة النفقة على نفسه
 بخلاف نفقة الزوجه فانها تشبه الاعراض من جهة أنها وجبت جزءاً للاحتباس الواجب عليها عند
 الرجل وانما جعلت صلة الاعراض لانهما تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعترف في
 الاعراض فليكونها صلة لا عوضاً محضاً لانها تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعترف في
 ديننا بالالتزام (قوله وان كان عاقلاً) أي الصبي لا يتحمل الديبة وان كان ذاعقل ويميز لان الديبة وان كانت
 صلة الا أنها تشبه جزءاً للتقصير في حفظ القاتل 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 مجرد لان تحمل الديبة لا يتصور الا
 من العاقلة فلا معنى للتأ كيد بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لا تجب عليه) أي على الصبي فان
 قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس بيدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليباً
 أو باعتبار اشتغاله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب نحر الاسلام الى أن الصبي اذا عقل يجب عليه
 نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الخبر اذ لم يخل عن فائدته
 وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه وأما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلا وادي
 الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضاً لان الايمان لا يتحمل النقل أصلاً ولهذا لا يترجمه بتحديد الايمان
 بعد البلوغ فان الصبي يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
 النوم والاعمال بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس
 الوجوب ولهذا أو أسلمت امرأة الصبي وهو باه بعد ما عرضة القاضي عليه بفرق بينهما وذهب الامام
 السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء

الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الازل مجتمعة ومرة فيما لا يزال مفصلة (قوله
 جعله من البدنية تغليباً الخ) قيل لا حاجة الى هذين الجوابين لان الحق ان المصنف أراد بالعبادات فروع
 الايمان بدليل انه ذكر حكم الايمان بالنسبة الى الصبي فيما قبل حيث قال فالصبي العاقل لا يكف بالايمن
 وانت خير بان المصنف سيئذ كرايمان الصبي فيما يثبت بالاهلية 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 التساويح انه اذا لم يشترط قيام المبدأ في حالة الصدق
 يتحقق التناول 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 صدق عليه اسم الفاسق في الجملة (قوله وفي هذا نظر الخ) أجيب عنه بأن الفاسق ان
 أريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى أو من قام به الفسق في الجملة فلا صحه للاخراج التائب من الفسق لان الفسق فسق وان
 أريد منه من ثبت على فسقه ودام عليه فالتائب ليس بفاسق بحكم الشرع ومن شرط الاتصال ان يكون الحكم متناولاً للمستثنى على
 تقدير السكوت ولا فائدة في الاستثناء المتصل لان خروج المستثنى من المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع المفيد للفائدة الجديدة
 وهذا من ادخار الاسلام ورد بأنه لا يخفى في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوت 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 كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطور عند محمد بن جحان معنى العبادة ويجب عندهما اجترأه) أي كنفاء (بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضه كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما يمكن أداءه يجب وما لا فلا (فلنألو وجب أداء الصلاة على الخائض والحيض بنا فيها لظهور ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل) أي يحتمل ان يكون أداء الصوم من الخائض واجبا (لان الحدوث لا ينافي الصوم وعدم جوازها منها) أي عدم جواز الصوم من الخائض (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والخون الممتد به وجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الاعتماء الممتد في الصلاة دون ١٥٨ الصوم لانه) أي الاعتماء (يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية) أي

أهلية الاداء (فقاصرة وكاملة وكل ثبت بقدره كذلك) أي أهلية الاداء القاصرة تثبت بقدره قاصرة وأهلية الاداء الكاملة تثبت بقدره كاملة (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة أقسام حقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه السلام من واصلها منكم بالصلاة اذ بلغوا سبعا وضرر بهم اذ بلغوا عشرة (وانما الضرب للتأديب) جواب اشكالي وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب

سكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكيم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد كالمسافر اذ صلى الجمعة نفع فرضا (قوله وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعني أن الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليعلم المظهر المطيع 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 الحاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منسب الا تمار وأما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الجملة فان قيل قد يجرى النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداءه زكاته فينبغي أن يجب على الصبي ويؤدى عنه وليه أوجب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المتوب عنه فيصالح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الذي (قوله مؤنة محضه كالعشر والخراج) يعني بالخص انه بحسب الاصل والقصد لا يخالفه شيء من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان المعنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله والكاملة) أي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعترفى وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منقطعة عن درجة الكمال كافي الصبي الغير العاقل أو احدهما كافي الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة أقسام) لانها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول ما حسن لا يحتمل القبح وما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة وأحكامها المذكورة في المتن (قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعني أن الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم بالهجر عنه فان قيل هو محتمل الضرر بالالتزام والعهدا حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر وفيه الامن

العاقل يؤخر الفرض فيه الى ان يعقل (قوله وليس المعنى الخ) بل المعنى أنه تعالى أراد الاداء من جنس المكلفين قيل على انه لو قيل انه أراد 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 جسد اختياره لا يلزم وقوع خلاف مراد الله تعالى وفيه نظر ظاهر (قوله فان قيل قد يجرى النيابة الخ) قيل هذا سؤال

جهة

والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه السلام (أهل للتوب ولان الشيء اذا وجد

لا ينعدم شرعا لا بجوره) أي بجبر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة بضا فان الى كفر الآخر) جواب اشكالي وهو ان لزوم 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 كلامه محض رفا جاب بانهما بضا فان الى كفر الآخر لا الى اسلامه (وأياهما من غيرات الايمان وانما يعرف صحة الشيء بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين من الاستثناء في الآية وحديث الثائب من الذنب لمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريف ليت شعري ان الفائدة الجسيمة التي يعتري عنه الاستثناء المتصل ماهي في المنقطع ونحوه غير براه من هذا المراد (قوله داخلون في الخ) لان الذين يرمون

الآثرى انهما يثبتان تبعاً ولم بعد اضراً) حتى لو كان ضرراً لا يلزم تبعه إلا ان تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر ومحض
 (وأما الكفر فيعتبر منه أيضاً لان الجهل لا يعد علماً فيصح رده فيلزمه أحكام الآخرة) لانها تنبع الاعتقادات والاعتقادات
 أمور موجودة حقيقة لا مرد لها بخلاف الأمور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لانها تثبت ضمناً) أي لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر
 ضمناً والاحكام الفصدية في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخرى وبما كانت ثابتة ضمناً تثبت وان كانت ضرراً مع انه لا يضح منه
 قصدا ما هو ضرر ديني (على انها تلزم تبعاً أيضاً) أي الاحكام الدينوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعاً للابوين وان كان لا يلزمه
 تصرفاتهما المضارة قصداً (وأما حقوق العباد فما كان نفعاً محضاً لقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان أجر المحجور) أي
 الصبي المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمله يجب الاجراستحساناً) وفي القياس لا يجب الاجر لطلان
 العقد وجه الاستحسان

ان عدم الصحة كان
 طلق 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 يضمن) أي ان تلف
 العبد المحجور في ذلك
 العمل يضمنه المستأجر
 بخلاف الصبي لان الغصب
 لا يتحقق في الحر واذ
 قاتل يستحقان الرضخ
 الضمير يرجع الى الصبي
 والعبد المحجورين
 والرضخ عطاء لا يكون
 كثيراً أي لا يبلغ سهم
 الغنيمة (ويصح
 نصرهما وكيلين بالعهد
 وان لم يأذن الولي اذ في
 الصحة اعتبار الآدمية
 وتوسل الى ادراك المضار
 والمنافع واهتداء في

جهة لزوم الاداء وزم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم
 والاعمال والاكراه وامانفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضاً يحتتمل الضرر
 في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب
 نالان سلم انهما مضافان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه
 واحكامه اللازمة منه ضمناً لان احكامه الاصلية الموضوعه هو طاهر وان الايمان انما يوضع
 المتعادة الدارين وصحة الشيء انما تعرف من حكمه الاصل الذي وضع هوله لا بما يلزمه من حيث انه من
 ثمراته وهذا كما ان الصبي لو ورث قريسه أو وهب منه قريبه قبله بعق عليه مع انه ضرر محض لان
 الحكم الاصل للارث والهبة هو الملة بالأعوض لا العتق الذي ترتب عليه في هذه الصورة (قوله الآثرى
 انهما) أي حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان
 الصبي تبعاً بان أسلم أحد الابوين ولم بعد اضرار يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات والموازم
 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 علماً في حق العباد فكيف في حق رب الارباب فيصح ان يرداد 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 رحمهما الله حتى تبين منه امر أنه المسلمة ويحرم الميراث
 من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتتمل المشروعية بحال ولا يسقط
 بعذر وانما يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الرداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالرأفة وانما
 لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا وشبهه في اسقاط القتل (قوله بلا
 عهد) أي لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهداً لانه ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه
 الصبي الا ان يأذن الولي فيمنع دفع قصور رأيه بانضمام رأي الولي فيلزمه العهد (قوله ولا مباشرته)
 لان ولاية الولي نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسي رحمه الله
 الحق انه لا ضرر في اثبات أصل المالك 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 المتأمنين وما كان ضرراً محضاً عطف على قوله فما كان نفعاً (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
 لا يضح منه وان يأذن وليه ولا مباشرته) أي لا يضح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي

المشار اليهم باوئيل عام يتناول التائبين فيشملهم الحكم بالفسق لولا الاستثناء فما في التلويح الاجماع القاطع على أنه لا فسق مع
 التوبة وكفى به محضاً صابط بين لان الكلام ان الذين يرمون الخ عام يتناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفسق يشمل كلا الفريقين
 لولا الاستثناء فما الذي استفاد من هذا الاجماع أم هو أنه يمنع التائب من الدخول في الرمة أم هو أنه يمنع من ثبوت الفسق للتائب
 ولولا آخر وجه بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان صحيح سواء كان ثبوت الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار
 أو على التجدد والحدوث وما في التلويح ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى

(الاقراض للقاضي) وانما يرضح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جلة حاله أي لما كان صيانته الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تملك فيفرضها 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 البديل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأى الولي لانه) أي الصبي أهل الحكمة اذا باشر وليه (فكذا اذا باشر بنفسه برأى الولي ويحصل بهذا) 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 يزل ١٦٠ برأى الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه

الولي فاما من الولي) أي بيع 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 الاقراض) أي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وأما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببديل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبهه التبرع فلا يملكه الولي أو اما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البديل مأمونا بالتلف باعتبار الملاة وعلم القاضي والقدرة 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 الريح والخسران وكذا الشراء والاجارة والشكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعاً بلزمه أن لا يتدفع الضرر بحال قط وقد ذكر أن احتمال الضرر يتدفع بانضمام رأى الولي (قوله لانه أي الصبي أهل الحكمة) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك انه يملك الثمن اذا باع الولي ماله ويملك الاجرة اذا أجر عينه (قوله) ونوسيع طريق حصول المقصود) حيث يشبه بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي اهلاشي لا ينوب عنه احد لا جبرا ولا اختيارا (قوله واما القاضي الخ) الامران الاولان يتحققان 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 اولوية اقراض القاضي ولا يفيد عدم جوازه للولي وأجيب بان ما ليس اولى وانظر للصبي فغير جائز (قوله وفي رواية يجوز للاب أيضا) لانه يملك التصرف في المال والنفس فيكون بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتممكن من تصديل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي وأما الاستقراض فقد ذكر في شرح الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير فراضا جاز له وفي المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه وقد ذكر مسألة الاستقراض في بعض نسخ الشرح (قوله ويلزمه أن لا يتدفع الضرر الخ) أجيب بان المقصود من كلام المصنف بيان تردد هذه التصرفات بين النفع والضرر من حيث اشتغالها على دخول شيء في الملك وخروج آخر عنه فن حيث انه دخول نفع لانه يحتمل الضرر أصلا فانه قد يكون هناك ضرر يكون الخارج من الملاك أكثر قيمة أو أنفع من الداخل في الملاك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع أصلا فان الداخل في الملاك عوضه قد يكون أكثر قيمة وأنفع منه فلاجل ذلك

(بطريق انه) أي تصرف الصبي (بصير برأيه) أي برأى الولي (كباشرته) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلا) أي لا من الولي ولا من الاجانب

الثاني ليس بوجه ساقط على ان مقتضى كلامه ان يكون منع عدم دخول زيادة 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 لا عينه كما في قوله وان تجمعوا بين الاختسين الا ما قد سلف في نظائر كثيرة (قوله لا يبقى فاسقا بعد التوبة الخ) قيل عليه هذا انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر الجملة والافلات تعذر لالتصال فلا وجه للانقطاع وردبانه على ذلك التقدير يلزم ان يكون الاستثناء عديم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يشتموا على الفسق ويكون المعنى اولئك ثابتوا الفسق

تصرف

(وأما وصيته) أي وصية (الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعاً للمورث) قال عليه السلام لان نفع ورثتك أغنياه خير من أن تدعهم
 حالة يشكفون الناس أي يدون أكتفهم سائين وانما ذكر الوصية لانها تدرأ اشكالاً لارثه وان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة
 مع انه لا يراد للموصي به مادام حيا من ماله فينبغي ان يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعاً للمورث وفي الوصية ابطال الارث
 (حتى شرع في حق الصبي) فرع على ان الارث شرع نفعاً للمورث حتى لو كان ضرراً للماتر عن حق الصبي (الأنها شرعت في حق البالغ
 كالطلاق) جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضرراً لكونها باطلا لارثه ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من
 البالغ وان كان ضرراً كالطلاق (فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما السماوية فمها الجنون) وهو اختلال
 العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نزع العقل الا نادراً (وهو في القياس مسقط لكل العبادات)

العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نزع العقل الا نادراً

الا الذين لم يشتهوا عليه
 وبعد المتيان التي فالاستثناء
 منقطع (قوله وأصحابنا
 قيدوه) وهذا أيضا مبني
 على ان الالفاظ موضوعة
 للصور الذهنية أي الشيء
 من حيث هو لا الاعيان
 (قوله الا هو لا لخصوصه)
 من قوله عيبه لاني لان
 اللفظ موضوع للإشارة
 الحسية الى الموجود في
 الخارج الحسوس المشاهد
 (قوله اذا تعقب الخ)
 مذهب أبي حنيفة
 والشافعي الاطلاق في
 العود الى الجميع أو الاخير
 ومذهب بعضهم
 التفصيل بانه ان تبين
 استقلال الثانية عن
 الاولى بالاضراب نحو
 أكرم بني عميق والفقهاء هم
 العراقيون الا يزيد فلاخير
 والا فلاجميع ومذهب
 بعضهم التوقف وهم

نصرف الصبي باذن الوالي فيما يحتمل النفع والضرر عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله انما هو بطريق انه
 يجعل بمنزلة مباشرة الوالي العمل بنفسه حتى كان الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الوالي
 وعبارة نفي الاسلام رحمه الله ان رأى الوالي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الوالي باشر
 بنفسه يعني أن رأى الوالي شرط الجواز التصرف اما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام
 حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوز فيجعل عموم رأيه بان عمل
 بيد الغير كخصوصه بان يعمل بنفسه فيصير كان الوالي باشر بنفسه (قوله وأما وصيته فباطلة) جواب
 سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد
 الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال المالك في الحياة فعلى هذا
 التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا عقيب الحكم بان مافيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما ان الوصية مما
 يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث
 الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله لان غايته بيان التضرر في الوصية ويلزم
 منه صحتها باذن الوالي ولا ريب في ذلك بل طريق الجواب اننا لانسلم انها تتضمن نفعاً يعتد به بل هي ضرر
 محض والنفع الذي تضمنته انما وقع بانفاق الحال وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف
 قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج أختها المومنة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن
 تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها أكثر لان نقل المالك الى
 الاقارب أفضل عقلاً وشرعاً لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة أغنياه خير من تركهم فقراء بالنص
 وترك الأفضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا انها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن
 الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكالأهل عليه كالطلاق وفي كونه ضرراً محضاً نظراً (قوله فصل) لما ذكر

اعتبر رأى الوالي في دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا في حاله نفع غالباً (قوله وأما وصيته فباطلة) وان
 مات بعد البلوغ (قوله وعلى هذا لا يتم جواب المصنف) أوجب عنه بان حاصل جوابه منع التردد بين النفع
 والضرر واثبات محض الضرر فمن أين يلزم جوازها باذن الوالي (قوله بل طريق الجواب الخ) ذكره
 صاحب الكشف (قوله ولا يخفى ضعفه) لعل وجهه منع وقوع النفع بانفاق المال ويدل عليه ما ذكره في
 تطبيق جواب المصنف من قوله مراده ان ضررها أكثر الخ فتأمل (قوله وفي كونه ضرراً محضاً نظراً)

(٢١ - تلويح ثالث)

فرقتان وافقوا الحنفية في الحكم لعدم الدليل لاني دليل عدم فقالت الاولى لادليل
 على أنه في أيهما حقيقة وهم أبو بكر الباقلاني والغزالي ومن وافقهما والثانية على أنه مشترك فيهما ولا قرينة تعين أحدهما وهم
 المرئضي الشمر بن واتباعه فيتوقف الى ظهور المراد وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الاخرية (قوله وعندنا الى الاقرب) الخلاف
 انما هو في ظهوره وأولوية لاني جوازه وجهته وفيما اذا تجرد عن دليل عوده الى الجميع والاخير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل أن
 تقدر واعلمهم (قوله وصرفه الخ) تنزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثير الدافع ويحتمل ان يكون دليلاً لابطال مذهب اليه
 الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه قطع جملة لا تقبلوا عن جملة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية عطفاً على الثانية
 مع اختلافها في الاسمية والفعلية والطلب بعد ما علق الاستثناء به مادون الاولى حيث قبل شهادة الهدود في قذف بعد التوبة وحكم

يعدم فسفه ولم يسقط الجلد عنه وعندنا بصرف الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الحد لما سيجي ويبقى ما زاد اجراء
 موجب ولا يسقط بالتوبة كسالة فان الجلد لا يسقط بالتوبة لان ثبوت الحكم في الجملة الاولى قطعي وارتفاعه بالاستثناء مشكوك
 بلواز كونه للاخيرة فلا يعارضه بخلاف الجملة الاخيرة لظهور رفعها عنها لان الكلام فيما لا صارف عنها وان الاتصال للاخيرة وهو من
 شروط الاستثناء وان الاصل في الكلام بقاؤه على مفاده لا يعدل عنه الا ضرورة التغير وهي تندفع بالصرف للاخيرة فقط قبل
 عليه لا تزاع لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطف على فاجلوا والا ان الشان في رجه الله لم يجمله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام
 اقامته لاحرمة فعل ولم يسقط الحد بالتوبة لانه حتى العبد ولهذا اسقطه بعفو المقدوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس قلمي
 بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا اراصلحو او من جملة

الاهلية بنوعين اشترع فيما يعترض عليهما فيهما أو احدهما أو يوجب تغييرا في بعض أحكامهما
 ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسمها بمنزلة كاتب وكامل عن عرض له كذا أي ظهر وتبدى
 ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد
 بالعروض الطريان والحل وث بعد العدم لم يصح في الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان
 سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك ازانها
 والسماوية أكثر تغييرا أو أشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم

أجيب عنه بأنه ليس في كلام المصنف ما يدل على أن الطلاق ضرر محض والتمثيل به ليس في انه ضرر محض
 بل في أنه يشرع من البالغ وان كان ضررا ولا يخفى ان سياق كلام المصنف على التقدير الثاني لا يلائمه نعم
 قد يقال الطلاق اشراج العوض والمعوض جميعا عن الملك والتزام بعض العدة والمهر والكل ضرر وفيه تلمز
 لان كون كل مما ذكر ضررا لا يوجب كون الطلاق ضررا محضا اذ ليس لوازمه منحصرة فيما ذكر وهو
 ظاهر (قوله ويسمى العوارض) قال في فصول البسداء هي عوارض الاهلية من عرض له ظهر في صدر
 مصيبة فانها تمنع اما اهلية نفس الوجوب كالموت واما اهلية وجوب الاداء كالنوم والاعتماد أو تغبر بعض
 أحكامها كالسفر ولا يرادهم الحوادث في الانسان ولا العوارض على ماهيته كما ظن في الشكل بنحو الصغر
 والجهل عكسا والبلوغ طردا (قوله على انه جعل اسما) كانه رد على صاحب الكشف وغيره حيث قالوا
 انها جمع عارضة أي خصلة عارضة ولا يخفى أنهم نظروا الى انهاء الاصل صفة والعدول الى جعله اسما
 خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الادباء كروا ان فاعلا صفة اذا كان في غير العقلاء يجمع على
 فواعل صرح به في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهما وقد ذكر صاحب الاقليات انه قياس وذكريه
 مناسبة لطيفة وهي ان غير ذوى العقول يشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيجمع على ما يجمع عليه
 المؤنث وحينئذ لا حاجة الى شئ مما ذكره صاحب الكشف والشارح غيرهما (قوله وهي احد عشر
 الخ) انما لم يذكر الجهل والشيموخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغييرها ببعض الاحكام
 لدخولها في المرض كذا قيل وأورد عليه الجنون والاعتماد فانها من الامراض وقد ذكرهما على
 الانفراد وأجيب بانهما وان دخلتا في المرض لكن اختصاصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فانها بالذکر

الاصلاح الاستحلال
 وطلب عفو المقدوف
 وعند وقوع ذلك يسقط
 الحد ايضا فيصح صرف
 الاستثناء الى الكل ورد
 يمنع ان الحد ذلك بل هو
 عقوبة مقدرة حقا لله
 تعالى وعدم قبول الشهادة
 وان لم يصح لان يكون
 حد العدم التقدير فيه
 لكن يصلح لان يكون تامة
 للحد ومكمله لا باعتبار
 استدامة معنى العقوبة
 اذ كم من شخص لا يتألم
 بالضرب كما يتألم بعدم
 قبول شهادته ولو سلم ان
 الحد ما ذكره فالمراد بعدم
 قبول الشهادة ردھا
 والتصريح بعدم قبولها
 لا يخص السكوت حتى لو ان
 الردي يجب به الاثم والحق في
 الجواب ان الظاهر من
 عطف قوله ولا تقبلوا افادة
 انه داخل في تمام الحد

والاعتماد

للعطف مع المناسبة وقد التايد اما
 المناسبة فلان رده شهادته مؤلم تقا به مسبب عن فعل لسانه ربما يصلح مانعا عنه في المستقبل واما التايد فانه تأييد الرد والامكان اعلة
 الفسق دائرا عوارضه ترفع بالتوبة فلا يكرن في التقييد فائدة بل يمكن ان يقال ولا تنبوا لهم شهادة أولئك هم الفاسقون بلدون وقد
 الابدوا وراؤا أولئك هم جملة مستأنفة لبيان عدم قبول وتبليده ثم استثناء الذين تابوا وقد اشترج ابن ابي شيبه عن النبي صلى الله عليه
 وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا في ذنوبهم وعن عمر رضي الله عنه لا يجلود في ذنوبه أو يجزى في شهادته وراؤا وظنينا
 بقرابة وروى عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصري وسعيد بن المسيب و ابراهيم التيمي وسعيد بن جبير وماعن
 هرانة قال لا يبي بكره تب اقبل شهادته فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة بوجوب خلوه عن الغائبة لان ازالة التوبة للفسق

لنا فانه الغدزة وهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الخرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقائه ذمته وهو اهل للشواب ثم عند أبي يوسف هذا) اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون (اذا اعترض بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنوناً فانه يسقط مطلقاً ومجذوماً بقرق) بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً (فالمتمتع مسقط وغير المتمتع مسقط) ففي كل واحد من الصورتين المتمتع مسقط وغير المتمتع مسقط عنده

معلومة شرعاً بغير هذه الابه لانقول هذا مما يفيد والتكرار لاسيما اذا كل مطلوب التاكيد بغير عز ربي القرآن وفيه عموم الفائدة وظهور الحكمة (قوله وجعلنا اولئك مستأنفاً) ازالة للماعسى ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القذف الذي يحتمل الصدق سبباً للعقوبة التي تندرى بالشبهات مع انه ربما يكون

ستر العفة من غير فائدة
فيستحقون العقوبة اذا لم
بأقوابار بعد شهادته وانما
لم يجز ان يكون في معرض
التعليل لرد الشهادة لما
عرفت من ان عدم قبول
شهادتهم ليس لعلة الفسق
والا لقال ولا نقبلوا لهم
شهادة أو ائتمنهم
الفاسقون لكون التقييد
بالتأييد لغوا على ذلك
التقدير اذا الحكم يدرم
بدرام علمته ويسقط
بزيها وقد يقال لان العلة
لا تعطف على الحكم بالواو
بل ربما زيد كالفاء وربان
ذلك يرد على تقدير جعلها
علة لاستحقاق العقوبة
وكون الواو مجرد النسق
والنظم دون العطف
على الحكم محتجماً على
التقدير ولا يخفى ان
الاسمية على تقدير كونها
تعليلاً لا استحقاقاً

والانغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل افعالها المنقصان جبل عليه دماغه في أصل الخلق وما للخرج فزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة أو امالاستيلاء الشيطان عليه والقائه الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سبباً (قوله لنا فانه) أي لنا فانه الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وباتقاء القدرة تنفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب (قوله لكنهم) قالوا الجنون اما متمتعاً وغير متمتعاً وكل منهما اما أصلي بان يبلغ مجنوناً أو طارئاً بعد البلوغ فالمتمتع مطلقاً مسقط للعبادات وغير المتمتع ان كان طارئاً فليس بمسقط استحسنوا لوجوه الاول الا لحاق بالنوم والانغماء بجماع كونه عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم الخرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقاً ونقدراً لم يترتب الخرج في القضاء وينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للتواب لانه يبقى مسلماً بعد الجنون والمسلم يتاب والتواب من أحكام الوجوب فيكون أهلاً للوجوب في الجملة ولا خرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتاً بتقدير ايتوهمه في الوقت وورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون غير المتمتع طارئاً واما اذا كان أصلياً فعند أبي يوسف مسقط بناء للاسقاط على الاصاله أو الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصلى والطارئ امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذا السلامة عن الآفات هي الاصل في الجلبه فيكون اصاله الجنون امر عارضاً يباحق بالاصل وهو الجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلق لانه لا تنقصان جبل عليه دماغه اسكان مثل انطوائى وجه التفرقة ايضا امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ خرج جانبا عن العرض

(قوله فالجنون اختلال الخ) فان قلت بدأ المصنف في التفصيل الجنون وصاحب المنار بالصغر فن الحق قلت اكل وجهه فان المصنف نظر الى ان الصغر في أول احواله كالجون فقدم الجنون بلحق به الصغر بعد معرفة الجنون وصاحب المنار نظر الى ان الصغر عبارة عن أول احوال الادنى الى وقت البلوغ فقدمه (قوله الا انه اذا انتفى الاداء الخ) كانه اشارة الى جواب سؤال وهو ان الوجه الثاني يفيد عدم اسقاط

العقوبة تكون معطوبة للجملة الرديه وهي ايتت بعملية ما فهم (قوله ومن اقسام بيان الخ) قال في الكشف اتفق الشيخان بمعنى شمس الائمة ونظر الاسلام على تقسيم البيان على الالوجه الخمسة المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيات تغيير والتعليق بيان تبديل متابعاً للقاضي الامام أبي زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فالماضي حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد حتى اوجب الفصا ص والدية والبيان بيان بانسبته الى العباد فان جميع الاشياء ظاهراً معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه انتهاء مدة الحكم (قوله الشرط) لانه بغير الصيغة عن وقوع

(ثم الامتداد في الصلاة بان يزيد على يوم وليلة ساعة وعند محمد بصلاة قد تصير الصلاة ستاوي الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله وعند ابى يوسف أكثره كاف) أى الجنون في أكثر الحول كاف في سقوط الزكاة (وأما إيمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل

مفادها وثبوت موجبها وبين بان المحتمل من الكلام الذى هو عدم إيجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التسليم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخبار وهو يمنع انعقاد الإيجاب في الجملة بالكلمة في الحال لافي المآل والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الأئمة هويان تبديل لان مقتضى قوله أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالتعليق يتبدل ذلك وبتبين انه ليس بعلة تامة ولا إيجاب للعتق ١٦٤ بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من

ان يكون اخبارا بالواجب (قوله وهو النسخ) قال شمس الأئمة السر مخفى رحمه الله هو ليس من اقسام البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذ البيان اظهر حكمه الحادث عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا لا يقال الثابت لا يتصور بطلانه لتحققه قطعاً وما في المستقبل لم يثبت بعد فايما كان لا رفع لا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لو لا النسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالنسخ زال التعلق المظنون استمراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب باخبار الآحاد والجواب ان الدلالة قطعية باقية كما

فجعل عقوا عند عدم الامتداد الحاقا باسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنوناً فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاسلي يكون لآفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمراً أصلياً لا يقبل الحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محمل كامل الحقوق آفة فيالحق بالعدم (قوله ثم الامتداد في الصلاة) يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقد روه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفه الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ليلة يجب القضاء وقبل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والاقافة فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليمتد كذا الكثرة فيتحقق الخرج الا ان محمداً اعتبر نفس الواجب اعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستاوها واعتبر انفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعنى الوقت مقام الحكم ينسبر على العباد في سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستاوعند هما لا يجب لتكرار الوقت بزادته على اليوم والليله بحسب الساعات وان لم يزيد بحسب

الامتداد أيضاً لان دليل بقاء الائمة الذى جعل دليله على عدم منفاة أهلية نفس الوجوب يتحقق فيه أيضاً (قوله الا ان محمداً الى قوله وهما اعتبارا نفس الوقت) قال القاعاني في شرح المغنى القائل أن يقول كلا الفريقين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الفوائت حتى أسقط الترتيب أما أبو حنيفة رحمه الله وأبو يوسف جعل احداً الكثرة ثمة أن يزيد الفوائت خمساً بخروج وقت السادسة بخلافه ههنا وأما محمد فانه جعل حد الكثرة ثمة أن يدخل وقت السادسة بخلافه ههنا انتهى أجاب عنه جدى في فصول البدائع حيث قال الفرق ان المعتبر ثمة أو لا وبالذات كثرة الصلاة وههنا كثرة الاوقات اعنى امتدادها واعتبار كثرة الوظائف لتحققها وكثرة الشئ بتكرره فيما أمكن بكثرة الوقت ههنا بتكرار الوقت لكن بالنظر الى نفسه عند هما ينسبر أعلى العباد والى وظيفة المتحقق لزومها عنده تحقيق الامتداد وأما كثرة الصلاة ثمة فبتكررها فائتة عند هما تغليظاً على المقصر وواجبة عنده توسيطاً بين الاعتبارات وتوسيعاً لمجال الوقتية والحق اعتبارهما لان الجنون غير مقصر وان الاصل فيه عدم اللزوم أصلاً وان سقوط القضاء هو القياس واعتبار الامتداد له استحسانى فالواجب اسقاطه بالشرع الاعتبارات بخلاف سقوط الترتيب في الامور

كانت (قوله وقد انكره بعض المسلمين الخ) قال أبو المظفر السمعاني في كتاب القواطع ان الاصوليين الواجبات

قد ذكر والخلاف في هذا مع طائفة من اليهود و فرقة من المسلمين ونسبوه الى أبى مسلم محمد بن بجر الاصبهاني وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد من المعتزلة وله كتاب كبير في التفسير وكتب كثيرة فلا ادري كيف وقع هذا الخلاف منه ومن خالف هذا من أهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ في القرآن مثل نسخ وجوب التوجه الى بيت القدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب الترابص حول اعلى المتوفى عنهار و جهابار بعة أشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة شبانه للثنتين والوصية للوالدين والاقر بين باية الموارد وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف كان مكابراً واستحق ان لا يتكلم معه و يعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لا اسمه أيضاً كان هذا تعنتاً لفظياً ولم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا لا يكون نسخاً أيضاً وهذا لا بقوله مسلم (قوله اذ ثبت في القرآن

وذلك لا يكون حجرا) انما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من الجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر
والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق
الحجر (ويصح تبعا) عطف على قوله فلا يصح (واذا أسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مردا تبعا لابيها واما المعاملات

الخ) قيل عليه لا نسلم ان بشارتها بشرعه عليه السلام وابتجها بالرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام الشرائع السابقة لاحتمال ان
يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقرر لها فن ابن يلزم التوقيت بل هي مطلقة يفهم منها التأييد فتبديلها يكون نسخا وانت
خبير بان كلام الخصم كان على طريق المنع لنسخ الشرائع السابقة والاحكام المتقدمة لا على سبيل الاستدلال وكيف يتصور
الاستدلال على امتناع النسخ يجوز عدمه في صورة مخصوصة ١٦٥ فهو وانما يتوجه على من يدعي الوقوع بان لم

لا يجوز ان يكون الاحكام
السابقة مؤقنة ومنع
المنع غير موجه لاحتمال
(قوله ونحن نقول) قيل
عليه ليس النزاع في
اطلاق لفظ النسخ لورود
التسجيل به بل في ورود
نص يقتضي حكما مخالفا
لما يقتضيه نص سابق
غير دال على توقيت بل جار
على الاطلاق الذي يفهم
منه التأييد ولهذا تمكن
المخالف من التفصي بان
الشرائع المتقدمة كانت
مؤقنة الى ظهور خاتم
الانبياء ونسبته تعالى

الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل
وظيفة الصوم لا تدخل الابعثى احد عشر شهرا فيصير التبع اضعا في الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين
في غسل أعضاء الوضوء تاكيدا للفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل القرينة وان قلت فضلا عن ان
تريد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند أبي يوسف في رواية هشام
عنه يقام الاكثر مقام الكل يسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجرا) لان الحجر هو
ان يتم الفعل بركنائه ويقع في محله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظر المصبي أو الولي وإيمان الجنون
استقلا لانما لم يعتبر عدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف إيمانه تبعا لاحد أبيه فانه يصح لان الاعتقاد
ليس ركنه ولا شرطه وهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية أمر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا
لم يصح بفعل نفسه لعدم صلاحه لذلك فيفعل غيره أولى (قوله واذا أسلمت امرأته) لو ذكر بالفاء على
انه نفع على صحة إيمانه تبعا لكان أنسب يعني لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي بعرض
الاسلام على الولي فان أسلم صار الجنون مسلما تبعا له وبقى التكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير
الى الاقامة كما في الصغرا لان هذا استحسان لان للصفر حدا معلوما بخلاف الجنون في التأخير ضرر
للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة الجنون على الوطء (قوله ويصير مردا تبعا لابيها) فيما اذا بلغ
مجنونا وأبواه مسلمان فارتدوا لحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو
بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا ارتداه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ

الثلاثة فاعتبرا بطاؤها (قوله ولم يشترطوا في الصوم الخ) قيل هذا كلام غير موجه لان اعتبار التكرار
انما هو ظاهر الحرج في القضاء لا لتاكيد وانما يعتبر في الصوم لان الحرج ظاهر في قضاء الشهر بل
أظهر من الحرج في قضاء صلوات الاوقات الخمسة أو الستة على ان التكرار معتبر فيه أيضا من وجه لان
صوم كل يوم سببه ذلك اليوم (قوله نظر المصبي أو الولي) قيل فيه نظرا لان توقيت الحكم الى رأى الولي
انما هو نظر المصبي لا الولي (قوله لو ذكر بالفاء الخ) قد يعتذر عنه بان هذه المسئلة حكيم من أحدهما
وان كان مبنيا على ما ذكره لكن الآخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم اسلام الولي ليس تبعا له فلم
يكن تعريفا له من وجه فذالم بات بهما صدره بالفاء (قوله وأبواه مسلمان فارتد الخ) لا يخفى ان اسلام

ان يكون صدق والحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا (قوله لو جود التحريف في كتبهم) قد ثبت ذلك ثبوت الامر له
وظهر ظهور الاخفاء معه باعتراف زعماء ملتهم واضطراب نحلتهم وتناقض عباراتهم وافق احكامها واعتباراتها وقلة النقلة وعدم
الوثوق في الجملة (قوله ولنا ان حل الاخوات الخ) قيل عليه هذا لا يدفع القول بتأييد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلي
ورد بان المقصود منه انما هو الاستدلال على جواز النسخ والاحتجاج على من يدعي امتناعه فلو تمسكوا بدليل نقلي فقد سبق جوابه
بانه لا يقوم به الحجة لوقوع التحريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت الاباحة الاصلية فرفعها
لا يكون نسخا للحكم الشرعي فنناقض ورد في لتوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزويج نانه من بنه فيكون حكما شرعيا
والاصل في كل شريعة ثبوتها على الاصل من غير انتمسكوا بقوم دون قولهم وبناؤها في المستقبل الى ان يرد المخصص ويوجد المزيل

فانه يؤخذ بضمه ان الاعمال في الاموال لما قلنا في الصبي) في اول فصل الاهلية وهو قوله لخصم العباد ما كان منهم اعرما وغواض يجب
 (ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيفسد عبادته وهما الصغر) انما جعل الصغر من
 العوارض مع انه جاللة اصاحبة للانسان في مبداء الفطرة لان الصغري ليس لازما لمهية الانسان اذ مهية الانسان لا تقتضي الصغر فتعني
 بالعوارض على الاهلية هذا المعنى اى حاله لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لجل اعباء
 التكليف ولعرقته تعالى فالاصل ان يخلفه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهى ان يكون من مبداء الفطرة وافر
 العقل تام القدرة كامل القوى والعرفه حاله منافية لهذه الامور فتكون من العوارض (فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعد فيحدث له
 ضرب من اهلية الاداء لكن الصبا ١٦٦ عذر مع ذلك فيسقط منه ما يحتمل منه السقوط عن البالغ فلا يسقط نس

مسلم ثم جن أو أسلم عاقل الخ قبل البلوغ فانه صار أهلا للإيمان بتقرر ركنه فلا ينعقد به التبعية أو
 عروض الجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤخذ بضمه ان الاعمال في الاموال كما اذا اختلف مال انسان لتحقى
 الفعل - سامع ان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة بخلاف اقواله فانه لا يعتمد بها شرعا لانتفاء
 تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقوده وان اجازها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق)
 كما اذا ارتد الصبي العاقل أو استرق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهى السبب للارث
 على ما يشيرون اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه السلام فهبلى من لدنك وايارتنى واما الرقيق
 فلانه ليس أهلا للملك (قوله وحكمه) أى حكم العتق حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في اول حاله
 عديم العقل فالحق به المجنون وفي الاخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى
 يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والتمراه له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شئ
 يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا يبعه ولا يترأوه لنفسه بدون
 اذن الولي ويطالب بالمقوق الواجبة بالانفاق لابله قود كمنه المشتري وتسليم المبيع ولا يجب عليه
 العقوبات ولا العبادات وفي التوقيف به يجب عليه العبادات احتياطا (قوله الا ان امرأه المعتوه اذا
 أسلمت لا يؤخر عرض الاسلام على المعتوه الى كمال العقل) هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين

الوجوب في الايمان حتى
 اذا اذاه كان فرضا لانفلا
 حتى اذا بلغ لا يجب عليه
 الا اذاه لكن التكليف
 والعهد عنه ساقطان
 فلا يحرم الميراث) تعقيب
 لقوله لكن التكليف
 والعهد عنه ساقطان
 (باقتل ولا يلزم على هذا
 الحرمان بالكفر والرق
 لانهما ينافيان الارث
 فعدم الحق لعدم سببه
 اوله لعدم الاهلية لا يعد
 جزءا) انما قال هذا لان
 الحرمان بسبب اقتل
 انما هو بطريق الجزاء فان
 افعال تعجل اخذ الميراث
 بخوذي بجرماته لكن
 الصبي ليس من اهل
 الجزاء بالشر فلم يحرم ولا
 يشكل على هذا الحرمان
 بالكفر والرق لان الحرمان
 بهما ليس بطريق الجزاء
 بل لعدم سببه في الكفر

أحد أبويه وارثا له ولو حقه بدار الحرب كافى في ارثداد المجنون ولا يشترط كونهما مسلمين وارثا دهما
 ولو حقه مامعه فليس ماد كرقيد احترازا (قوله هذا الاستدراك ليس كما ينبغي الخ) اجيب بان المعتوه
 والصبي العاقل في اهليتهما مقصود وكان انقياس التأخير الى كمال الاهلية فيهما لكن لم يؤخر في المعتوه
 لعدم تعذر مدة افاقته من العتق واخر في الصبي لتعذر مدته فليس فيه احتراز بالوجه من جهة المجنون
 بل ذلك حكم انشروع وليس الصبي قادر على الجماع بخلاف المعتوه ورد بان لا فرق بينهما في عدم تأخر
 عوض الاسلام في الرواية المشهورة والحق في الجواب ان يقال قوله الا ان امرأه المعتوه الخ ليس باستدراك
 من قوله حكمه حكم الصبي مع العقل كما توهم الشارح طعن فيه بل من قوله لشبهه مرة بكلام العقلاء
 ومرة بكلام المجانين فانه توهم ان يؤخر عرض الاسلام عليه اذا ارتدت زوجته الى كمال العقل ولا يعرض
 عليه حين يختلط كلامه كما لا يعرض على الصبي الصغير الى ان يعقل فبين بالاستدراك المذكور انه
 ليس كذلك لانه محدود والصبي غير محدود فالمراد بالصبي في قول المصنف بخلاف الصبي الغير اعنى غير

وعدم الاهلية في الرق (ومنها العتق) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه
 فيشبهه مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين (وحكمه حكم الصبا مع العقل فيماد كونا الا ان امرأه المعتوه اذا أسلمت لا يؤخر عرض
 الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما) أى الجنون والعتق (غير مقدرين والصبا مقدر

ولا يقدح فيه الاحتمال بلا دليل لا يقال الاباحة الاصليه بها الشريعة لان الناس لم يتركوها سدى في زمان فرغها يكون نسخا لا محالة
 لاننا نقول الاباحة الاصليه ليست حكما شرعيا عندنا على ما عرف في محله (قوله وحل الجزاء الخ) اعترض عليه باننا نسلم ان حل الاستمتاع
 بالجزء ثبت في شرع الله على الاطلاق بل انما حل له ذلك زح حوا خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنه ان يتزوج
 بنت نفسه فلم يكن تحريم البنات علي غيره نسخا لذلك بل كان الحل منتهيا بوقائه كانهاء الصوم بالليل وهذا ظاهر لا يخفى فيه (قوله مع كل

روينا في الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه) أي في حق صاحب الشرع (فيما
 يقع فيه عابا لا في حق العباد وهو ما ان يقع فيه المرء بتقصيره. كالأكل في الصلاة مثلا فان حاطا مذكرة واما لا بتقصيره اما باريد
 إليه الطبع كالأكل في الصوم أو مجرد انه مركز في الانسان كما هو في الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام النامي
 يكون عذرا لانه غالب الوجود ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية أو جب تأخير الخطاب لا الوجوب
 أي نفس الوجوب (لا احتمال الاداء بعده بالخرج لعدم امتداده قال عليه السلام من نام عن صلاة الحديث

الخ) أنت تعلم ان بقاء الحكيم مدة حياته عليه السلام بالاستصحاب وأصحابنا انما ردوا كون الاستصحاب حجة بعده عليه السلام بالنسبة
 اليه (قوله وخطر بياني) قيل عليه الاعتراض على نفي الاستصحاب ١٦٧ اصلا فكونه حجة في صورة ما يكون

وجوعا عن مذهبه فلا
 يتم الجواب ورد بانها تمنع
 حجتته بعد زمانه عليه
 السلام كما سبق وفيما لم يعلم
 عدم المنع (قوله وثانيهما
 الخ) قيل عليه ان نفي
 الاسلام قائل بان البقاء
 بالاستصحاب فالقول بان
 البقاء ليس به يكرن دفعا
 لكلامه لا توجهه بالورد
 بان الاشكال الوارد عليه
 يرد على غيره من الحنفية
 رحمة الله فلا بد لهم من
 النصص عنه فهذا الجواب
 من جهتهم كما ثبت باليه وقوله
 ان لا نقول ولكن في كلامه
 نوع تاسم اعتمادا على
 ظهور المراد (قوله أيضا

المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامه صحيح فصح خطابه ما والزامهما
 لان ذلك لحق العبد وهو الزوج وانما سقط عنه ما خطا بالاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة
 وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره (قوله ومنها النسيان) وهو عدم باقي الصورة
 الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أهم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي
 وقت شاء يوسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تحشم كسب جديد
 وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا يتنافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون
 عذرا في حق العباد لانها محترمة لما جرتهم لئلا يتلاوه بالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو ان مال
 انسان ناسا يجب عليه الضمان واساقى حرق الله تعالى فاما ان يقع امر في النسيان بتقصير منه كالأكل
 في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجوب المذكرة وهو هيئته الصلاة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون
 عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنها ما لا يتذكر كالأكل في الصوم لما في الطبيعة من
 النزوع الى الاكل اولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر
 اخطارها بالبال أو اجراءها على اللسان فسلام النامي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته اذ
 لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة فكثرة تسليم المصلي في القعدة فهو داعية الى السلام
 (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزا عن الادراكات أي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة
 لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية أو الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية
 كانت نفس ونحوه أو جب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم
 ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمكن
 الاداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء ولا يجوز عن الاداء انما سقط الوجوب حيث يتحقق بالخرج

يمكن الخ) بان يعلم الله تعالى
 بان المصلحة يستلزمها الامر
 بالفعل في وقت نهيته عنه في
 وقت آخر واعتبر هذا من امر
 الطبيب للمريض بدواء
 خاص في وقت لمصلحة

العاقل والتأخير فيه الى أن يعقل متفق عليه كما نقله الشارح عن الجامع وغيره وأما الذي لا يؤخر فهو
 الصبي العاقل (قوله ويسمى هذا ذهولا وسهوا) في فصول البدائع يسميه سهوا بل اذا اعتبر النسيان
 في طرفي الخي فاطهار خلافه مع التنبه باد في تنبيه سهو وبدونه خطأ هذا اذ كرفي المواقف ان السهو
 عدم استنبات التصور ظاهر الذبول مع استنباته عن ذهنه فهو قسم من السهو (قوله اذا الحواس
 الباطنة لا تسكن في النوم) هذا هو المشهور وسبب ما في القوة المتصرفه ومنهم من زعم ان الحواس الباطنة

ونهيته عنه في وقت آخر الا ترى انه لو نص الله تعالى على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل في السبت أف سنة ثم هو مباح لكم بعد ذلك كان
 حسنا ولم يكن بد في شيء فكذلك فيما اطلق اللفظ في التحريم ثم نسخ بعد ذلك وانما لتفاوت في الصورتين بالاعلام بتبدل المصالح قبل
 ورود زمانه في الاول واخفاها في الثاني بعزلة تبدل العدة بالمرض والغنى بالفقر وبالعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ
 والشباب والكهولة والشيوخه فان ذلك تصرف الامور على ما توجه الحكمة وتداوله المصلحة وامتحان العباد وابتلاءهم
 ودعاؤهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت وان لم يطلعوا على تفاصيلها واذا جازان يطابق الامر ويريد ان يجر عنه بمرض
 أو غيره جازان يطابق ويريد ان ينسخه بغيره ولو جازان لا يوجب شيئا برهه من الزمان ثم يوجب بعد ذلك جازان يوجب مرة ثم ينسخه
 والمصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الأزمان والاقوات (قوله ثم هذا امان بلحقه تأييد الخ)

وأبطل عباداته) أي أبطل النوم عبادات النائم وهو عطف على قوله أو يجب تأخير الخطاب (لعدم الاختيار) لأنصح القراءة وإذا تكلم لا تفسد وإذا فقهه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ومنها الاغتناء)

قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى حوازي نسخ الحقه تايبدا وتوقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام أبي البسر وذهب أبو بكر الجصاص والشيخ أبو منصور والقاضي الامام أبو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل قوله الصوم واجب مستمر أبدا لا يقبل النسخ لتأديته النسخ فيه الى الكذب والتناقض اذا التايد في هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجود وما اذا كان قيد للواجب مثلا مثل صوموا أبدا فالجواز على جواز ١٦٨ فيه اذا لا يزيد في دلالة على الوجوب في جميع اجزاء الزمان على دلالة صم غدا

على صوم غدا وهو قابل للنسخ والتناقض انما هو بين ايجاب الدوام وعدمه لا بينه وبين عدم دوام ايجابه (قوله) واما شرطه الخ قال في التحقيق اعلم ان للنسخ شرطا بعضها متفق عليه مثل كون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت يزيلان التبع الشرعي ولا يسحبان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى نسخا ومثل كون الناسخ منقوصا عن المنسوخ متأخر عنه فان الغاية والاستثناء لا يسد بهما نسخا ومثل التمكّن من الاعتقاد فانه شرط بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشترط البدل

بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه السلام من نام عن صلاة أو نسها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بقضاها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوب حال النوم والاما كان نائما عن الصلاة (قوله) وأبطل) أي النوم عبادات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعقاق لا تقف الا ارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة الحان الطيور وطذاذ هب المحققون الى انه ليس بخبر ولا اشارة ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله) فاذا قرأ في صلاته نائما لا تصح) هذا هو مختار غير الاسلام وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم بفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المعنى ان عامة المتأخرين على ان فقهه النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا أما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلان النائم فيما بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له أن يتوضأ ويبنى على صلاته لان فساد الصلاة بالفقهه مبني على أن فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحديث فانه لا يقنر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في الفقهه من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبادات صح تفرغ مسألة الفقهه على ابطال النوم عبادات النائم (قوله) ومنها الاغتناء) اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من اطراف اجزاء الاغذية يسمى روحا حيوانيا وقد اقيمت عليه قوة تسري بسر يانه في الاعصاب السارية في اعضاء الانسان فتشير في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحرّكة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر وأما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب واوراؤها بالنبسط الى المطلوب أو ينقبض عن المنافي فنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة عضوية وأكثر تعلق المدركة بالدماع والمحرّكة بالقلب فاذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تعطل تلك القوى عن افعالها واطهار نارها كان ذلك اغتناء فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون والالعصم منه الانبياء عليهم السلام ثم الاغتناء فوق النوم في ايجاب تاثير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عدّه الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة

ايضا تعطل عند النوم غير ان النفس قد تنصل عند حفة الشواغل البدنية عليها بعالم المثال فيفيض للمنسوخ واشترط كونه اخف من المنسوخ أو مثله فاشترط لعمدة النسخ عند قوم على ما عرف من الشروط المختلف اقواه قيمها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع المأمور به فعندنا اثر الفقهاء وطامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل أبي بكر الجصاص والشيخ الامام أبي منصور والقاضي الامام أبي زيد وبعض اصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض اصحابنا من حنبلي وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان رد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان جوف في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدا الى اسبابه فقيل انضار الكحل قيل له لا تذبحه أو شرع في الصوم في قوله صم غدا فقبل له قبل انقضاء اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره انتهى وقال

وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) حتى لم يصن منه النبي عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تعطل معها القوى المدركة بسبب ترفي 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 التنبيه والانباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الانعفاء فغير ممكن (فتعطل العبادات ويوجب الحدوث في كل حال) أي سواء كان قائما أو راكعا أو ساجدا أو متكئا أو مستندا بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الانعفاء وكثافته ولطافة سبب النوم فمما فاء الانعفاء تماسك اليقظة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الانعفاء حدثا في كل حال لا النوم وأيضا كثرة وقوع النوم وقلة الانعفاء فوجب ذلك دفعا للحرج (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 عمد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يتندر وجوده شهرا أو سنة ومنها الرق وهو عجز حكومي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حقا لله تعالى لكنه في البقاء أمر حكومي به يصير المرأ عرضة للتملك فحينئذ يذبحون حق العبد وهو لا يتحمل التجزى حتى ان أقرر بجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبدا في شهادته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أي لا يتحمل التجزى (لانه يلزم من تجزئه صاحب الميزان هذه مسألة مشككة ودلائل الخصوم

لنقواه والانعفاء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الانعفاء أشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمنع فيه التنبيه ويبطؤ الانباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد بخبرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلما يتنبه بنفسه أو بادي تنبيهه ولقلة وقوع الانعفاء وتندرته لا سيما في الصلاة كان ما نعال البناء حتى لو انتقض الوضوء بالانعفاء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان أو كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعا من غير تعمد فإنه يجوز له أن يبني على صلواته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدوث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة لقلب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكومي بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلا لكثير مما يملكه الطرم مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألقوا أنفسهم باليهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتدئين بمنزلة اليهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقا للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكا من غير نظر الى معنى الجزاء ووجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أسلم واتي (قوله وهو) أي الرق لا يتحمل التجزى بان يصير المرأ بعضه عليها منه ما يفيض وتجزئته محاكمه بالامور الحياتية (قوله عجز حكومي) احتراز بالحكمي عن الحسي فان العبد قد يكون أقدر من الحر حسا لكنه عاجز كما عايناه عليه الحر من الشهادة والولاية والملك * قال المصنف (عرضة للتمليك) العرضة مأخوذة من عرضة القصار وهي الخرق التي يمدح بها يده أو سكينه ولما كان العبد مظنة لدفع حاجات الولي صار كالعرضة للقصار وفي الانوار العرضة المعرض للامر جعله من العرض (قوله يجعلهم 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 جزاء لكفرهم ولا ملك لاحد عليهم فائز الرق كون الشخص عرضة للملك والابتدال فالظاهر ان يقول لجعلهم عرضة عبيد العبيد (قوله من غير نظر الى معنى الجزاء) الأري ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق الرق به (قوله وهو) أي الرق لا يتحمل التجزى) هو الاصح وقال محمد بن سلمة البلخي من مشايخنا انه يتحمل التجزى حتى لو فتح الامام بلاد ورأى الصواب في ان يسترق أنصافهم نفس ذلك منه وقال الشافعي رحمه الله الرق والعتق تجزآن حتى اذا أعتق أحد الشر يكتن نصفه وهو معسر عتق وبقى الباقي رقيقا يباع ويوهب

(٢٣ - تلويح ثالث)

ظاهرة لو بنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل في زمان لا يتمكن فيه من الفعل تكليف بما لا يطاق وكذا لو بنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب أو غير واجب والاول باطل لان الفعل لا يجب بالاجماع وإيجاب الاعتقاد 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 ازل عندنا وتعلقه بالامور يقتضى ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بما لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب في الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب أيضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وههنا كذلك فان المأمورا اذا كان لم يعمر يحدث النسخ وبني الامر أي الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب العمل بعتقه ظاهرا وعزم على الاداء وجمي اسمائه و يظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء

وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل في الامر بذي الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
 تعظيما لاهله ويظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور ولا غير ولما حسن منه العزم
 والاعتقاد واشتغل باسبابه 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 فقبل حصوله الخ) فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم بآء ركعتين عند
 غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال صلى عن ادائها عند الغروب بطهارة كان الامر والنهي متساويا فعلا 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 ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له ١٧٠ من حال المأمور ما لم يكن معلوما له حين امره فاعلمنا انه بالامر انما يطلب

من المأمور وايجاد الفعل
 بعد التمكن منه لا قبله
 اذ التكليف لا يكون
 الا بحسب الوعد والبداء
 على الله تعالى لا يجوز واما
 اعتقاد الوجوب والعزم
 على الفعل فليس الامر
 بموضوع لهما فلا يدل الامر
 عليهما لا بطريق الحقيقة
 ولا بطريق المجاز لان
 قوله افعلا لا يصلح عبارة
 عن اعزمو او اعتقدوا
 بوجه ثبت ان الامر
 امر بالفعل لا غير فكان
 النسخ قبل وقت الفعل
 مؤديا الى سقوط الفائدة
 عن الامر والبداء (قوله
 وجاعل الذين الخ) في
 الكشف ومتبعوه هم
 المسلمون لانهم متبعوه في
 اصل الاسلام وان اختلف
 الشرائع دون الذين كذبوه
 من اليهود وكذبوا عليه
 من النصارى فانهم اتبعوه
 وصدقوه بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فولدته ما تبعه من دعاها با
 ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالجهة في كل الاحوال وبها بالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامته على الدين كله وباراد هذه الآية مثلا
 للتأييد نصامع كونه من الاخبار قيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثلا لا فرضا وقيل من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن
 على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله فقبل التمكن من الفعل) فان قيل بل لم يوجد التمكن الاعتراف في حق
 الامة قلنا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك قال أبو اليسر رحمه الله ظهر في
 الانتهاء ان المبطل 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 يتلى بامته كما يتلى بنفسه لتوفر شفقتة على امته كشفقة الاب على الولد كما يتلى بنفسه وقوله لم يكن ذلك

زقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة الفهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذلك 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 ابتداء لكن لان امتناعه
 بقا لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمه في البعض ويعمل العبد
 لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولاها مبنية
 على كمال الاعلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحريه متضادان فلا يجتمعان اوجب بانه لا يدل الا
 على امتناع ان يكون الموصوف بالحريه بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعا

(قوله وقد يقال سلمنا الخ) اوجب عنه بان الرق بقاء يقتضى الملك والام لا يبقى للفرق اثر لا يمكن ان يصير
 مثل الجادات والبهائم الا ان يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بالمالك 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 مملوكا لخدمه بعضه لاخر والكل رقيقا حق الله
 تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا لخدمه المولى وبعضه لا يعمل لنفسه لان
 ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها أى التجزى الذي ثبت لخدمه المملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى
 الرق هذا وقد عرفت الا ان ما في جعل الملك مقتضى الرق ولو بقاء وان تقول مراده اقتضاء بقاء الرق
 بقاء الملك بعد ثبوتها هذا ويمكن ان يجاب عن اصل الاعتراض بان يقال لو تجزأ الرق وجعل نصف
 المرقوق رقا ونصفه حرا لجازا اذا انضم اليه مثله ان يكون حرا واحدا في الشهادة كما جعل المرأتان بمنزلة
 رجل واحد فيها ولم يجوزه الشارع فعلم انه ما اعتبر تجزى الرق وهو بغيره فعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما
 ما اجاب به القاضى من ان التكلم عن النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر ان يكون ملحقا
 بالرق في الشهادة لان يكون رقيقا فقيهه ان جعل تكلمها كتكلمه مما يمكن حينئذ لانه اعتبارى
 ولا يجري في الاعتبار وهذا يدفع ما يقال ايضا من ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشتراطها تجزى به
 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

كما

تجزى الرق وكذا الاعتان عند عدم تجزى لازمه اتفاقا فعتق البعض معتق الكل عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله متجزى اذ الاعتان ازالة المالك لان العبد انما يمتنع في حقه ثم يلزم من ازالة ملكه زوال الرق وهو العتق فاعتان البعض ايجاد شرط العلة في الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى والبقاء على انعكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد (أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال فرضا عن مامد فوع بانه تب في الحديث انه سال التخفيف على امته غير مرة

وكان موسى عليه السلام يبحث على ذلك وما زال يسأل ويجيبه ربه حتى انتهى الى الخس (قوله من هذا القبيل الخ) لانه امر به بقوله افعل ما تؤمر ولقوله وقد ينابذ مع عظيم الفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولانه لو لم يؤمر به لما اشتغل بما هو ممنوع شرطا وعادة وهو اقدمه على تروبع الولد بنته للجبين وامر المدينة على حلقه ثم نسخ ذلك والا لكان تركه معصية ولو كان المأمور به مقدمات الذبح مما احتجج الى الفداء اد هرقى الله اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول

كما اذا ملك زيد نصف العبد مشا عا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكية باعتماد انصفين (قوله وكذا الاعتان) اختلف الفقهاء لولم يعدم تجزى العتق في تجزى الاعتان فذهب أبو يوسف ومحمد رحمه الله الى عدم تجزيه بمعنى أن اعتراف البعض اعترافا للكل لان الاعتراف لازم للاعتراف لانه مطاوعه يقال اعتمقه فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بمفعوله واثر الشئ لازم له والعتق ليس بتجزى اتفاقا بين علمائنا فكذا الاعتراف اذ لو تجزأ الاعتراف بان يقع من المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتراف والعتق هو العبد وتجزيه ما انما هو باعتبار المحل فتجزى أحد هما تجزى الاخر وذهب أبو حنيفة رحمه الله الى أن الاعتراف متجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو أعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق ثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع تضمن المالك به فيتموقف في الحكم بالعتق الى أن يؤدي السعاية ويسقط المالك بالكلية فعتق وذلك لان الاعتراف ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المنايسة والمالك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال المالك بالكلية يستلزم زوال الرق لان المالك لازم له اذ الرق انما يثبت جزا للكفر وانما بقي بعد الاسلام اقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء المألوم وزوال بعض المالك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض المالك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتفديل لا يسقط ما يبق في شئ من المسكة فان قيل ففي ازالة كل المالك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك أوجب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصلنا لاضمانا وبعواو حق الله تعالى وان كان اصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء وان الاصل هو

المحل المشاع بهما أيضا مقتضى اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا ورقيقا لانه لو كان حرا فقط لم يعدم تجزى الرق وان كان رقيقا فقط لم يعدم اعتبار الحرية اصلا وان كان حرا ورقيقا لم يجمع بين المتضادين وان لم يكن ذلك ولا ذلك لم ارتفع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الاصل والاطارية فانه بين أن يكون المحل حرا لان فيه رعاية الرق الاصل والاطارية معا والتمثيل بما ذكر غير صحيح لان ملكا زيد لا يقتضى عدم ملك الغير الا من جهه الطيفية التي هي امر اعتباري الا يرى الى جوار الشركة وهو ينافي أن يكون ملكا زيدا مقتضيا لعدم ملكية الغير والرق ينافي الحرية المشاعة (قوله لان المالك لازم له

الى الولد لان أحد الايهام من الامر بدخ الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بما مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهايته الا ان الشاة سميت فداء لتصورها تصور العدا وهو ان ذبحها فان عيب الذبح المضاف الى الولد قوله ليس بنسخ وهو اختيار نحر الاسلام وغيره فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذب الشاة بل المحل الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد بل يحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو المنصوص عليه بقوله تعالى وقد ينابذ بذب عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد كن رمى سهمها الى غيره فتقدم على امرى اليه احر ومنع السهم من النعود اليه وقوله السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرمي الى المحل الذي قصده ولما سميت الشاة فداء عن ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت قائمة مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فهو محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه الصلاة والسلام انا بن الذبيحين وما ذبحنا حقيقة بل فدينا بالقر بان واما تسميته سبحانه اياه مصدا للرق وبقائه باسم ما في نفسه من اسباب الذبح ومقدمات الفعل أقصى ما يكون منه فصار به ذابحا محققا لما أمر به واما المتولدات من الانقطاع ونحوه فانما يحدث بخلق الله تعالى ومحلية الذبح في الولد وان نسخ بصير ورة الشاة فداء عنه لكن لان نسخ الامر والاصابة بل بقى الامر مضافا الى ولد الحرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقى الولد محلا لاضافة

حق العبد (معتق البعض مكاتب عنده الا في الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسري ولا يصح
منهما الطبع) أي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهم جال يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان
منافع دينهما ملك المولى الاما سئى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابت له وانما زاد والراحلة لتنفى الخرج
ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أقربهما المأذون
أو المحجور اذ ليس فيها الا القطع (وبالقائمة من المأذون وامان المحجور فيصح عند أبي حنيفة رحمه الله مطلقا) أي في القطع وورد
المال (وعند محمد رحمه الله لا يصح مطلقا وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال

الايجاب اليه كذا في الكشف نقل عن الاسرار ١٧٣ والطريقة البرغرية (قوله عاد الحرمة الاصلية) يعني ان مظنة تجلية

الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتراف اذ الحق العبد قصد او أصلا ولم منه زوال
حق الله تعالى ضمننا ونعما وكم من شئ ثبت 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 اذالة بعض الملك
أجيب بان أثره فساد الملك في الباقي حتى لا يملك المولى ببيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه ويصير هو
أحق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن
المال لان السبب فيه عقدي يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى أحد وهو لا يحتمل
الفسخ والى هذا أشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله الا في الرق
(قوله والرق يبطل مالكية المال) لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكه الا المولى لا يملكه ولا يملك
عن العجز والابتدال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتناهيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه
مال فلا يصير مال كالمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالك من
جهة انه آدمي مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية والمنفعة وبين المالكية
مالا بالعكس فالرقيق وان كان مدبرا أو مكاتب لا يملك شيئا من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك
المكاتب التسري لا يثبت له على ملك الرقبة دون المنفعة وخص المكاتب والتسري بالذكري علم الحكم في
غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه أحق بمكاسبه وفي التسري مظنة ملك المنفعة
كالنكاح ولهذا صح عند مالك (قوله ولا يبطل) أي الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس
بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبتقى على أصل الحرية الا أنه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه
من نقصان المالية فوجوب المهر المعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة
المستهلكة لان الحياة والدم حقها لا يحتاجه اليها في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافها واما الاقرار
بالسرقة القائمة الموجبة للقطع وورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال
لو جود الاذن وان كان محجورا فعند أبي حنيفة يصح في حق القطع وورد المال جميعا وعند محمد رحمه
الله لا يصح في شئ منه ما وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لا في يوسف رحمه الله

الخ) أي بعد ثبوتها ولا فقد عرفت تحقق الرق بدون ملك في الحربى والمستأمن (قوله لار في المكاتب
الرق ناقص) فيه بحث لان هذا مناقض لما ذكره في فصل قصر العام من ان لرق في المكاتب كامل ولهذا

جورد ذلك لانه بيان كالتخصيص وكان أبو القاسم الغناطى يجوز بقياس مستخرج من الاصول لانه في الحقيقة انه
نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جنى لا بالحنى وجوز أبو الحسين البصرى نسخ القياس الموجود في زمنه
صلى الله عليه وسلم دون ما وجد بعده بنص متقدم وباجماع وبقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمدانى والجمهور وعلى انه لا يجوز
كونه ناسخا ولا منسوخا وكره الميراث ان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوقه لما ذكرنا ان النسخ انتفاء الحكم الشرعى
والدليل المعارض ان كان فوفه بين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالشأى ذار حج عنده (قوله
ولا الاجماع) ذهب بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ لنص والاجماع والاجماع ونحو الاسلام الى جواز
الاخير على ما ذكره في آخر باب الاجماع وعند الجمهور ولا يجوز شئ من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعى ولا يتصور وحدونه بعد

وينافي كمال أهلية الكرامات البشرية كالأمة والحمل والولاية فيصعب الدمة حتى لا يحتج بالدين لا إذا نضمت إليها مالية الرقبة
والكسب في باع في دين لا تهمة في ثبوت كدين الاستهلاك (أي استهلاك مال الانسان) والتجارة لا فيما كان في ثبوت تهمة كالأمة
أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر إلى عتقه وينصف الحل بقصص المحل في حق الرجال) أي يحل للحرار بيع
ولارقيق نثنان (وباعتبار الاجواز في حق النساء كما سبق) أي في فصل التبرجيج أي تحمل الامه اذا كانت مقدمة على الحره ولا تحل
اذا كانت مؤخره عنها أو مقارنه

وفاته صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قيا سالان
شروط صحته عدم مخالفة الاجماع واعترض عليه بأنه يجوز ان يكون ١٧٣ مستندا الى نص راجع على سند المنسوخ
فلا يلزم ان يكون خطأ

ولا كون هذا ناسخا لجواز
ان لا يعلم تراخيه ورد بان
الاول لا يتخولو من كونه
قطعا أو ظنيا فعمل الاول
يكون خطأ وعلى الثاني
لم يبق مع الاجماع زوال
شروط العمل وهو الرجحان
بالقطع فيبطل بحجته
لا بحالة (قوله بفساد
الاخيرين الخ) كذا ذكره
نخر الاسلام والجواز
مذهب جمهور الفقهاء
والاشاعرة والمعتزلة
والمحققين من الشافعية
ونص الشافعي في عامة
كتبه انه لا يجوز نسخ
الكتاب بالسنة عقلا
وهو مذهب أكثر أهل
الحديث منهم الحارث
المحاسبي وعبد الله بن سعيد
والقلاسي وحمد بن حنبل
في روايه عنه وهو ظاهر
مذهب الشافعي وبعضهم

انه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولحمد رحمه
الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى في المبال للمولى ولا قطع على العبد في سرقه مل مولاه
وأياضا المال أصل والقطع تبع فاذا بطل الأصل لم يثبت التبع ولا يحنيفه رحمه الله ان اقراره بالقطع
صحيح لانه مالك دمه فيصيح في حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لا في حالة البقاء والمال في حالة
البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذب
المولى وقال المال مالي وان صدقه يقطع في الفصول كلها (قوله وينافي) يعني أن الرقبة ينسب عن العجز
والمذلة فينفي كمال أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلا لها صفة
بها صار الانسان أهلا للإيجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلان استنقراش الحرائر
والسكن والازدواج والحبة ونحوها من النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه ثم من باب
الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسرع وجاهله ما فوقها وأما الولاية فلان تنفيذ القول على
الغير شاء أو لم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق
عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين
بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف أو الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن أو لم يبق يصرف
اليه مالية الرقبة بان يباع ان أمكن والا فينسحب كالمدر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة
وأما اذا كان كالدين الذي أقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير

ية أدى الكفارة بخلاف المدر وأم الولد نعم المالك فيه ناقص لانه مملوك ربه لا يدا (قوله بناء عليه) أي
بناء على انه صح اقراره بالقطع (قوله حتى يسقط عصمة المال الخ) استدل على كون المال تابعا للقطع
بوجهين أحدهما ان عصمة المال سقط باعتبار القطع لما ثبت من أصلنا ان القطع لا يجتمع مع الضمان
ثم سقط عصمة المال ونقومه في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان أصلا لما تغير حاله من
التقوم الى عدمه لان المقصود به انما يكون بالتقوم والثاني استيفاء القطع بعد استهلاك المال فانه يدل
على ان المال تابع وليس باصل اذ لا وجود له تابع مع عدم وجود الأصل وفيه نظر لانه يجوز ان يكون
ذلك باعتبار ان كلاً منهما أصل فليتامل (قوله الكسب الموجود في يده) يشير الى ان ليس المراد من تعلق
الدين بالكسب أن ينسحب فيه بل المراد منه ان العبد المأذون اذا تصرف وبذمته الدين يصرف

على انه يجوز عقلا وسكن لم يرد به الشرع وهو قول أبي حامد وأبي اسحاق الاسفرائين وأبي الطيب الصعلوكي واحدى الروايتين عن
ابن مريج وأما نسخ السنة بالكتاب فجوز من جوز الاول وعبد القاهر ان بغدادى وأبو المظفر السمعاني وتردد أقوال الشافعي في
ذلك ونخرجه أصحابه على قولين واطهرهما انه لا يجوز وقال السمعاني الاول بالحق انه يجوز (قوله يكسر لكم الا حاديت الخ) حديث
واه وقد سبق ذلك (قوله واحتج بعض أصحابنا) كابي منصور المازي يدي والفقهاء أبي الميث السمرقندي وصدر الاسلام أبي اليسر
وصاحب الميزان وجماعة (قوله وإي هذا اشار الخ) حيث أطلق لفظ الابصاء أي الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم على مقاديره
للهلك وتولى قسمه الموارد يتيسر كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكله اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية
لحصول المقصود باقوى الطرق واتقن الوجه كمن أمره غيره باعتاقن عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهي به حكم الوكالة وإي هذا اشار السجوي

(و ينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله) أي التنصيف (فيستكمل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية
فاعتبر بالنساء فال قيل يلزم من اتساع الملوكية اتساع المالكية أيضا فكما يعتبر بالنساء يجب ان يعتبر بالرجال أيضا كما قد اعتبر
مالكية لزوجة مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مال كميته في هذا العدد الناقص يلزم التقصان من التنصيف

صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فان انفاه تدل على سببية الاول لقوله من زارني فاكرمته
فالوصية انما تجب لتبيين حق القرابة فانما تبين ببيان الشارع لم يبق الوصية مشروعة قال شمس الاغة السرخسي رحمه الله ليكننا نقول
بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتهاء جوازها فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان
بالحوال وان لم يبق الدين واجبا في الذمة ٤٧٤ الاولى فقد بقيت الذمة محللا لحوال وجوب الدين فيها وليس من ضرورة

انتهاء 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 الوجوب المرتفع بآية الموارث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة ورد بان المراد بالجواز مشروعية الوصية وكونها مفيدة للمالك ولزوم التعبد وهذا لا محالة حكم شرعي على انه قد نسخ منه ان الاباحة الأصلية باثمة لان الانسان لم يختر عبثا ولا يترك سدى

اذن المولى فلا يباع بيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر اذؤه الى أن يعتق ويحصل له مال أما الدين فلانه متهتم في حق المولى لافي حق نفسه وأما العقر فلانه قيمة البضع بشبهه العقد ولا شبهة في حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر في حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانها حق المولى (قوله وينصف الحد) لان تغايط العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنهم بذلك بتوافر النعم وكال الكرامة وهي ناقصة في حق العبد بالاضافة الى الحرف فيتنصيف حده القابل للتنصيف كالجملد بخلاف القطع في السرقة وكذا العدة تعظيم الملك النسكاح في حق النساء فتتنصيف ويكون عدة الامه مضيقتين لان الواحدة لا تنصيف فلا بد من التكمال 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 للجانب الوجودي وذهابا الى ما هو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعي رحمه الله في تنصيف الطلاق في الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت لزوجه امه او حرة لقوله عليه السلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنسكاح فيه يعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله على كون المعتبر في الزوجية بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية يعني أن الطلاق مشروط لتفويت الحل الذي صارت المرأة به محللا للنسكاح فمحل التصرف في الحل المحلية في كل حل المرأة تزيد كل محلبة الطلاق في حقهها أو مع وظائف حل الامه انتقص من حل الحرة كما أن حل العبد انتقص من حل الحرة على التعاضف فيفوت حل محلبة الامه بنصف ما يفوت به حل محلبة الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع الملوكية حتى ينقص بطلاق واحد من الملوكية المتسعة وبالثنتين أكثر بالثلاث الكل والمعتبر في عدده رعاية جانب الملوكية لا المالكية ومعنى الملوكية ههنا حل المرأة الذي هو من باب الكرامة والامه ناقصة فيه لا الملوكية المالية التي هي في الامه أقوى فان قيل الملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكما زادت الملوكية زادت المالكية

كسبه الموحود في يده أولا الى الدين (قوله ثم لا يخفى الخ) يشير الى ان قول المصنف وعدد الطلاق عبارة عن اتساع الملوكية تسامحا ونسبية للعالم باسم المحل لان الطلاق انما يتعدد اذا اتسعت الملوكية فكان الملوكية تسعة محل تعدد الطلاق (قوله التي هي في الامه أقوى) يشعر بوجود الملوكية المالية في الحرة في الجملة الظاهر ان ادعيل التنصيف مجرد عن المعنى التفضيلي ولذا لم يستعمله باحد الاشياء الثلاثة (قوله فان قيل الملوكية الخ) قد يجاب عنه بان كون المالكية تسعة بحسب اتساع الملوكية

(قوله متيقن الخ) اعترض عليه بأنه لا دليل على كون التوجه الى البيت المقدس فيكون ثابتا بالسنة سوى انه لا يتلى في القرآن هو لا يوجد 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 بعد نزول قطعه والدار حتى متواها هو بالسنة واحتمال ثبوته بالكتاب احتمال غير ناشئ عن دليل فلا يعبر به الا ترى ان ما هو الملوكية المتقدمة منسوخ بالاجماع والاتساع في بيان النبي صلى الله عليه وسلم هذا منسوخ وهذا منسوخ لا محال وجود خبره من كتاب أو سنة بخلاف قول عمر رضي الله عنه فانه دليل لوجوده وكذا التوجه

الى الكعبة وانما اورد على الاحتمال ولم يتمسك به بل او رد دليل آخر وهو قول عائشة رضي الله عنها وعندي ان التوجه الى الكعبة
ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والمالك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه ملك اليد لا الرقبة
او يجب ذلك نقصا في قيمته فانقص دينه عن دية الحر بشئ هو معتبر شرطا في المهر والسرقه وهو عشرة دراهم واما امرأة فهي
مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر في نصف دينها اعلم ان الملاك فوعان ملك المال وملاك ما ليس عمال وهو ملك المنفعة كالنكاح والثاني
ثابت للعبد والاول ناقص لانه ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اي عن دينه لا نصفها اي اذ بلغ قيمة
العبد المقبول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح
فدينها نصف دية الرجل هذا ما ذكره واورد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وايضا
توجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج) اي لو كانت العلة للنقصان ١٧٥ دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب
ان لا يختص هذا الحكم

بالدية بل يكون مطرد في
جميع الصور ولا يكون
الرق منصف الشئ من
الاحكام بل يوجب نقصانا
والواقع خلاف هذا
وايضا لما ذكرنا
احد الملكين ثابت
للرقيبي وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كاملا
في الارقاء وليس كذلك ثم
لما ثبت ان العلة للنقصان
دينه عن دية الحر ليست
ما ذكرنا اردت ان ابين
ما هو العلة لثبوت هذا
الحكم فقلت

فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكيه ثلاثة عبيد اوسع من مالكيه عبد
فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكيه الحر اوسع من مالكيه الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامه تحت الحر فالجواب ان
حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اختلفت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى
الثنتين بالاجماع فلما اختلفت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثني عشرة
طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطايقات وهذا اقل من الست التي هي نصف
اثني عشر (قوله ولما كان احد الملكين) يريد انه يتفرع على منافاة الرق بكامل الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته
اضعاف ذلك وعند الشافعي تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية ووجه النفسية
فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لان المال يجب للمولى ومملكه في العبد ملك مال ولان الواجب
فيه النقص دون الاصل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما
تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر ابو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالية

لا يقتضي اعتبار المالكية في مملوكية لا يتسع اعتبارها في مملوكية لا يتسع وبالعكس اعتبارها حتى يكون
المالك فيما لا يتسع مالكا كما كان يملكه فيما يتسع او يكون المالك فيما يتسع مالكا كما كان يملكه 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 وحينئذ لا يحتاج الى ما ذكره الشارح من الجواب على ان فيه
نظر وهو ان الحر وان جازله الاربع لكن جائز ان يكون الاربع اما وله بينهن ثمان طلقات والاربعه
نصف الثمانية فيكون التنصيف معتبرا في الجملة وعلى تقدير ان يعتبر الطلاق بحسب النساء فالامه
الاربع التي تحت الحر طلاقهن ثمانية وهي اكثر من نصف طلقات الحرائر الاربع فانها اثنتا عشرة
(قوله فاعتبر الشافعي رحمه الله جهة المالية) قال الفاضل الشريفي 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
بشرعية تدعوا اليه بل
كان يتوجه الى البيت
المقدس لكن يجعل
الكعبة بين يديه لانها قبله
جده ابراهيم عليه السلام
وما قدم المدينة لم يكن

ذلك فتوجهه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال التوجه الى البيت المقدس شرعية الانبياء السابقين
وهو ثابت بالكتاب لقوله تعالى واتسك الذين هدى الله فبهم داهم قدمه لاننا نقول لادلالة الآية ان الانبياء كانوا يتوجهون
الى البيت المقدس ولا يوجد 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 الراوي من غير نقل حديث في ذلك على ان قوطا حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب
حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا احللتناك زواج اللاتي اتيت اجورهن و اشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحتمل النسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعدهن زلة التأيد اذا بعدية المطلقة تناول الابد ورد بان ليس
المراد انه نسخ باخبار عائشة رضي الله عنها بل المراد انه احسب بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتأولو والاعلام

تخيرها فهو بالسنة واحتمال نسخه نوحى من مؤمنه نسخ التلاوة غير ناشئ عن دليل وكون الاباحة نوحى غير متولوا ينافى صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احلنا الاية انما يدل على حل من آتاهها اجرها لا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف وشارح شمس الأئمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفوا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا الحل لم يثبت 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 فانهم بمنزلة التام بعد اذ البعدي المطلقه تتناول الابد وتوضيحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهم وهو اختياره رسول الله صلى الله عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع يقائهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا ١٧٦ نسخة فذلك يثبت بقوله تعالى انا احلنا لك از واجل اللاتي آتيت اجورهن

تبيع زول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا أعتق وضمن النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكما لها الحرية ومالكية النكاح ونبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت في احدى المالكتين وثبتت الاخرى بكاملها فانتقصت ديتهما بالتصريف واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكاملها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لان نقصان في مالكية العبد ولم ينف فيه مالكية المال بالمالكية حتى يناسب تصريف ديته بل انما يمكن فيها نقصان لانها بشئ من ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد اعنى التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شئ من قيمته فقد رناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في اقل ما يستولى به على الحرية استمتاعا وهو المهور وفي اقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه انه لا يبلغ قيمة العبد دية الحر وبنقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفى في العبد هو احد شئ مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع نوحى يعا على مابه خطر المحل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويد اقلنا مالكية اليد اقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسبيلته اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بنوعين احدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجزى التصريف في شئ من احكام العبد اذ لم يتمكن في كاله الا نقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب ان يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجاعا ونايم جان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكاملها لزم ان لا يجزى النقصان في شئ مما يتعلق بالنكاح والازواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية

على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج انتهى وانت خبير بانه لو صح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما قبله شمس الأئمة رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التابيد في حيز المنع ولهذا اعترض عليه الشيخ اكل الدين البارقي بانه رد لتناق الصحابة وان قوله من بعد لا يفيد التابيد لا صراحة ولا دلالة (قوله وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الخ) قال شمس الأئمة السر خسي وما روى 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

بان العبد اذ قتل قبل القبض يبقى العبد بقاء المالمية فهذا يدل على ان الضمان بدل المالمية لا النفسية واجيب بان بقاء العبد لما فائدة تخيير المشتري لانه بدل المالمية الا يرى انه يبقى بعد القتل محمد وليس التصاص بدل المالمية قطعا واعلم ان ابا يوسف مع الشافعي رحمه الله ومحمد مع ابي حنيفة رحمه الله وفائدة الخلاف تظهر في حكم آخر ايضا وهو ان يكون ذلك عند ابي حنيفة رحمه الله على العاقلة لانه ضمان النفس وعندهما على القاتل لانه ضمان المال (قوله فقد رناه بعشرة دراهم) هذا اذا كان المقتول عبدا اما اذا كان امة ففي ظاهر الرواية تنقص ديتها عن دية الحر بعشرة دراهم ايضا وعن الخمسة بخمسة دراهم

اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيد بان لا يكون مخالف الكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار النكاح الاحاد لا المسموع من فيه او 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 التار يخ بينهم اهـ اقول ولهذا السر منع ابو بكر الصديق رضى الله عنه فاطمة الزهراء رضى الله عنها عن ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسلم فيه بما سمعه منه صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نرث ولا نورث وماتر كناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الاية لانه قطعى بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب به ولم ترض به فاطمة رضى الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظاهرا عندنا وهو عند كل من لم يسمعه من في رسول الله عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ

(وانما انتقص دية لان المعترف به) أي في العبد (المالية فلا تنصف لكن في الاكال شبيهة المساواة بالحر فينصف

الكتاب به فلم يكن ذلك قاذفا في جلاله احد منها ولا مورثا للتقيصة فيها وقال القاضي أبو زيد الدبوسي رحمه الله لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طرقت الزيادة وهو كلام منظور فيه فمدبر (قوله ان يكون الناسخ) يعني موجب (قوله واما المسوخ) أي من الكتاب على ما فصله في الميزان وبينه في الكشف (قوله وقد رفعنا الخ) بمعنى انه لا يبقى عالم به في دار التكليف لا بمعنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء أو الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به بالموت لا به يقوم بالروح وهو لا ينفى ولعل حالة البحث الى العلماء التحصيل الوثوق لا لورد الاعتراض والشبهة (قوله فلا تنسى الاما شاء الله الخ) يدل على جواز الانساء في القرآن والاحلال الاستثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى أو نسهوا عن

رضعات محرّمات فنسخ
بخمس وروى ان سورة
الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن
رحمه الله ان النبي صلى
الله عليه وسلم اوتي قرآنا ثم
نسخه فلم يكن شيئا وانما
ذلك في حياته عليه السلام
واما بعد وفاته فلا خلافا
للملاحدة وبعض الرافض
وهو باطل لقوله تعالى انا
نسخنا ذلك بالذي ذكر واناله
لحافظون أي عن الضياع
في الدنيا (قوله بناء على
انه لا يقول بحقه وم الخ)
ونسبة ابن الحاجب ذلك الى
الحنفية سهوا والاعتذار
عنه بأنه مبني على ما علم
من عادته من الاختصار
بالسكوت عما هو معلوم
فهو في حكم المستثنى مردود
لانه لم يسكت بل حكم بأنه
عند الحنفية رحمه الله
نسخ وبانه على التقدير بأنه

النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
خطر النفس أعني المالكية حتى يلزم أن يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل
المبني على الكرامة والرفيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدرة الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرفيق في ذلك أقل من النصف والحاصل أن
النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لاني حكم بلائمه فالنقصان في المالكية
يوجب النقصان في الدية لاني عدد المنكوحات والنقصان في الحل وكال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لكنه لا ينافي أن يوجبها أمر آخر هو نقصان الحل ثم ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية
النكاح في الرفيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا في الارقاء ليس بمستقيم لان كثير من
ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامه لا بعك النكاح اصلا فضلا عن كمال
المالكية (قوله وانما انتقص) يريد ان العلة في نقصان دية العبدان المعترف به جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر او زادت عليها ينتقص منها شيء اعتبرها الشرع في صورة
اخرى كعشرة دراهم احتراز عن شبهة مساواة العبد بالحر او زيادته عليه فان شبهة الشيء معتبرة

(قوله والجواب عن الاول الخ) قيل هذا الجواب غير مرضي لان المالك أمر واحد اذا اعتبر مبتدأ من
جهة المحل بمعنى كون الشيء للمالك اذ المحل واذا اعتبر مبتدأ من المالك بمعنى كون الشيء للمالك اذ
القدرة على التصرف فهو شيء واحد يسمى بكل اعتبار باسم وكون المحل مبنيا على الكراهة انما هو
لا فادته القدرة على التصرف للعهد او لا فاقصفة المثبتة في المحل لا تفيد كراهة في العبد فعلم ان التنصيف
وما يتعلق به باعتبار نقصان خطر النفس وبهذا يندفع جوابه عن الثاني أيضا وقد يجاب من طرف القوم
عن اعتراض المصنف اما عن الاول فيبان يقال الرقيق منصف بالرفيق وعليه ولان فيه جهتين جهة الآدمية
الحسية والعقلية وجهة العروق بالتهمة الشرعية فبالاولى يقتضى كونه مثل الاحرار فيما له وفيما عليه
وبالثانية يقتضى عدم ثبوت الشيء له وعليه فيتم صورته وماله بالجهتين لان اعتبار كل جهة ينصف
الاخرى لانه منصف بماله وعليه فان مالية المالك الفاتحة للمالك لا الرفيق والآدمية وهي مالكيته على
القاتل لانه غير ان هذه الآدمية لما كان لها قصور لما ذكره وقال ابو جوب نقصان دية عن دية الحر

(٢٣ - تلويح ثالث) لوقال بالمفهوم لكن رفعه نسخا عنده بعيدا والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة في العدد مما يقوله بعض
الاكابر من الحنفية كابي جعفر الطحاوي وأبي بكر الرازي وصاحب الهداية وغيرهم (قوله وعند الشافعي الخ) قال في الكشف اتفق
العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا
لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول واختلاف في غير هذه الزيادة اذ اورد متاخرا عن المزيد عليه تاخرا
يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رتبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في حد الزاني مع اتفاقهم
على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود الشهادة في حد القذف مقارنة للجلد فذهب عامة
العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انما يكون نسخا بمعنى وان كان بما نصوره وقال اكثر اصحاب الشافعي انها

وهو أهل للتصرف في المال حتى ان المأذون يتصرف بنفسه باهليته عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا بل هو كالوكيل (وغرة الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد في نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الاقواع وعنده لا بل يخص الاذن بما اذن فيه كافي الوكالة (لانه لما لم يكن للمالك لم يكن أهلا لاسببه وقتنا هو أهل التسليم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرفة اليد على انها) اي اليد (ليست بمال) فلا يكون الرق منافيا للملك اليد لكنه مناف للملك المال لكونه محال 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 لحصول 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 والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة

عقبيته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحقيتها لان قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والابتدال ودية الحرب باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثاني حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغي ان يحمل كلام المصنف رحمه الله على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرماني رحمه الله من أن الواجب في نفسه ضمان النفس ولكن في جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المانية في حق السيد والافئس العبد معصومة معصومة عن الهدر معتبرة في ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كافي الموت دون العكس كافي العتق وأيضا المقصود بالانفاق في القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون الخاني وكل ذلك يدل على ان الاعتبار هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كالتقصيص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولذا تنقض ديونه منه الا ان المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله وهو أهل للتصرف) يعني أن الرق لا ينافي مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصله ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فن الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وان ثبت اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنان في الكل ولا يصح الحجر في البعض بعد الاذن العام أو الخاص

اذا بلغت قيمته ديتسه واما عن الثاني بلان كمال ملكيته لم يدفع ما في الرق من المتصف المذكور (قوله) ويثبني أن يحمل كلام المصنف (الخ) أي يحول قوله ان الاعتبار فيه جانب المالية على ان الاعتبار ذلك في جانب المستحق أعني المولى لان الاعتبار ذلك مطلقا ولا يستقيم لان نفس العبد معتبرة قطع الوجود ذكرها وبهذا التقرير ان دفع ما قيل مدار ما ذكره الكرماني على ان الاعتبار هو النفسية والمصنف مصرح بان الاعتبار هو المالية وان هذا من ذلك (قوله فيظهر حكم المالية) وهو عدم التنصيف (قوله لا ينافي ذلك) أي كون الدية للمولى لا ينافي كون الاعتبار هو النفسية فان القصاص يستوفيه المولى مع الاعتبار فيه انفسية اتفاقا (قوله والمال للعبد) كانه جواب ما يتوهم من انه لو كان الاعتبار هو النفسية لا المالية لكان المال للعبد لا للمولى فأشار الى جوابه بان المال للعبد بدليل انه يقتضى ديون العبد المأذون منه الا ان المولى أحق الناس له فيستوفيه (قوله بمنزلة الكتابة) الا ان اليد المالكين لازمة ويده غير لازمة كالأجارة مع العارية (قوله ولا يصح الحجر في البعض الخ) ليس هذا معنى قول المصنف فعندنا يعم اذنه

فانما يثبت ضرورة كمال ملك اليد في كل ما قال لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لاسببه 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 لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت شيء آخر واذا كان كذلك فعدم اهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهليته لما شرع لاجله اما عدم اهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم اهليته لما يكون وسيلة اليه لا سيما اذا كان أهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد في مسئلتنا (فاليد تثبت له

والملك للمولى خلافة عنه) أي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر (وهو كالوكيل في الملك) أي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل أي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للمولى في شراء الوكيل (وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون) أي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورتها ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحاجي بحاجبة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لامن جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال العفة 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 ينحصر الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل

تغيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم يتعزل الثاني وكذا اذ مات المأذون الاول لا يتعزل الثاني كولو كسبل اذ مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كولو كسبل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن في بقاء الاذن هو كولو كسبل لا تكون نسخا عليه ذهب ابو علي الجبائي وابوه اشهم وجماعة من المتكلمين (قوله وقيل نسخ ان غير الخ) واپيه ذهب الغزالي وعبد الجبار الطمساني لكن في الكشف ان مذهبهم ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغير 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 في الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجز ولم استثناءه كانت نسخا وان كان الفعل بعد الزيادة يصح ولا يلزم استثناءه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم تكن نسخا ولو خيرنا الله بين الواجبين ١٧٩ لكان زيادة ثالث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه

ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس تصرفه لانفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كولو كسبل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب لم يشترع الا للحكمة وللألزام باطل اجماعا فكذا المأذون واذ لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بمالك الرقبة او التصرف وتحقق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التمليك التصير ورة مالك كما ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب أن المقصود الاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجد عدم أهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف وملك اليد انه أهل لملكه والذمة اما لاول فله عاقل تقبل رواياته الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز تركه واما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى

ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس تصرفه لانفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كولو كسبل ويده في الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسببه والسبب لم يشترع الا للحكمة وللألزام باطل اجماعا فكذا المأذون واذ لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بمالك الرقبة او التصرف وتحقق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التمليك التصير ورة مالك كما ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب أن المقصود الاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجد عدم أهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف وملك اليد انه أهل لملكه والذمة اما لاول فله عاقل تقبل رواياته الاخبار والديانات وشهادته في هلال رمضان ويجوز تركه واما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى

ان كانت مغيرة حكم المزيدي عليه في المستقبل كزيادة التغيريب على حد القاذف وعشرين على حد القاذف كانت نسخا فانها توجب تفسير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان تكن مغيرة كزيادة وجوب ستر الرقبة بعد وجوب ستر الفخذ لانكون نسخا لوجوب

سائر الاقواع اذ معناه الاذن للبعض اذن للكل وهذا لا يقتضي ان لا يجوز الجزر الواقع في البعض بعد الاذن في البعض او الكل (قوله ولا يقبل الاذن التأقيت) حتى لو اذن لعبده شهرا أو سنة كان مأذونا أبدا الى أن يتجبر عليه (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يجتنب ان خلاصة استدلال الشافعي رحمه الله هكذا اذ لم يكن العبد أهلا بحكم لم يكن أهلا بسببه لكن ليس باهل للحكم اعنى الملك فليس اهلا بسببه اعنى التصرف وحاصل جواب الاحجاب على ما ذكره المصنف منع الملازمة والسند جواز ان يكون الحكم غير مقصود اصلي وقبحه نظر لانه يفضى الى تخلف الحكم عن السبب فالاولى ان يقرر الجواب هكذا تصرف العبد بغيره يثبت 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 للمتصرف كافي تصرف الوكيل ويمكن أن يدفع النظر بما اشار اليه في قوله آجيب بان التصرف يتعد للعبد فتأمل (قوله وهو ممنوع) لوجود وسيلة أخرى وهي التسليم والذمة (قوله والولى) حتى لو كفل به انسان يصح ويحدسبب في الحال الا انه يؤخذ به بعد العتق

ستر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الرقبة فلا تكون الزيادة للحكم الاول في المستقبل بل تكون مقررة له (قوله فانه فسر الخ) قيل ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول فان ابن الحاجب انما فسر تغيير الاصل بان يصير وجود المزيدي عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذ المثالون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحدو كذا الثالث لان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهم ما ورد بانه لا فرق بين التفسيرين لانه لا يمكن ان يكون كالعدم الابان لا يكون الاصل معتبرا في الحكم وان وجد ولا يكون غير معتبرا لوجوب الاعادة والاستئناف ان لم يؤت مع الزيادة على ان الزيادة شرط منفصل كالتطهارة في الطواف ليست بفسخ عندهم ويحب الاستئناف بدونه والقول بان الثمانين بقى وجوبها وجزاؤها عن نفسها امر دودا لوجوب الثمانين على تقدير الزيادة فلا جزاؤها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين وجزاؤها عن نفسها باق على تقدير الايمان بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه (قوله كما هو قيل الزيادة

لا يجب الاطادة الخ) كان المأثور الاخيرين لا يشترط 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 نسخا لكن لا من حيث دخولها في ضابطة تغيير الاصل كما سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين نبه المصنف على احدهما دون الاخرى (قوله قيل) القائل الغزالي حيث قال ان اتصلت الزيادة بالمزيد عليه اتصال اتحاد بحيث يكونان جزأين لا امر واحد واحترز به عن الشرط كما ظهارة في الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ (قوله بالتخيير في اثنين) قيل علمه معنى ذلك وجوب احدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النفي الاصل فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف

لا يجوز ان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدني فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان أهلا للتسليم والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه ففعل للحرج اللازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء وادنى طرق القضاء ملك السيد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالا كاليد او الرقبة اوجب بانه مملوك مالا فلا يكون مالا كاملا والسيد ليس بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينيا في الذمة بمقابلة اليد كافي عقده الكتابة مثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة 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 لم يبق أهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه أقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته والمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كوارث مع المورث فلذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمتنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية ان الاذن فذا الجرو 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 تصرفه في قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن المأثور كالمؤثر في

ترفع بالثاني (قوله فترفع
اجزاء الاصل الخ) قيل عليه
معنى الاجزاء امتثال
الامر او الخرج عن
العهد دفع وجوب القضاء
وذلك ليس بحكم شرعي
ولو سلم فالامتنال بفعل
الاصل لم يرتفع وما ارتفع
وهو عدم توفقه على شيء
آخر ليس بنسخ لانه مستند
الى العدم الاصل فالاولى
ان يقال انه نسخ لتعريم
الزيادة على الركنين
مثلا وقد اوجب عنه بان
الاجزاء وان لم يكن من
الاحكام الخمسة استكبابه
لكنه حكم شرعي رضوي
على ما عرف في محله روية
المطلق بجري على اطلاقه
الخ) حاصله ان المطلق يدل
على الجواز بما يطلق عليه
الامر هو كالعامة بدلا
والتعبد بنا فيه يرفع
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 الصحة باعتبار مالية العبد لا باعتبار مملوكية ذمته والدليل
عليه انه يصح اقراره بقدر مالية الرقبة لا بما اراد عليها (قوله فلا يثبت بمقابلة المال) اي لا يثبت الحيوان
في الذمة بمقابلة المال لان الحيوان لا يملكه من جهة ذمته في الذمة ولا يبيع بالان المسلم في
الحيوان لا يجوز عندنا وههنا بحث وهو ان خلاصة نظم الاستدلال المذكور في هذا الجواب على ان
السند ليس بمال هكذا بعض الديد ثبت الحيوان دينيا في الذمة بمقابلته ولا شيء من المال يثبت الحيوان
دينيا في الذمة بمقابلته وهو بشكل بان صغراه موجبة جزئية وكبراه سالبة كلية فلا ينتج الا السلب
الجزئي وهو بعض السيد ليس بمال والظاهر انه لا يفيد لجواز ان تكون الثابتة للعبد من ذلك البعض
وليتأمل (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 الاصل فيكون حكم شرعي او رد بان النص المطلق كان يقتضي الاجزاء بدون القيد فان كان القيد رافعا لذلك الاجزاء
ولو بمفهوم المخالفة كان ناسخا وان يكن رافعا لم يكن زيادة اصلا وهذا لا يكون قول بمفهوم المخالفة وبان القيد يستلزم ارتفاع اجزاء المطلق
من حيث هو مطلق وهو حكم شرعي لكن ارتفاعه انما يلزم من دلالة القيد على ايجابه لانه اقتضى رفع الاجزاء به بدلالة لفظه ليكون قول
بمفهوم المخالفة هدا (قوله فالواحدة الخ) قال ابو الحسين البصري في كتاب المعتمدان النظري في هذه المسئلة يعني في الزيادة على نص
يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص تقتضي زوال شيء لا محالة واقوله زوال عدمها الذي كان ثابتا وثانيها ان المزال بهذه الزيادة
ان كان حكم شرعيما وكانت الزيادة من رايه سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البراءة الاصلية لا تسمى نسخا وثالثها

(وهو معصوم الدم كالحر لانها) أي العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد والرق
بوجوب نقصان في الجهاد على ما قلنا في الحج) ان منافعه ملك المولى الاما استثنى (فلا يصدق السهم الكامل

الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فالزيادة بحيث يجوز ان يكون
ناسخا للدليل حكم الزائل جازا ثبات الزيادة والافلا يخرج عليه الفروع فقال زيادة التغريب لا تزال الان في وجوب ما زاد على المائة
وهذا النبي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيها ولا اثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبراهة الاصلية واما كون المائة
وحدها مجزية كونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكذلك تابع لنبي وجوب الزيادة ولما كان نبي
الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض ٣٧١ لو كانت خمسة أتوقف على ادائها الخروج

عن عهدة التكليف وقبول
الشهادة فلوزيد فيها شيء آخر
أتوقف 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 نفي الزيادة
يثبت بدليل شرعي وحاصله
ان كلمة الحد فيها ليست
بحكم شرعي فلا يكون
رفعها نسخا واجاب عنه
صاحب الميزان بانه لا نسلم
انه ليس بحكم شرعي لان

انه اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا يقع للموكل ابتداء واما
قوله وفي بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه تصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما
قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكيل لا تثبت الا فيما وكل به والاذن
يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة 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 نفي الاسلام ولذلك أي ولان المولى خلف
عن العبد في ملك الرقبة جعلنا العبد في حكم الملك 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 تجيزه نفسه (قوله
وهو) أي الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف وحقاه ولصاحب الشرع لان العصمة
نوعان مؤقته توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان
أي القصاص أو الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوي الحر في الامرين فيساويه في
العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخلل بهما قال
الشافعي رحمه الله تعالى القصاص مبنى على الممانلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية
تخلل بذلك على ما مر (قوله والرق بوجوب نقصان في الجهاد) لانه ينافي مالكية منافع البدن الاما استثنى

لمحجور عما اذا اشترى ثم اعتق سقوط حق الولى كما اذا تزوج ثم اعتق ينفذ النكاح وكما لو باع الرهن 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 لنفذ على العبد بعد العتق بان يكون الملك له الا ان التصرف
متى وقع بجهته لا ينفذ بجهته اخرى بخلاف النكاح فانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد
وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذهما بعد زوال المانع من غير فرق فالفرق ظاهر
(قوله مؤقته) يقال اتمه بالتشديد اي اوقعه في الاثم ونسبه اليه (قوله مبنى على الممانلة والمساواة) في
فصول البدائع جواب عن طرف الشافعي قلنا بل في العصمتين والام ينضبط يعني ان المساواة المعتمدة

ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد
باجاب التغريب كان نسخا للحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التغريب بسكونه ولو امر صاحب الشرع ناصا فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف
ذلك قطع اوجاب خبر الواحد في اجاب التغريب ليس يكون نسخا فكذلك اهدا ولو كان يلزم عليه اجاب عبادته بعد اخرى فان سكونه
صلى الله عليه وسلم بعد اجاب عبادته يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو انص عليه ثم اجاب عبادته بعد اجاب خبر الواحد
والقياس والاجماع فيجوز ههنا أيضا واجاب غيره بان زيادة النبي نسخ لتغريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم بثبوتها في الشرع
بطريقه كزيادة ركعه على ركعتي الفجر فانما نسخ لتغريم الزيادة على الركعتين فانه قد ورد في الشرع في الفرائض المقدرة بتحرير الزيادة
على مقاديرها بخلاف زيادة عبادته على عبادتها فانما الانقضى بتغير حكم مقصود (قوله لو كان الامر كما هو) من كون التوقف على عدم الخلف

و ينافى الولايات كما فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح أولاً في حقه اذ هو شر ينفى الغنيمه ثم يتعدى كافي شهادته به لال رمضان فان صوم رمضان يثبت أولاً في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا (وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه جزاء) أي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية في جناية العبد خطأ لان الدية صلة في حق الجاني كما يجب ابتداء و عوض في حق المجني عليه فيكون المثل غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يمد يديه على الحق للمثل عليه فصارت رقبته جزاء

موجباً لكون الحكم غير شرعي ١٨٢ (قوله لم يكن مثنى الخ) لان الوجوب وحرمة الترك يتنى على عدم الخلف

من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذ اذن له باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم اسكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمه انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث أنه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر في ذلك (قوله وينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال اهلية الولاية لثلايتهم منه ان له ولاية ضعيفة ككلامه وذلك 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 وانفسهم اغتناما واسترقاقا وتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكاً للحر في الغنيمه بمعنى أنه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ لان المولى يخلفه في ملك المستحق كما في سائر اقسامه فاذا أمن الكافر فقد اسقط حق نفسه في الغنيمه أعنى الرضخ فصح في حقه أولاً ثم تعدى الى الغير وزم سقوط حقوقهم لان الغنيمه لا تنجزأ في حق الثبوت والسقوط وهذا كما نصح شهادته به لال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة و ليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل المحجور ايضا يستحق الرضخ فينبغي ان يصح امانه اجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحساناً لانه غير محجور عن الاكتساب وعماهو نفع محض فاذا فرغ عن القتال ساد ما زال ضرر المولى واصيبت الغنيمه ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال ارقبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداء ثم تعدى الى غيره فالخصل انه لا تمركه له في الغنيمه حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده (قوله فلا تجب الدية في جناية العبد) يعني اذا كانت خطأ واماني العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضماناً على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليه اصلية في جانب المولى وعوضاً في جانب المتلف عليه اعنى المجني عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبته العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بمقابلته ما ليس بمال وهو ملك النكاح او منافع البضع اجيب في انقصاص ليس الا في العصمة والاي و ان لم يكن المعبر ذلك فقط بل اعتبر المساواة في جميع الكرامات لم يرضبط القصاص اذ قلما يوجد الاثنان المتساويان في جميع الكرامات (قوله يستحق الرضخ استحساناً) لاقياساً لانه ليس من اهل القتال وانما يصبر اهلاً له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحرى المستأن من

واعترض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافى الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً في شخص واحد فيكون قرضية الصلاة والصوم مثلاً بانه بالنص وحرمة تركهما موقوفه على عدم الخلف وانه لا ممانى لتوقف حرمة بالربا والسرقه وهو ذلك على هدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكماً شرعياً واجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان المراد بالخلف عن الشيء ما سدمسده وتزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجودهما مثلاً على التخيير في مثنى كافي خصال الكفارة فينبغي ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافى

الوجوب العيني ولهذا لا يجزمه ان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن مثنى من الاحكام حكماً شرعياً ما ينعى وتمويل في رد الجسم والزامة كما هو رد اب المناطرة او عام خص من البعض بشهادة التمثيل بحرمة ترك الصلاة والصوم ووجوبهما (قوله ان فالواجب هذا على انه خبر مفيد محذوف) قيل عليه لو سلم افادته المحصر الاستشهاد في النوعين فالنقد الصحيح في استشهاده فالاستشهاد رجل وامرءان لان اصل الاستشهاد ليس بواجب واجيب عنه فارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشيئين واجب يصرف الوجوب الى فيرده فهنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب في نظيره ان اصل النكاح ليس بواجب مطلقاً ان اريد النكاح يجب ان يكون عند الشهود واما القول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافى ان يكون للشهادة قسم آخر فليس بشي لان السوف لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفاً وشرطاً اخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق

(الان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) أي الارش اصل في باب الجنابات خطأ لكن العبد ليس أهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العقاب منه فصارت رقبته جزءا لكن لما اختار المولى الارش فداء على العبد لا يفوت العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الاصل كالحوالة حتى اذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبي حنيفة وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجنابة في الدفع (بمنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي الاهلية لكنه لمن فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت) الضمير في هور جمع

اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم الغير مقامه (مستندا

الشاهد قد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما اريد بالمجمل هل ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على ان غيره ليس بمشروع قيل عليه غاية ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما لا يعتبر عند التدين لكن لا يقتضي عدم صحة القضاء بتفسير ذلك قال العلامة القناري رحمه الله هذا فاسد اما اول فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التدين أيضا واما الثاني فلان الاستشهاد في التدين لتيسير الاخذ والاثبات عند الانكار

بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لانه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك او المنافع (قوله الا ان يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان افلس وعجز 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 أبي يوسف ومحمد رجهما الله يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كل العبد احال بالواجب على المولى لان الاصل في الجنابة ان يصرف الخافي اليها كافي العمود قد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصبر في فساد اختيار الفداء نقل عن الاصل الى العارض كافي الحوالة فاذا لم يرسل الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفاس) جعلهما معا احد العوارض لادتمامهما صورة وحكاياهما لا يسقطان 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 والانتحاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم في قضاء الصلاة جرح لخطو الخافي حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا جرح في قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس بندر فيه فلم يسقط الا وجوب ادائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك في بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعني غير ما سبق من الجنون والاعماء (قوله مستندا

اي قال بل باذن الامام يستحق الرضخ والافلا (قوله الا انه ثبت بالنص الخ) وهو قوله عليه السلام الخائض تدع الصلاة والصوم في ايام اقرانها (قوله والنفاس بندر فيه) اي النفاس بندر في شهر الصوم فلا يثبت الحكم عليه كالاغناء 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 ياتر كناه بالاستحسان اذ لم يستوعب المأمور واما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء هذا وقد ذكرنا بين الصلاة والصوم في ان قضاء الاول سقط دون الثاني فرقا آخر وهو ما ذكرنا من اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس 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 يتعدى اشتراط في حق القضاء فلم يؤثر عدم الطهارة في اسقاط قضاء الصوم (قوله يعني غير ما سبق) وذلك لان المراد بالمرض ما لا يوجب احتمالا في العقل فلا يكون الجنون

والصالح فيكون المعترف في الصائم والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع منه قد على ان هذه الآية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضاء ليس مة وماللا انتهاء (قوله ولا يراد التغيريب باحد يث وردت في ذلك) قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية الوضوء باذخال نيذ القمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة للوضوء بايجاب الوضوء عن القهقهة فكانتم اجزتم الزيادة على نص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح ومن زاد الحوالة على آية الطلاق قبل المساس في ايجاب العدة تكميل المهر بخبر عمر رضي الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان ما كافي دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بان التيميد في حكم الماء لان النبي صلى الله عليه وسلم اشار بقوله غمرة طيبة وما هو راي ان المائنة لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يلزم النسخ واما جعل القهقهة من النواقض فنظير بايجاب عباد بعد عبادة واما تكميل المهر بالحوالة فيثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم

الى اوله) أى اول المرص وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باصالة بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى اول المرض (في قدر ما يصاب به حقهما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالحجر (نجوز بالنكاح بهما المثل) في مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض يحتاج الى النكاح لبقائه نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن في الحجر عن النكاح مهر المثل صيانة حقهما اذا لحق لهما فيه (وكل تصرف بمقتضى الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاغتاق (بصبر كالمعلق بالموت) أى لا يقبل النقص فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث في الثلثين ١٨٤ (والقياس في الوصية البطولان لكن الشرع جوزها نظرا له) أى للمريض

ليتدارك بتفصيرات أيام صيانته (في القليل ليعلم ان الحجر ترك اشارة الاجنبى 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 بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فسخ الاول (طلت) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينان من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بعناها (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى (وحقيقة) بان أوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجسد

الى اوله) أى حال كون الحجر مستندا الى اول المرض لان سبب الحجر مرض يميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وزادف الا لام (قوله وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاغتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تريد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له) وليعلم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجوز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قاله نحر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتمه فيه أصل فقوله نظرا له علة لتجوز وقوله استخلاصا أى استئثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجوز بقدر الثلث فقوله ليعلم ان الحجر والتمه أى تمه اشارة الاجنبى على الافارب باعتبار ضعفه له أصل في باب الايصاء علة 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 لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبي حنيفة رحمه الله لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثي المدل وأما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذا لا حجر للمريض من ان تصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجب جدله ورواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث ان يستخلص العين لنفسه وبفضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولو ان

والانعام منه * قال المصنف (اذ تولى بنفسه) قال القاضى فيه بحث لان تولى الشارع في الثلثين لا في 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 يسمونه فيما لا وصية ولا دين لا يقال فيما اوصى لهم بالثلث لا يتولى الا في الثلثين لانا نقول نعم لو جاز الا انه لا يجوز لعموم قوله عليه السلام الا اوصية لوارث وبدلالة تخصيص الوارث اذ فيما وراء الثلث غير كهو (قوله لان حق الغريم الخ) صرح به في المبسوط وغيره لكن قال نحر الاسلام ولما يتعلق حق الغرماء والورثة بالمال صورة ومعنى في حق القسم ومعنى في حق غيرهم صار

من الاموال الربوية برضى منها) وتقوم الجودة (عطف على قوله بطلت في حقه) أى في حق الوارث يأخذ (كفى الصغار) أى ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقوم الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما يتعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقه) أى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة أن يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط في حق غيرهم) حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا نفي بيع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما يتعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبء غيرهم فيما النسبة الى العبء يتعلق حقههم بما لبتة لا بصورته فبصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبء مستحقا للحريية ولا يمكن ان ينقض الاغتاق لكن لا ينفذ من حيث

المعنى وهي المالية 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 الراهن لان حق المرتهن في ملكه البدق (فان اعتاق الراهن - ينفذان كان الراهن غنيا فلا سعابة على العبد وان كان فقيرا يسبى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فعتق الراهن حرم ديون فتقبل شهادته قيل السعابة ومعنى المريض قبل السعابة بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته) ومنها الموت وهو مجهول كالهوا والاحكام هناد نيوية واخره وية اما الاولى فكل ما هو من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين تبقى ببقائها كالوديعة لانها (أي العين) هي المقصودة وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها (أي الى الذمة) (مال أو كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود أحدهما) أي الكفالة لا تجوز الا ان يبقى عنه مال ١٨٥ أو كفيل (ويلزمه الدين مضافا الى

سبب صح في حياته كما اذا حفر بشرا فوقع فيها حيوان بهدمونه لا ماسرعة صلة كنفقة المحارم الا ان يوصى فيصح من الثلث واما ماسرعة له لحاجته فيبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه

الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعه فالا يكون من باب الزيادة على النص بنجر الواحد في شيء (قوله على سيدل الفرضة) فلا برد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلاة وتعديل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلسة وانما لم يوجب التغريب لغرابته في حديثه مع عموم البلوى والتغريض على الفساد فان قيل اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون قسرا ولا قائل بالفصل واجيب بانه يقع

بأخذ التركة ويعطى الباقي القيمة وأما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فاما يشار كهم الباقيون من جهة ان المريض ممنوع عن ائثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض السماوية فقبيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة هما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والاحكام في حق الموت اما ديوية أو أخرى وية والديوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم أو غيرها هو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره أو لا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه ان يبقى ببقاء العين أو بالذمة ووجوبه ما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به الا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل الى الذمة والثاني اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما ينقضى به الحاجة أو لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخرى بحكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو لا غير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الاخرى بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما فصله في الكتاب (قوله وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت

اعتقاده واقعا على محل مشغول بعينه وسوق هذا الكلام يشير الى أن حق الغريم يتعلق بالمال بصورة ومعنى كحق الوارث قال الشيخ اكل الدين في شرح البرذوي فوجه التوفيق اما الحل على اختلاف الروايتين واما جعل الضمة في انفسهم وغيرهم للورثة والمصنف وافق نحر الاسلام فيما يفهم من ظاهر كلامه املانه ظفر بالرواية او اعتمد على نحر الاسلام ظننا منه انه ظفر بالرواية (قوله وقيل هو عدم الحياة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لاسيما العدمي صورة محال كاذ كرفي الفحوات وقد ثبت عن النبي عليه الصلاة والسلام انه يؤتى بالموت يوم القيامة في صورة كبش الملح فيذبح فلو كان الموت عدم الحياة لزم مما ذكر في الحديث وجود المحال (قوله عما من شأنه) واما قوله تعالى انجي به بلدة ميتا فحده ول على الاستعارة باعتبار اشتراك الجهاد وما شأنه الحياة في الارواح والاجساد (قوله ومعنى الخلق) جواب عن استدلال من يدعي وجود نفسه وله جواب آخر وهو المحال على حذف المضاف اعني اسباب الموت اذ هذا القدر يكفي في رفع الاحتياج وما قيل من ان الموت من الاعدام المتجددة كالعصا فيصح ان يراد احداث نفسه مدفوع بان مبنى الاستدلال كون الخلق بمعنى الاحداث والايجاد والعدم وان كان متجدا لا يتعلق به اليجاد نعم يتعلق به التجديد * قال المصنف (اذا حفر بشرا فوقع فيه - يران بهدموته) فان تلف به انسان او مال

(٢٤ - تلويح ثالث)

فرضاما في به منها ومن غيرها الكلام غما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قسرا ففرضوا واجبا معا ومما متنا في ان الفرض ثابت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا منافاة عند تغاير الحبشيتين فان افتراضها من حيث كونها قرا تأو وجودها من حيث كونها فاتحة على الخصوص (قوله بل هو شرط للجملة) يعني انه لما تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترب عليها الثواب والا ثم بما هي تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القرية بمعنى انه لا يكون قرية بل وضمها وان لم ياتم تاركها ولا يخفى عايسل انه ليس بمعنى الوجوب الشرعي (قوله بمعنى انه ياتم الخ) قيل عليه لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار ترك النية والترتيب في الوضوء مع صحة صلواته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ واجيب عنه بانه لا يطبراه في الشرع فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركة فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر

تحتي يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعدموت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعدموت المكاتب عن وفاء حاجته الى انقطاع اثر الكفر والى حرية اولاده واما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت اليد أي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعدموته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة المرحبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يد المملوكية رتبة تبقى ضمنا الى الغير وقوله كما يترك انفاحة قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة وركها فيها ثم لا في غيرها (قوله الصلاة هي الاصل) والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء ١٨٦ الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كافي في صحة

الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيدي عليه الذي يرفع الزيادة صفة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء (قوله لم يجعل ثقل) أي واجبات يأثم تاركها في الوضوء قيل عليه لا تخافوا في أن غسل المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى أنه لازم بدليل ظني وأنت تجسير بأنه فرض محملي وعلى زعم المجتهد والفرق أن الواجب في شيء لا يتنى ذلك الشيء بانتفائه بخلاف الفرض العملي فانه يتنى بانتفائه في زعم المجتهد وان لم ينتفطع (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير وحذف خفيف مع لطف الإيهام فان أبا حنيفة الامام امه ثابت كأن أصول مذهبه ثابتة محكمة وفروع فقهاء عالية مشتهرة (قوله حال بقاؤه المتكلم) أي الذي يتوقع منه التكلم (قوله لحالها) أي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج (قوله والثالث) قيل عليه الاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكوته مع امتناعه شرعاً ولا الرضا ومع وجوبه عرفاً عند الرضا وليس فيما نحن فيه شيء منها وكيف ور بما سكوت المولى لفرط الغيظ أو للتأمل في صلاحيته للاذن فيأذن وكذا سكوت الشفيع (قوله وعند الشاقبي رحمه الله المائة مجملة) يعني ليس عطف الدرهم تفسيرها لان مبنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد على ما قيل ولا يخفى ضعفه لان المغايرة بين المائة والواحدة لا تتغير بكون المائة من الدراهم والالكان القول له على مائة ودرهم خطأ لما فيه من عدم جواز العطف (قوله بضرورة الكلام) أي ضرورة طوله ووجوبه (قوله حذف المعطوف عليه) أي تمهيداً له ان المعطوف اذا كان عدداً فلا خلاف

بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرحى واليه بخلاف الموت ولان اثر الدين في بوجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تنقوى الذمة لان المال محل للاستيعاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل وتمييزاً لوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم يصح الكفالة عن الميت عند أبي حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها في الآخرة اجماعاً وفي الدنيا أيضاً اذا ظهر له المال ويشب حق الاستيفاء لو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حياً مفلساً ويؤيده ما روي ان النبي عليه السلام أتى بمجانزة رجل من الانصار فقال لا صحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال علي أو أبو قتادة رضي الله تعالى عنهما ما علم علي يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة بالدينوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالاً لظاهره اذا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلاً عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تنقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة ان الدين باق في حق من له الحق وان كان ساقطاً في حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة قوت المحل فيتمتد بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أي من التركة حقوق الميت كونه تجهيزه ثم قضاء دينه ثم تنقيده وصاياه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذ الم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبيل القبض والعبد الحاني ونحو ذلك في هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أي حاجة 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 صيرورته معتقاً منقطعاً عنه اثر الكفر باقياً عليه اثر الحياة لحرية اولاده اذ الرق اثر الكفر الذي هو موت حكمي فتبقى الكتابة بعدموت المكاتب كما تبقى بعدموت المولى بل بالطريق الاولى (قوله واما المملوكية فتابعة) يعني ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجاً اليها الا انه حكم ببقائها في المكاتب ضمناً وتبعاً لبقاء المالكية يد الضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بعدموته لزم ضمان النفس على عاقلته وضمان المال في ماله مع انه لم يبق اهلاً لوجوب الحقوق عليه لان

لا قصد (و ثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بمجرد الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت) أي الخلافة
 (نصا فيما لا يحتمل التسخين كتعليق العتق به) أي بالموت وانما ثبتت به الخلافة لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت
 في الموصى به (فيكون سببا) أي التعليق بالموت سببا (في الحال) للعتق (بخلاف سائر التعليقات لانه) أي الموت (كأن يفتقن) فان
 قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد عتقه بامر كائن يقينا قلنا يبيع العبد المعتق عتقه بالموت انما لا يجوز لامر من أحدهما
 الاستغلاف كاذ كرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامر من علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الافراد جزء العلة
 (فلا يجوز بيع المدبر وبصير كالم الولد في استحقاق الحرية

في أنه تفسير للمعطوف عليه وبيان له والاذا لم يكن عددا ولا مقدر بالعدد ١٨٧ نحو مائة وثوب أو عبد في أنه لا يكون

بما نواته سيره وانما
 الخلاف في صورة كونه غير
 عدد ولكنه مقدر به أو
 بالوزن نحو له على مائة
 ودرهم أو قفيز حنطة فانه
 بيان عندنا للتعريف على
 السكوت من مائة عدد
 عطف عليه الاثنان أو
 المقادير بخلاف الشافعي
 واستدل المصنف عليه
 بوجهين وهو ظاهر في
 الكتاب (قوله على انها
 لا يثبتان في الذمة) دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير
 المائة بالعبد أو الثوب
 لا يلائم لفظ على لان
 موجبه الثبوت في الذمة
 ومثاله ما لا يثبت في الذمة الا
 أن يكون في السلم فانه يجوز
 في مثل الثوب لضرورة
 حاجة المقادير الى رأس
 المال دون العبد لعدم
 العلم بقدره وصفته خلافا
 للشافعي رحمه الله فلا

بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبته اذا مكاتب عبد ما بقي عليه درهم وههنا 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 أجزاء 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 بجزئته 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 بما ثبت شرط الملك البديل
 ثبت عند اداء البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البديل هالكا (قوله ويثبت
 الارث) أي ولا ينبغي ما تنقضي به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من
 يخلفه في أمواله ففوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظرا له من جهة أن انتفاع اقراره بماله بمنزلة
 انتفاعه نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفضل 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 بعوت
 المديون (قوله والجواب ان معنى الخ) فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامة أسبابه أثر حرية المكاتب فلا
 يصح تفسير بقاء الكتابة اعنى المملوكية فالحق أن يقال فراغ ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب
 حرته الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البدل الى المولى واذا وصل حكم بها في آخر جزء من أجزاء حياته كما اذا أدى
 بدل المغصوب حكم بثبوت الملك مستندا الى وقت الغصب مع هلاكه فالمراد ببقاء الكتابة والمملوكية
 على هذا بقاء الحكم بجزئته تنزيلا لتأخر الحكم بها منزلة تأخرها كذا في فصول البدائع هذا واعترض
 على قولهم لاستناد حرته الى آخر أجزاء الحياة بوجهين أحدهما ان المكاتب لو قتل خطأ وقد ترك وفاء ضمن
 القاتل قيمته لادبته ولو كان حرا في آخر أجزاء الحياة لضمن القاتل الدية وأجيب بان الضمان مضاف
 الى الجرح وهو عبد في تلك الحالة وتأنى مال أو وصى بشئ لرجل أو وصى الى رجل لا يجوز وصيته ولا ايصاؤه
 ولو قذفه رجل بعد موته عن وفاء لا يحد وأجيب بان جعله حرا في آخر أجزاء حياته لضرورة العتق فلا

يرتكب الا عند التصريح به كالمعطوف دون المعطوف عليه (قوله قياسا على العدة الخ) لا يقال المتصرف فيه ميز 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 اللغة لان ثبت بالقياس وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعي فلا يكون مما نحن فيه من بيان الضرورة وانت خبير بانه من
 باب جعل التنظير على التنظير وليس من باب القياس في شئ ومراد المصنف المعنى اللغوي وبيان المناسبة (قوله والجامع كونها
 مقدرين) قد عرفت ان هذا بيان المناسبة ووقع التعارف في نظيره وليس بيان العلة المشتركة بين الاسل والفرع التي تنبئ عليها
 القياس الفقهي فلا يراد اننا نسلم ان العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه
 كالنظير والشرط فكذا انفسه في مائة وثلاثة أنواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا إهام في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير (قوله الاجماع

دون سقوط التقويم لان تقومها انما سقط لانه لما استقر شهرها صار القمعي فيها أصلا والمال تبعه على عكس ما كان قبل وهي هذا الأصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه (قلنا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مال كنيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حتى عليها

لغة العزم والاتفاق) يقال أجمع فلان على كذا أي مزمو وأجمعوا أي اتفقوا والمعنى الثاني أن سبب بالمعنى المختار الشرعي والظاهر أن معناه الأصلي هو العزم ويلزمه الاتفاق اذا صدر عن الجماعة والافلاذليل على الاشتراك اللفظي (قوله اتفاق أمه محمد صلى الله عليه وسلم) اشتراكهم في القول أو العمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف يفيد أن الاجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى أن قوله يكون حجة فيما لم يبق غيره من ١٨٨ المجتهدين ولا من العوام وأمثالهم من أهل الكلام ولا يدخل فيه اتفاق

حقيقة يصير الميت أي المريض مرض الموت محجورا عن التصرفات التي يبطلها تلك الخلافه فكذلك ثابتت الخلافه بتصحيح الأصل بان قال أوصيت افلان بكذا أو قال لعبدك أنت حر بعد موتي أو اذا مت فانت حر فان كلام من الإحصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف اما الاول فلان الإحصاء اثبات عقد الخلافه في ملكه للموصي له مقدم على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافه وأما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الاعتقاد ولانه تعليق بحال زال والملاك وهو غير صحيح فلا بد من أن يتعقد السبب حال بقاء الملاك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول الدار أو من الامور الكائنه يفتقر كجسيء الغد مثلا ليس استخلاف اذا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في الصورتين أعني الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافه إلا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالتعق محجورا عن ابطال الخلافه وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافه بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سيده ويدخل في ذلك الوصية برقبه العبد فانها وان كانت استخلافالا انه تملكه ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقويم) أي المدبر لا يصير كالم الولد في سقوط التقويم لان الاحراز للماليه أصل في الامه والتمتع تبع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الأصل بخلاف أم الولد فانها لما استقرت واستولدت صارت محرزة للمتعمة وصارت الماليه تبعه سقطت تقويمها حتى لا تنضم بالغصب وبعثت اق أحد

من دون الجميع ولا اتفاق الام السالفه مطلقا وغيرهم ولا في العقليات من جنس المعقولات أو غيرها مما لا يتطرق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف بل الواجب في الاول اثبات ما أثبتته القاطع ونفي ما نفيه والسكوت عما عداه وعدم التعارض عن حد الدلالة في معناه وفي الثاني توكيله الى البرهان والتكون معه أين ما كان فإيتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سقطه اذ لو صح ذلك فانفقهم عليه غير مستند الى حديث أو قياس فقهى مستنبط لان الاجماع لا بدله من سند شرعي لا يتعدى عنهما هذا (قوله في عصر) أي في عصر ما أي عصر كان بعد عصر النبوة (قوله حكم

يظهر حق غيره (قوله أي المريض) في الكلام مجاز باعتبار ما يؤهل كافي قوله عليه الصلاة والسلام لعقروا أمواتكم (قوله فان كلام من الإحصاء الخ) قيل الجرح عن ابطال مجموع أمور ثلاثة وهي الثمن والتعليق بامر كائن لاحتماله والاستخلاف لا الاول فقط لتعققه في كل من تعليقات الاسقاطات نحو ان دخلت الدار فانت حرمع انه يملك بيعه قبل دخولها والا الثاني فقط لتعققه في نحو ان جاء الغد فانت حرمع انه يصح بيعه اليوم ولا الثالث فقط لتعققه في التوكيل بالاعتاق مع انه يصح قبل اعتاق الوكيل (قوله فسقط تقويمها) هذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فهي منقووه لان الثابت حق العتق وهو مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقويم (قال المصنف بخلاف العكس) أي لا يغسل الزوج امرأته اذا ماتت خلافا للشافعي لاشتراك الملاك وقوله عليه الصلاة والسلام لعائشه رضي الله عنها لو مت اغسلتك ولغسل على فاطمة رضي الله عنها والجواب عن الاول عدم المملوكية وانقطاع بقاء النكاح في جانبها بالكلية الا يرى انه

الشرعيين أي فرعي مأخوذ من الشرع باصله المنصوص عليه أو بالقياس المستنبط منه والافلاستناد الشريكين

للعقائد على الاجماع وحجيمته فانه لا يتصور فيه أو لا يفيد على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنده ان كان قطعيًا كالقرآن أو السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن المستحيل تحصيل الحاصل لا بهذا التخصيص وان كان ظاهريا فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئا مقصودا التحصيل بنفسه بالذات شرعا ولا يرد به التكليف أصلا بل انما يحصل شيئا فشيئا بتعاقب آراء الأئمة وتوارد آذانهم وتشارك أفعالهم في حادثة متجددة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب العقائد بل لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع وانباع الظن فيه غير سائغ هذا في العقل قد يكون ظاهريا فيما لا يجمع بصرف قطعي كفي تفضيل الصحابة ليس بشئ لما عرفت أن الاجماع ليس مقصودا الحصول بنفسه وانما هو من ضرورات

واما ما لا يصلح لحاجته (كالقصاص) لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثأر عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المرحوم لكن السبب انفق في حق الميت حتى يصح عفوهم 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 (ملا وهو يصلح لخواتم الميت يصرف الى حوائجه ويورث) منه (واما أحكام الآخرة فكلها وجوب العمل بامر متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل أو الترتيب يحصل بتوارد الآراء للعمل به شيئا فشيئا وتعاروا الظنون به واحدا بعد واحد لا يجري في العقائد (قوله وبعضهم) وهو ابن الحاجب ومن يحدو حدوه حتى يجب عندهم اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب وتدبير العساكر وحفظ الدرر واعتراض عليه بان المصنف

الوجوب ورد بانه ليس شرها بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ونقض بأصول العقائد فانها بائتم تاركها مع عدم كونه شرها بهذا المعنى ونحن نقول بحجية الاجماع انما هي في الاحكام الشرعية وهي المسائل الفروعية ولا يجري حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقائد بغير متصور ولا معنى له في غيرها من فح المعقولات مثل ان الذئب أقوى أو الضبع وان النيل أظف ماء أو الفرات وبحود ذلك مما لا تكليف فيه أصلا (قوله فالاجماع عليه يكون اخبارا) ومن هذا القبيل اجماعهم على أمر لغوي بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب واللام للتاريخ اذ ليس

الشر يمكن نصيبه منها (قوله واماما لا يصلح لحاجته) أي حاجة الميت كالقصاص فان الجنابة وقعت على حتى أولياء الميت لا تنفعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثأر لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع غيره فينبغي أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافه كما ثبت للملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء بخلافه عن الوكيل فالسبب العقدي في حق المورث والحق واجب للمورث فصح عفو المورث رعاية لطالب السبب ومع عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لطالب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استعسان والقياس ان لا يصح لمساقيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لغير الغير قبل أن يجب (قوله حتى لا ينصب بعض الورثة خصما من البقية) يعني لو أقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحسب القائل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لها بالقصاص قبل اعادة

لا عدة 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 تامة القدرة والموت ينافيها والمملوكية تامة العجز والموت ينافيها فلم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية أولى لاننا نقول للملك في المملوك شرع لقضاء حاجة المالك لا المملوك فيبقى المالكية مابقي الحاجة ولا يبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلو ثبت لصارت له وعن الثاني ان معنى غسلت بلئت باسباب فسلتك وعن الثالث بعد تسليم ان الغاسل لغاطمة على كرم الله وجهه لعزل ذلك لادعاء الخصوصية حيث قال ابن مسعود رضي الله عنه حين أنكر عليه أما علمت ان النبي عليه الصلاة والسلام قال فاطمة رضي الله عنها وزجتني في الدنيا والآخرة (قوله ودركا للثأر) أي الحق قد يقال أدرك ثأره اذا قتل قاتلهم حية (قوله قلنا نعم الخ) قيل في هذا الجواب نظر اما أول فلان الميت خرج من أهلية الوجوب عليه لا من أهلية الوجوب له ولهذا يجب التجهيز والتكفين وما يحتاج اليه وأما ثانيا فلان ثبوت الحق للولي ابتداء ينافي ثبوته بخلافه في قوله فثبت ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافه تناقض ظاهر والجواب ما أشار اليه المصنف من عدم احتياج الميت الى درك الثأر وتشفي الصدور ولا يجب له حتى الا فيما يحتاج اليه وثبوت السبب في حقه وهو كونه قتلته هو السبب للقصاص لا يقضى

ثبوت هذه الاحكام باجماع أهل العربية بل بتواتر النقل عن أهل اللغة (قوله فاجماعهم على ذلك من حيث الخ) قيل عليه الحسي الاستقبالي قد يكون محال بصريح الخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيتها وأنت خير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الرواة من الخبر الذي يقف على المقبيات فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج الى الاجماع ولا فليس للاجتهاد فيه مساغ وان وقع فيجمل على السماع وأيضا يلزم منه أن يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد محمدا عليه (قوله في أمور رسته) ذكرها المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على نفاصيله وهي ركنه وأهله وشرطه وحكمه ورسبه وهو السند وناقله ولعل احكام كلة في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث ههنا في أمور البحث الاول لاقتضائه سبقه متعدد يكون عبارة عن واحد منه ولا ريب أن الواحد من الامور ليس في ركن الاجماع بل عينه (قوله ضرب امرأة في الكشف وغيره

ثابته في حقه واما العوارض المكتسبة فهي امان نفسه واما من غيره اما الاول فمن الجهل وهو اما جاهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
 لانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانة الكافر) أي اعتقاده (في حكم لا يتحمل التبدل) كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكافر حكم
 الصفة أصلا) بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فإنه يصح منهم (واما في حكم يحمله فدافعة للتعرض لهم فقط) عند الشافعي
 رحمه الله أي ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام تركوهم وما يدعونون فإلّا يجحد الذي يفر منكم (وعند أبي حنيفة رحمه الله
 هي دافعة له) أي للتعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا مكررا وزيادة لأغتهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها) أي
 في أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرب الله تعالى العبد الى العفو به بالتدرج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا
 فيهم تخفيفا لكنه تليظ في الحقيقة ١٩٠ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة

العليل عند اليأس وصورة
 التخفيف والامهال
 توقعهم في زيادة ارتكاب
 المعاصي وفي توهم الامهال
 كما نطق به الحديث وهو
 قوله عليه السلام
 أمهلناهم فظنوا اننا
 أمهلناهم وكما قال الله
 تعالى سنستدرجهم من
 حيث لا يعلمون واملى
 لهم ان كيدى متين وقال
 انما على لهم ايزدادوا
 انما ولم عذاب مهين وقال
 تعالى فوله ما تولى الآية
 (فيثبت عنده) أي عند
 أبي حنيفة رحمه الله (تقوم
 الخمر والضمان بالانفاه
 ان امرأة غاب عنها
 زوجها فبلغ عمر رضى
 الله عنه أنها تجاس الرجال
 وتخذلهم فاشخص اليها
 ليمنعها عن ذلك فاملصت
 من هيبته أي اسقطت
 الجنين فتشاور الصحابة

البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما ما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق أحدهما ثبتا في
 حق الآخر بخلاف ما يكون مورثا كالمال وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله القصاص مورث لان
 خلفه وهو المال مورثا جاعا والخلف لا يتخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة
 ابتداء انما هو ضرورة عدم صلاحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالاصح 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 خلافا لاصالة
 (قوله واما العوارض المكتسبة) أي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بما اثره الاسباب كالسكر
 او بالتقاعد عن المزيل كالجهل 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 للولى على سبيل الخلاف وانما ذلك السبب بوجوب القصاص للولى وجواز عفو
 المورث انما هو لولا يته على ابطال حكم السبب لان السبب انما انعقد سببا لحقه فان سبب القصاص انما
 هو زهوق راحة وهو حق له فاعتبار هذا يجوز عقودا باعتبار ان هذا السبب وان انعقد لحقه الا انه
 أثبت حق القصاص للولى فله أن يعفو عن الحكم (قوله والجواب ان ثبوت القصاص الخ) لم يجب 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 فلا يثبت على ان مفارقة الخلف الاصل جائز عند تخالف حالهما كالتميم والوضوء في
 اشترط النية فانها تفارق فيه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبيعته والتراب ملوث قال المصنف
 (واما أحكام الآخرة فكانها ثابتة في حقه) الاحكام الاخرى به أربعة أنواع ماله من الحقوق والمظالم وما
 عليه منها وما يلقاه من ثواب وكرامة بفضله ومن عقاب وملامة بعذله وللميت في حق الكل حكم
 الاحياء لان القبر له كالحرم للامه والكل مهلا لطفل والحياة المنتظرة الاخرى به لذلك كالديونة لهذا من
 حيث ان الميت وضع للخروج وللحياة بعد القضاء وكانت للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام
 الآخرة كما ان الجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى أحكام الدنيا حتى يصح له الوصية ويوقف الميراث أو جنة
 داران كان من أهل الثواب أو حفرة نار ان كان من أهل العقاب سألنا الله تعالى ان يصيره لنا روضة

رضى الله عنهم في ذلك فقالوا الاغرم 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 جهرا بهم فقد أخطوا وان قاربوا أي طلبوا قرتك فقد غشوك أي
 خانوك أرى عليك الغرة فقال أنت صديقي فقد استجاز على رضى الله عنه السكوت مع اصهار الخلف ولم يجعل عمر رضى الله عنه سكونه
 دليلا للموافقة حتى استنطقه (قوله وغيره من الاسباب) مثل نصوب جميع المجتهدين واستقرار الخلف بين أئمة الدين فان افتاء الحنفى
 بما وافق مذهبه عند شافعى المذهب لا يدل على رضا الشافعى لان مذاهب العلماء قد تقررت وصارت معلومة (قوله ولما كان الحكم
 عنده) أي عند الساكت لان السكوت بعد وصول الحادثة وجوب الفتوى فيها مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن اظهار الحق
 وتر كالأول واجب عليه احتشاما لغيره وعدالة المجتهدين مانعة عنه ولا يهتمون به ولا سيما الصحابة فانه ظهر من صفاتهم الرد على كبارهم

وجواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه (أى فى نكاح المحارم) ثم أسلم يكون محصنا) فان النفقة عن الزنا شرط لاحصان
 القذف فخذ أبى حنيفة رحمه الله ان وطئه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيصدق اذفة وتجب به النفقة (أى بنكاح المحارم) ولا يفسخ (أى نكاح
 المحارم مادام الزوجان كافرين) (الان يتراعى) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الحرج فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله
 (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقرر ان دياتهم تصلح دافعة
 للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى أحكام الدنيا أى فى الاحكام التى تصلح دياتهم دافعة لها لا يتنازلهم دليل الشرع فى تلك الاحكام
 عندنا كما عرفت هذا فتقوم الحرج واحصان النفس من باب دفع التعرض لامن باب التعدى الى الغير فيشبان (ولا يلزم الر بالانهم قدسوا
 عنه) هذا جواب اشكال على ان دياتهم معتبرة فى ترك التعرض ١٩١ فانه يجب ان يتركوا على دياتهم فى باب

الر بأىضا فاجاب بان
 معتقد هم فى الر باليس هو
 الحل لقوله تعالى

وقبول الكبار منهم (قوله
 وعدم الغرم عليه كان
 حسنا) هذا التاويل برده
 ما شتم عليه الواقعة
 من التفصيل على ماني
 الكشف ولذلك سلمه
 (قوله وحديث الدرّة غير
 صحيح الخ) لان عمر رضى
 الله عنه كان بدعوه فى
 الشورى مع الكبار من
 الصحابة فيقصد منه
 لفظانته وقوة ذهنه
 وينظرون ولا يهابون
 أحدا فى اظهار الحق لانهم
 كانوا يعتقدون قبول الحق
 ويعدون اظهاره نصحا
 والسكوت غشا والمناظرة
 فى مسألة العول مشهورة
 بينهم فن المستبعد ان
 يكون ابن عباس رضى الله
 عنهم لم يخبره بقوله مهابة

العلم مما من شأنه فان اعتقاد التقيض مركب وهو المراد بالشعور بالشيء 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
 ووحدايته وصفات كماله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة أى ترفع عن اعتقاد الحق واتباع الجملة انكارا
 باللسان واياه بالقلب بعد وضوح الجملة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره
 جهودا واستكبارا قال الله تعالى ويخمدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ومثل 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 التصديق المفسر بالاذعان والقبول (قوله ونحوها) أى مثل المذكورات كهبة الحجر
 والوصية بها والتصدق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيصدق اذفه) أى قاذف المسلم الذى
 وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفرّيع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفرّيع
 على صحة النكاح لاعلى ثبوت الاحصان فلا يكون عطفًا على قوله فيصدق اذفه بل على ما قبله وكذا قوله
 ولا يفسخ أى نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الامر اى القاضى وطلب حكم الاسلام الا ان
 يجتمع الزوجان على الترافع فيفسخ ويفسخ واذ 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 بالمعدوم وهو ليس بشئ وأجيب بان المراد بالشيء اللغوى فيطرد (قوله المفسر
 بالاذعان والقبول) مبنى على ان الاذعان أمر وراء التصديق المنطقي الموجود فى عرفهم والاقرب أن
 يقال ترك الاقرار بما يعرفونه نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر وخامه العاقبة (قوله واذ لم تكن هذه
 الفروع الثلاثة الخ) أراد بالفروع الثلاثة على ما دل عليه سياق كلامه قوله ويجب به النفقة ولا يفسخ
 وقوله قبلها ما فيصدق اذفه واعترض عليه بان جعل قوله فيصدق اذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفاء فى
 فساده والجواب ان القول بعدم تعلق الجموع به لا يستلزم القول بعدم تعلق كل واحد والاول هو المراد

له وقد اشار اليه باشيا قبلها منه واستحسنها وكان يقول غص باغوا من سذنه اعرفها من أحزم يعنى أنه شبه العباس رضى الله عنه فى
 رأيه ودهائه (قوله وكان ممر العين للحق) ومن لينه وانقياده له كان يقول لا خير فيكم مالم تقولوا ولا خير فى مالم أسمع ويقول رحم الله امرأ
 أهدى الى هيبون الحمد لله الذى جعلنى بين قوم اذا زغت عن الحق قومونى ولما نهى عن المغالاة فى المهرفى خطبته قالت امرأه يقول الله
 عز وجل فى كتابه وآتيت احداءن قنطارا افتمنعنا عما أعطانا الله فقال امرأه خاصمت رجلا خصمته وفى رواية أنه بكى وقال كل
 الناس أئمة من ممر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سبيلا فلم
 يجعل على ماني بطنها سبيلا فترك وقال لولا معاذ لكان ممر وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين
 اتبعوهم باحسان بالواو فى قوله والذين وكان يقرأ هو بغير واو قال من أقرأك قال أبى رضى الله عنه فداه فقال أقرأنيه رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وانك لتبلغ القرظ بالفتح فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغيبتهم ونصرنا وخدمنا وأوينا وطردهم فكيف يستقيم
 لابن عباس رضى الله عنهم أن يجتمع عن اظهار قوله وبلاء حجة مهابة له (قوله ولما شترنا مضى مدة التأمل) لم يرد الشبهة قبل عليه نعم

واكلهم الربا وقد نوا عنه وقد خطر بالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض انفاقا ولدليل الشرع ليراد به ان
 لكنه لا يدفع احتمال كون السكوت لتصويب المهتمين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك والجواب أن التصويب والاستقرار لا يمنع
 من المباحثة وطالب الكشف عن مأخذه لا بطريق الانكشاف على العادة الجارية في مباحثة المهتمين في طلب الحلق كافي مسئلة الحد والاخوة
 والعول ودية الجنين مع انه لم يكن فيهم من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه ثم ان المصوب وان اعتقد ان كل مجتهد مصيب لكنه لا يرضى
 غير ما راه مذهب نفسه ولا ان يأخذ به غيره (قوله اختلفوا في علة الربا) اعلم ان علة الربا بمعنى الباعث الداعي على تحريمه عندنا هي
 قصد صيانة حقوق الناس وحفظ اموالهم وقولهم انه القدر مع الجنس فهو بمعنى المعرف للحكم فان الكيل والوزن يعرف المماثلة فيعرف
 الجواز وعدمها وعند الشافعي رحمه الله ١٩٢ في قوله الجديد هي الثمنية في التقدين والطعم في الاربعة والتجانس

كان في تأخيرها عنه ثم اراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمنا الى الدليل على تقوم الخرفوع تعقيد
 وسو ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام فخر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال
 الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض للخطاب لان مجر الجمل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد
 لكن امر بابتراكهم وما يدنبون وعدم التعرض لهم بسبب عقيد الغنمة فلا يحد شار بهم لكن لا يثبت
 ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح الحارم ولا الحد على قاذفه
 فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس ايضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت
 الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك (قوله واكلهم الربا وقد نوا عنه) من سهو القلم والاصواب

(قوله نوع تعقيد وسو ترتيب) قال الفاضل الشريف ورد بان هذا ترتيب حسن لانه لما دعي ان سبب
 أحدهما تقوم الخمر والآخر صحة النكاح والكيل واحد فروع ولفروع احد هما فرع استدلل على احد هما
 بالبرهان اللمعي وعلى الآخر بالبرهان الاثني وذكر الاحصان اولا ثم ذكر الحكم بالفاء اشارة الى الفرع
 الذي له فرع والثاني معطوف على مضمون قوله حتى ان وطه قنأ خيرا الفرعين عن الحد لهذا الغرض
 واراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمنا الى الدليل على تقوم للاشارة الى البرهان اللمعي الذي هو
 الظاهر في صحة النكاح دون الاثني كافي التقوم لم يكن تعقيد الا لسو ترتيب (قوله من سهو القلم) قد
 يتكلم في دفعه بان قوله واكلهم الربا معطوف على قوله تعالى عطف نفسه على لا اكلهم الربا في حال تهم
 عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف قال المصنف (بخلاف الخمر) توضحه ان الخمر كانت متقومة في الاصل
 وانما ابطال النص تقومها فكانت ديانتهم دافعة لالزامنا اياهم لاثبتة وانما تصير الديانة متقومة
 اذا كان الضمان مضافا الى التقوم وليس كذلك اذ هو شرط الضمان لعلته ولهذا يقال ضمان الاتلاف
 ولا يقال ضمان التقوم وانما قلنا ذلك لان التقوم ساقط عند المسلم فكان السبب غير موجود في حقه
 فكان الكافر بديانته مثبتا ما اذا كان شرطا فلا زال المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه
 بديانته وكانت متقومة في الاصل قال القاطني ونقائل ان يقول ان الكافر يدعي الضمان بوجود
 شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه الا يجعل ديانته متعديبة انتهى والجواب
 ان دعوى الضمان طلب الالزام صورة لا معنى لان الضمان ههنا جزء التعرض وجبر المنلف فطلبه
 في المعنى طلب رفع التعرض لما ثبت عندهم والعبارة للمعاني لا للصورة وذلك لان التعرض لما كان سابقا

شرط عمل العلة والمساواة
 مخلص من الحرمة التي
 هي الاصل عندهم وفي
 قوله القديم الطعم 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 والفضة بالفضة
 والبر بالبر والشعير بالشعير
 والتمر بالتمر والمخ مثل المثل
 سواء بسواء يدايب فاذا
 اختلف هذه الاصناف
 فبيعوا كيف شئتم اذا كان
 يدايب اخرجه مسلم
 وأصحاب السنن الاربعة
 عن عبادة بن الصامت
 رضى الله عنه ومثله اظهر
 من ان يخفى على من له ادنى
 فضلا عن فقيه فذليل
 اروع وعن محمد رحمه الله

كل شئ حرم في الكثير منه فانقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبد لفرط التفاوت وخفاه مقدار واخذهم
 الفضل ومحل في اقربا بنى آدم مع وقوع الضرورة الداعية عليه في ذلك كما قال

ولم ارامت ال رجال تفاوتوا * الى الفضل حتى عد ألف بواحد وكذا اليها ثم فان فيها من المؤنة ما يمنع عن الاحتباس مع عدم
 مقياس معرف وضع لضبط امثال ذلك والتقدان قيم الاشياء واصول الاثمان كأنهما الحاكم القاضى المتوسط بين الاعيان المتنازعة
 المتجاهدة ومساو هما من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة والارتقاء يدعوى الاحتباس وتضييق الحوائج على الناس
 في حياهم خلق كل شئ لا تنفعا الخلق ولم يخصه لزيد ولا لعمرو ولا لغيرهما فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم في الانتفاع والتمتع
 بها ومنعهم عن اخذها في ملبس يدعيه اليه واحل البيع لا يضر ارا الخلق اليه لاحتياجهم الى اعيان كثيرة في مساكنهم ومطاعمهم

فديانتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كذا في 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 فارتكاب المحرم ذلك وارتكاب أهل الكتاب الراسخين والفرق بينهما صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الراسخين باذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المحرم ولا يمكن لنا ان نأمرهم بما في كتبنا فافترقا فان قيل ديانته ليست صحيحة متعدية اجماعا لاقب بضمها انحر وحاد القذف والنفقة كافي بمجوسى خلف بنتين احدهما زوجه حته لا يرث الزوجه اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم جوب حد القذف وعدم جوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان بالنوع في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان ديانته غير متعدية فلما ثبت بديانتهم بقا تقوم الحجر على ما كان فاقس فيه الادفع دلائل الشرع ثم هو (أى التقوم) شرط للضمان لاعلته وكذا الاحصان أى احصان المقدوف شرط لو جوب الحد على القاذف (فلا يكون في) ١٩٣ اثباتهما (أى في اثبات التقوم والاحصان)

(اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد اثباتا يشتمان بانطلاق الحجر وبالقدف وانما يلزم القول بتعدى ديانته لو اثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفع ذلك (وأما النفقة فانما يجب دفعها للهلاك فتكون دافعة لامتعدية ولانها لما اتنا كعادانا بعته فيؤخذ الزوجه بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحها كالوارث الاخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كافي بمجوسى وتقريره ان ارث البنت التي هي زوجته ضرر بالوارث الاخر أى البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية هنا (وأما

وأخذهم الراسخين (قوله فان ديانة الكافر) يعنى ما يكون محتصاه مخالفا لسلام لانكون صحيحة بخلاف ماوافق الاسلام كحرمة الراسخين والباوحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد ان معتقدهم) أى ما كان شائعا من دينهم متفقاً عليه فيما بينهم سواء ورد به شرعهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المحرم فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم فيكون ديانته لهم بخلاف الراسخين اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فارتكابها فسق منهم لاديانته اعتقدوا حله وليس المراد معتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقدوا حد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالماصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بعصته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه السلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم وديانتهم لانه لا عبرة لديانة الذي في حكمه اذ لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما) اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسى خالف بنتين احدهما زوجته وتقريره ان من ليس في نكاح المتناكحين يعنى البنت التي ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤخذ بالبنت الغير المنكوحه بديانتها واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه اترم هذه على الضمان كان اول باعتبار الدفع بديانة الذي من دفع الضمان بديانة المسلم لان السابق من اسباب الترجيح (قوله فانه بالتزامه) فيه بحث وهو ان ديانة الزوج لو صلحت حجة عليه في الايجاب لم تصلح حجة على انقاضي في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعدية والجواب ان وجوب القضاء في هذه المسئلة يقلد القاضي لا بالخصومة حتى تكون متعدية بل هي شرط (قوله اجيب بانه لا يصلح الخ) قيل هذا الجواب ليس بقوى لان البنت الغير المنكوحه ايضا قد ثبت

(٢٥ - تلويح ثالث) عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره مذهب أبي حنيفة رحمه الله اعلى قولهما فكذلك (أيضا) أى ديانته دافعة للتعرض ولدلائل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الحجر بل كالضرر وبان في شريعة آدم عليه السلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد) أى نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه السلام حكما ضروريا لا ذلولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية ولادته كرمع انى من بطن واحد والمشرع ان يتزوج كل انثى ذكران من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمن حراما ولاشك ان التوأمن مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالأخت من بطن واحد أقرب من أخت لانكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدى لم تحل القرى فلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثر النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانته دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الجواز بعد قصر دليلنا

عقدهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبنا للاحصان ولا يحسد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم
 أسلم (وأبضا حد القذف يندرى بالشبهة) أي سلمنا ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة سابتة في حقهم فيندرى
 حد القذف بها فقله وأبضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد
 على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم فلماذا المعنى قال وأبضا (ولانجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين
 المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (أما على الدليل الاول بظاهر) وهو ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا
 وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة (وأما على الثاني) وهو ان حد القذف يندرى بالشبهة (فالنكاح وان صح
 لكن النفقة صالحة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت نصير الديانة متعديّة) فالجواب ان المراد بالشبهة لحد القذف شبهة عدم
 صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسامح صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا في حقهم (والجواب) أي جواب أبي حنيفة رحمه الله
 في النفقة (انها دفع الهلاك) ١٩٤ فإيجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولاً بان ديانتهم متعديّة بل ديانتهم

دافعة وذلك لان الزوج
 حابس للزوجة فان
 حبسها بالنفقة يكون
 متعرضا لها بالهلاك
 فإيجاب النفقة دفع لهذا
 التعرض ثم ورد على هذا
 ان إيجاب النفقة ليس
 لدفع الهلاك بدليل
 وجوبها مع غنى المرأة
 فأجاب بقوله (وغناها
 لا يدفع الحاجة الدائمة
 بدوام الحبس واما جهل
 كاذ كرنا) أي لا يصلح
 عذرا وهو عطف على قوله
 واما جهل لا يصلح عذرا
 (لكنه دونه) أي دون
 الجهل الاول (كجهل
 صاحب الهوى في صفات
 الله تعالى وأحكام الآخرة
 لانه يخاف للدليل الواضح
 لكنه لما كان مسؤولا

الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المذكورة (قوله وغناها) 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 مرييا في الجنة بلا بصار وكونه خاتما للشرور والقبايح
 ويجوز الشفاعة لمترك الكبائر وجواز العفو عمادون الكفرو عدم خلود الفساق في النار وانما
 لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون
 جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن أي يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده
 ويحمله على وفق معتقده لان ينفذه وراه ظهره مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول
 بالقرآن أي متمسك به أي صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لم يمتاظرته والزامة لانه مسلم ملتزم
 لاحكام الشرع معترف بحقيقة القرآن ونبوة محمد عليه السلام (قوله وكجهل الباغى) هو الخارج
 عن طاعة الامام الحق متأول بفساد وشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الاثم لتعسده
 حساو حقيقة فيعمل متأول به الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما أنلف من مال أو نفس لكن يسترد منه
 ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم
 لان تبلغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة
 الجوسية التزمت فله الميراث بتزوج ابيها ما يجوز ذلك في دينهم الباطل فالجواب الصحيح ما اشار اليه
 المصنف 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 مقصورا على إيجاب النفقة على الزوج دفعا
 لهلاك بنته الجوسية بعل النكاح الذي يعتقده ولم يتعد الى البنت الاخرى لان ديانتهم نصلح دافعة
 لا متعديّة ولو على جنسهم وانت خبير بان التدين بالجوسية انما يستلزم التزام قلة الميراث بتزوج ابيها
 أخذها لو كان حصص الميراث في معتقدهم مثلها في معتقدا وهو ليس بظاهر (قوله والتزامه) أي قبول

للقرآن كان دون الاول ولما كان مسددا لزمانا مناظرته والزامة فلا يترك على ديانته فله جميع أحكام
 الشرع وكجهل الباغى فيضمن بالانفاق مال العادل أو نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الاثم ويوجب علينا محاربتة

وملا بهم ومرا كهم وجملة حوائجهم ومن حكمته سبحانه خلق الدراهم والدينار كما بين الاعيان ومقومته للاموال ومعرفة
 للمراتب وعلامة للمقادير وهما حيران لا منفعة في ذاتهما ولا غرض في اعيانهم ما و لكن يضطر الخلق اليها عند عجزهم عما يحتاجون اليه
 ويملكون ما يستغنون عنه فاعتبر بذلك عن يملك الخنطة ويحتاج الى مركوب أو بالعكس فلا بد بينهما ما من معاوضة لا بد من تقدير
 العوض اذ لا يبدل هذا متاعه بكل مقدم هذا ولا مناسبة بينهما في الوزن والصورة فلا يندرى ان الخنطة يتم مساوي المركوب وربما
 لا يرضى صاحبها بالمركوب مثلالا لصاحب الدابة بالخنطة فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقدي يتوصل به الى مقصوده ومبارضاه فانه
 وسيلة الى الغير ولا غرض صحيح في عينه ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء بمعنى في غيره وموقع المرأة من الالوان
 في متوسط بينهما فيبقى هذه الخنطة مساوي والمركوب مائة فيعرف تساويهما وكذلك شان جملة الاموال فوضعه لانه لا بد من غيره

ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حثي) فلا يكون مانعا من الارث
(وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حثي في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة
مختلفة ثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله لكن لاننا ضمن بالانلاق) كافي غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده
واما اذا أتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بأنه عملا ماله مع القول بأنه يضمن في غاية التناقض

فمن كان معه نفود وعامل بها مقصودة كان غرضه جمعها وتخذها غايه لعملة يبقى النقد مقبدا ينزل منزلة المكنوز ويكون كتقييد
الحاكم وحبس القاضي والبريد والموصل الى القسيرومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كان كمن استخدم القاضي في الكفيس والحياكة
والاحتطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظلموا وضاع الشئ في غير موضعه واهملا للحكمة وايضا عالقة طرة
التي فطر الله عليها وذلك لان الخذف والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات عن ان تتبدد وانما
الاواني لذلك ولا يكتفى الخذف والحديد لما هو المقصود الذي اريد

مقصودة على خلاف خلق
الله سبحانه والحكمة فيه
فيكون كفران النعمة
واضاعة حقوق العباد
بجسسه وهذا سر تحريم
الربا والحكمة فيه ومن لم
ينكشف له هذا بعين
البصيرة كشفته الترجة
الالهية كما قال الله تعالى
والذين يكفرون الذهب
والفضة ولا ينفقونها في
سبيل الله فشرهم بعذاب
اليم وقال النبي صلى الله
عليه وسلم من شرب من
آية ذهب أو فضة فكأنما
يجر جرفي بطنه نار جهنم
فسد الشارع طريقه
بصره الايدي مثلا
بمثل وخص في سائر
الاجناس فان من له

لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعه فلا نفع من تبليغ الحجية والزام الحكم
فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربه الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تاتي الى امر الله ولان
الباغي معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا
وعزموا على القتال لانهما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي او جود
السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا لكون الحرمان جزاء وعقوبة
عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغي والقتل رجاء أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغي الميراث بقتل
مورثه العادل لان قتله حثي في زعم الباغي بناء على تأويله وتعمقه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا
منقطعة عنه لمكان المنفعة فكان قتلهم اهل الحق في حق الاحكام لاني حق الا تمام بمنزلة الجهاد لان
انضمام المنفعة وانقطاع ولاية الا لزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الصحيح في حق التوريث
كافي حق الضمان وهذا اذا قل الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق والا فيحرم انفاقا (قوله ولما
كان الدار واحدة) يعني ان نملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب
الضمان بالانلاق يبتنى على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحسن لان نملك مال الباغي حتى
اذا انكسرت شوكة البغاة نزل عليهم أموالهم لان اتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا يضمن أموالهم
الحق بالدليل (قوله وقيل انما تجب محاربتهم الخ) قيل اذا كان لهم منفعة متعلقة بتوقع عزيمتهم على
القتال وكان قتلهم حينئذ أيضا دفعا لان يعظم كفرهم ويكثر الفساد (قوله كذا لا يحرم الباغي) خلافا
لابي يوسف حجة انه قتل بغير حق فيحرم عن الميراث كولو قتله ظلما تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله
لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته ووجه أبي حنيفة 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 كالحر يسين من دارين لا يتوارثان وان كان الكفر جاعلا 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 ليحصل النقد فيتموصل
به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز بيع احد النقيدين بالآخر لخالقتهما وتفاوت مقدارهما كثرة وقلة فيفرق في الحاجات
قليل قليلا في المنع عنه ما يشوش المقصود واما مما لا يفرق فيه عاقل ولا يشعل به تاجر فانه عبث بجري مجرى وضع
الدرهم على الارض واخذته عبثا ولم يمنع صاحب الجليد لانه لا يرضى بمثله من الردى فلا يخاف في ذلك على العقلاء وكذا لا طعمة وسائر
الاعيان خلقت ليتغذى بها أو تتداوى أو ينتفع في غير ذلك بما لا ينبغي ان تصرف عن جهتها فان فتح باب المعاملة فيها الا على هذا
الوجه فوجب تقييدها ومنع عن الانتفاع بها فينبغي ان يخرج عن المستغنى عنها ولهذا نعت الله المتكبر وورد فيه الوعيد والتشديد فانظر
حسن وضع الشريعة وموافقها الحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيها بدون المعاملة في الجواهر الغالية القيمة مع غلوها لكونها
قيم الاشياء واصل الايمان والحاكم المتوسط بين الاعيان ومساواه من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة وقد أوردنا
هذا الكلام تشوقا له وان لم يكن هذا التفصيل مقتضى المقام والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب (قوله في العيوب الخفية

(وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر باسم الله عليه (والفضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (واقصاص في مسئلة القمامة) فانه لو وجد لوث أي علامة القتل استخلف الاولي والخسين يميناً عمداً كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله يقضى بالقودان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عليه السلام البيئته على المدعي واليمين على من أنكروا وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع ام الولد) فان اجماع الصحابة أنه عقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه) متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفاً للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير المخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع شبهة) ١٩٦

بالاقلاق لان اختلافه في البانده مع وجود المنفعة يوجب شبهة اختلاف الدارين يوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك يوجب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة لعصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدارين بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضاً لان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كافي في غضب غير المتقوم فان قيل لا تنافس بين الملك والضمان البديل كافي في الغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان اعما يصح استناد الابداء (قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو غايه أو لارهودونه وذلك اما ان يكون في اصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفاً للقياس وخبر الوالح في صلح عذر أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كفر الكونه قطعياً

في مذهب الشافعي رحمه الله) هي الحب والعنة في الزوج والرتق والقرن في المرأة والجذام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها البهق هو بياض رقيق يعتري البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلمع على الدم ويعتري الجلد السواد لمخاطبة المسرة السوداء على الدم وفيها سوى ما ذكره البخار وهو نبت القرم والرتق امرأة لا يمكن جماعها والقرن عظم في فرجهما في الهداية والكمافي والمهبط وغيرها ان المرأة تخير في عيوب الزوج لاهو فيها عند محمد رحمه الله (قوله وعند

الباعى والعادل ثم قال وجوابه ان تاثير اختلاف الدارين في منع التوارث انما هو في حق الكفار لاني حق المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنه الذي في دار الاسلام انفا فانتهى كلامه والتفريق ان يقال المورث في التورث اتحاد الدارين حقيقة وهو كونهما في دارهما وموضع قرارهما لاجتماعهما الصوري والمتحقق في الحربيين هو الثاني فسلاب التوارثان 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 الحربى وبالعكس وكذا المؤمن الذي مات في دار الحرب يرثه آقار به المسلمون في دارنا بخلاف الاحتلاف الحقيقي كابين الحربى والذي والاختلاف الحكمي لكن لامع الاتحاد الحقيقي بالتفسير المذكور بل مع الاتحاد الصوري كالمستأمن والذي والحربيين من دارين مختلفين فلا حكم ههنا مختص بالكفار دون المسلم كما زعمه (قوله قلنا لو ملكه الخ) أي لو ملك ابتداء لان الكلام في النكاح بنفس الاستيلاء كادل عليه السابق ولا يرد ان المغصوب

البعض غسل الاعضاء) القائل بوجوب الوضوء هو أبو حنيفة رحمه الله وأصحابه ولا يخفى 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 العدم تركهما جميعاً اللهم الا ان يقال الخلاف فيما كان قليلاً دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي يوجبها أيضاً (قوله وقال بعض المتأخرين الخ) هو سيف الدين الأمدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله وهو متأخر الدين الرازي رحمه الله (قوله والاجاز) اذ ليس فيه خرق لاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه آخر قال الأمدى رحمه الله في الاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيه كونه باطلاً قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والماجاز الحكمي واقعة متجددة 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 نفي التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئة كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الامه فمتمنع

وبه

فلما المنع تحطته كل من الفريقين فيما انفقوا عليه لا تحطه كل بعض فيما الاتفاق عليه فدل ان عدم القول بالفصل وان اشهر في المناظرات لكنه ليس وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاماً للخصم بان يلزمه من التفصيل بطلان مذهبه هذا وهو بيان حسن (قوله ان كان يكون) اي الوجوب ان كان ثابتاً في الضمار يكون ثابتاً في الحلي (قوله ان القول الثالث مستلزم) قيل عليه ثبوت أحد الشواهد بالاجماع في مسألة الزوج مع الابوين أو الزوجة غير مسلم لصدق لاشئ من الشواهد بجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض وقد قال شرح القامحى ومن تابعه ثلث الكل في زوجة وأبوين دون الزوج ومحمد بن سيرين في زوج وأبوين دون الزوجة وكلاهما من اعيان التابعين وكذا الاجماع شمول الوجود ولا شمول العدم في الامثلة الباقية واجيب بان القول ان للام ثلث الكل في المستلزمين شمول والقول بان لها ثلث الباقي شمول واذا كان مدعى كل منهما شمول واحد على التعيين كان منهم اجماعاً على ان الحق احدهما لا غير بالضرورة ومن انكره فقد انكر البرديات وامامنا كره من السنن قد فوع بان صدق قولنا لاشئ من الشواهد بجمع عليه بمعزل عن مناقضة أحد الشواهد ثابت بالاجماع على الانفصال الحقيقي بل الذي يناقضه ان يقال لاشئ

حسنى يلزم الاجماع أو الارتفاع فتأمل فيه اقوال الثابت المعروف عند ائمة النفل الموثوق بهم كالحافظ أبي عمرو بن عبد البر وغيره ان في هذه المسئلة ثلاثة اقوال فحسب الاول ان للام مع كل واحد من الزوجين ثلث الباقي من فرضهما وهو قول عمر وعثمان وابن مسعود وزيد بن ثابت وطائفة الصحابة والفقهاء السبعة والائمة الاربعة وجهه ورالعلماء واصح الروايتين عن علي رضي الله عنه لثلاثين نفضيل الاثني على الثلث كالمساوي لها في الجهة والقرب على خلاف وضع الشرع والثاني ان لها ثلث جميع

وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فخالفه انما لا تكون كقوله ان المكن القطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والسند فالحالف كالمسألة 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 ذبحه المسلم حلال وان لم يذ كراسم الله عليه و بان المؤمن اذا كثر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه السلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز لقضاء يشاهد وعين فكما 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 يحتمل أن يكون حلالا فيكون قيد الانتهاء عن اكل ما لم يذ كراسم الله عليه ويحتمل أن يراد بما لم يذ كراسم الله عليه الميتة أو ما ذكرك عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان

أيضا يجب رده بعينه عند قيامه مع أنه عملاً بالضمان عند التلف (قوله وفيه بحث الخ) أجيب عنه بوجوه يمنع ان مخالفة الكتاب متأولا كقوله مستند بان المخالف في أصول الدين متأولا لا يكفر ولا يلزمه جميع أحكام الشرع في الفروع أولى بان لا يكفر ورد بان المنع المسد كور مع سنده لا يجدي نفعاً بعد كون الكتاب قطعي الدلالة بحيث لا يحتمل التأويل أصل المحكم الكتاب (قوله الا ان نص الكتاب ليس بقطعي) قيل الاحتمال المذكور احتمال مرجوح غير ناشئ عن دليل مع أن الاصل هو الاطلاق والتقييد طارئ عليه فلا بد من دليل موجب للتقييد فلا ينافي القطعية بالمعنى الاعم وأما قوله عليه السلام ذبحه المسلم حلال وان لم يذ كراسم 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 الحالة القوانه ينبغي أن يكون هكذا ضرورة أنه قد لا توجد التسمية في قلب المؤمن في جميع الاوقات وأنه أريد به

المال في المسئلةتين وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما وشرح لقاضي داود الظاهري ومختار أبي الحسن محمد بن عبد الله المصري الفرضي المعروف بابن اللبان مروى عن علي ومعاذ بن جبل وابن سيرين اخذوا به موهولة تعالى فان لم يكن له ولد ورثة أو اه فلامه الثلث والثالث ان لها ثلث الجميع مع المرأة أربعة من اثني عشر وللاب خمسة ولها ثلث الباقي مع الزوج لثلاثين بخمس الاباني السدس مع توفير حظها ذكراً ابناً كثير وغير الدين الرازي في تفسيرهما و جعل لوه قول ابن سيرين وجهه القرطبي مع ابن عباس رضي الله عنهما في التوزيع والمسلم وغيرهما من ترسيم الاثوال وتعكس قول ابن سيرين غلط (قوله في الضمان) في القاموس ككتاب من المال الذي لا يرجي رجوعه ومن اعذاب ما كان ذاتا سويف ومن الدين ما كان بلا عجل وقولهم جل ضامرا وناقة ضامرة هـ زال (قوله ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا) معناها بالاغماض من عدم كونه واحدا حقيقيا وقيل مع ذلك فليست لعله حكما شرعيا بمعنى ما لا يدركه لولا خطاب الشارع بل قد تستنبط ورد بان العينة لا تخال من الاحكام الشرعية وانما الخلاف في دخوله في الحكم التكليفي وعدم دخوله بل هو من الحكم الوضعي وبالجملة لما كان القياس من الأدلة الشرعية واحدة الاربعة لا يمكن ان يقال ان العينة ليست حكما

شريعيا بذلك المعنى وكان توهم ان الحكم الشرعي لا يكون الا ناصرا من الكتاب أو السنة وكون اتفاق القولين هـ في الرافعي غصيرة
 الجنس حكما شرعيا ممنوع بل عدم الرابطة عدم اصلي لاحكام شرعي نعم جواز البيع متفاضلا في غير الجنس حكم شرعي ولكن الكلام
 ليس فيه (قوله كجواز النقل دون الفرض في الكعبة الخ) هذا ليس مذهبا للشافعي رحمه الله بل مذهبه الجواز مطلقا الا في الباب اذا
 كان مفتوحا والعتبة غير مفعلة ولا استرة ونما قدر مؤثرة الرجل على ما عرف في كتب أصحابه والمصنف رحمه الله صرح به في شرح
 الوقاية وغيره (قوله وكبيع الملاقح) قيل عليه هذا خارج عن المبحث فان بطلان بيع الملاقح مسألة مجمع عليها والبيع بالشرط
 مسألة مختلف فيها لا تعلق لاحداهما بالآخرى ورد بان المسئلة يصدق عليهما ان محل الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة
 الملك هل يشمله أو يقتصر على واحد منهما أو أبو حنيفة رحمه الله قائل بعدم الافادة في بيع الملاقح وافادته في البيع بالشرط والشافعي
 رحمه الله قائل بعدم افادته فيهما وعدم اتفاقهما على عدم الافادة في صورة بيعها وكون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول
 المسئلة في هذا القسم اذ لم يقدر بان ١٩٨ لا يكون شي من الصورتين مجمعا عليه واشتركا في النهي عنهما فيمكن في تعلق

احداهما بالآخرى ولا
 يضر تفاوتهما بالبطلان
 والفساد (قوله يفيد الملك
 عند أبي حنيفة رحمه الله)
 أي ملك التصرف دون
 الرقبة عند اتصال
 القبض به في المجلس أو
 باذن البائع حتى يكون
 مضمونا لو هلك عند
 المشتري على خلاف فيه
 وجوب فسخه والافهنا
 القول غير صحيح لان
 البيع بالشرط لا يقول
 أبو حنيفة ولا الشافعي
 رحمه الله انه يفيد الملك
 بل هو باطل عندهما
 الا ان الشافعي رحمه الله
 استثنى بيع الامه فقط
 استدلالا بحديث عائشة
 رضي الله عنها في الصحيحين
 في شراء برة وتقدمها
 للتخاص على العام على ما هو

المعنى هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل أن يكون بيان المحصر
 البيعة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البيعة
 هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على
 المدعي واليمين على من أنكروا مذهب اليه الشافعي رحمه الله في أحد قوايه في مسألة القسامة وهي أن
 يوجه قتل لا يدري قائله وادعي الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه ان ظهر لوث أي علامة يغلب
 على الظن صدق دعواه بخلاف الولي خمسة بين عينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ
 وأما في صورة العمد في القول الجدي يقضى بالدية على القاتل وفي القديم القصاص وهو مذهب مالك
 وأحمد كما بقوله عليه السلام لا ولياء قتل وجور في خير أو تخلفون وتسحقون دم صاحبكم أي دم
 قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه
 لاجهة تخصيص انقصاص ومن مخالفة الاجماع ان قول يجوز بيع أم الولد كما بما روى عن جابر بن
 في الجملة وفي بعض الاوقات (قوله يحتمل أن يكون بيان المحصر البيعة الخ) فيه أيضا ما سبق من انه شبهة
 غير ناشئة عن دليل فلا ينافيه قطعية الآية بالمعنى الاعم (قوله ان ظهر لوث) وان لم يظهر فذهب
 مثل مذهبنا غير أنه لا يكره 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 قسما
 آخر حيث قال واللوث أن يكون هناك علامة القتل على واحد بعينه او ظاهر يشهد للمدعي من عداوة
 ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدول ولم يذكره الشارح لا يمكن درجه في العلامة كما لا يخفى (قوله في
 تقرير القولين ليس على ما ينبغي) قيل لا يخالفه بين كلام المصنف وما ذكره اصلا فان قوله فان وجد لوث
 أي علامة القتل استعمل الاولياء خمسة عينا عمدا كان الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي حيث جمع
 الخطأ والعمد في الاستحلاف خمسة عينا فقط دون أن يجمعها في حكم واحد اشعار بان لكل منهما على حدة

مذهبه وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط في هذا الباب حكاية قال حدثنا عبد الله بن ابي القري قال حدثنا عبد
 محمد بن سليمان الذهلي قال حدثنا عبد الوارث بن سعيد قال قدمت مكة فوجدت بها ابا حنيفة وابن ابي ليلى وابن شبرمة فأتيت ابا حنيفة
 فسألته عن البيع والشرط فقال البيع باطل الشرط باطل ثم أتيت ابن ابي ليلى فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت
 ابن شبرمة فسألته فقال البيع جائز والشرط جائز فقلت سبحان الله لانه من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة فأتيت ابا حنيفة
 فذكرته فقال ما درى ما قال حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهى عن البيع والشرط البيع
 باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما درى ما قال حدثني هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امر في النبي صلى
 الله عليه وسلم ان اشترى بيرة على ان يكون الولا ملوا بها البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما درى ما قال حدثني
 مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضي الله عنه قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم باقة وشرطت حملها الى المدينة البيع
 جائز والشرط جائز وزواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه لانه مذهب مستدل عليها والرابع مذهب الشافعي

مكن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أي بالوضوء (واعلم صحة ظهروه) ثم نذ كراهته صلى الظهر بلا وضوء (ثم فوضي الظهر) بناء على هذا
 التذ كر (ثم صلى المغرب على ظن ان العصر جائز بناء على جهله به بقرضة الترتيب يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله
 فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عند نالانه أداءه واعلم صحة ظهروه وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله
 لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت أداء المغرب ان عصره جائز ما لو علم وقت أداء المغرب ان عصره
 لم يجز فليدسه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن ان الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا
 وضوء ثم العصر بوضوء واعلم صحة الظهور ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلان
 لا وضوء له ثم توأر صلى فرضا آخر ثم نذ كراهته كان على غير وضوء والفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد فان
 عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزئ به فهو في معنى
 الناسي للقائمة فيجزئ به الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى

الظهر ولم يقض الظهر
 يصح العصر لان زعمه
 مخالف للاجماع والمسئلة
 المستشهد بها هي الاولى
 لا الثانية (واذا عفا أحد
 الوالدين ثم اقتصر الآخر
 على ظن ان القصاص
 لكل واحد على الكمال
 فلا قصاص عليه لانه موضع
 الاجتهاد) فان عند البعض
 لا يقطع القصاص فصار
 هذا شبهة في درء القصاص
 عن قاتل القاتل (وكذا
 المحتجم اذا ظن انه أظطر
 فاكل عسفا لا كفارة
 عليه) لان قوله عليه
 السلام أظطر الحاجم
 والهجوم صار شبهة في
 درء الكفارة اذ هذه
 الكفارة مما ينسدرى
 بالشبهة وكذا القصاص

عبد الله أنه قال كنانة يبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المالبة ثبتت بيقين وارتفاعها بالولادة
 مشكوك فان الآثار المذكورة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالقبول فصار مجعاً عليه
 (قوله كمن صلى الظهر) أو ردمه مستثنين أو لهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تقيم
 وتكمل الاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحاً (قوله ولم يقض الظهر بناء)
 أي بنى عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالماً بعدم الوضوء حين صلى وان الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير
 علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع (قوله واذا عفا أحد الوالدين) واقتصر الآخر لجهله
 بالعفو أو بان عفو أحد الوالدين يقطع القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد لما
 ذهب اليه بعض أهل المدينة من أن القصاص اذا ثبت لوالدين كان لكل منهما التفرّد بالقتل حتى لو عفا
 أحدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهاداً صحيحاً بل هو جهل
 في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص ومابنت فان ظاهر بقاؤه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف
 في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد (قوله اذ هذه الكفارة) يعني كفارة الصوم
 تندرى بالشبهة لترجح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن

حكماً وما ذاك الا القصاص في العمد والدية في الخطأ وكذا قوله وأما عند ما لم يقصم بالقتل ان كانت
 الدعوى في العمد وهو أحد قول الشافعي رحمه الله يشعر بان ما لا يكافى بالدية في دعوى الخطأ وان
 الشافعي له قول آخر في العمد وهو الدية وما ذك القصاص فتمثيل بجزئي من جزئيات ما هو بصدره
 لا تفصيل له بانه مخالف للخبر المشهور (قوله أو لهما مثال الخ) الميز كالمصنف في المتن في المسئلة الاولى الا
 صحة المغرب جاهل بوجوب الترتيب وهو يصلح مثالا وانما ذكر في الشرح وجوب القضاء للعصر بناء
 على زعمه صحة ظهروه وهو لا يصلح مثالا لان زعم مخالف للاجماع في المسئلة الاولى لا يصح مثالا وما لا يصلح
 مثالا والمسئلة الثانية لا يصلح مثالا أصلا فهو متعمم محض للاولى (قوله وهذا اذا استفتى الخ) قيل أشار

رحمه الله فانه وافق ابا حنيفة رحمه الله واستثنى يبيع الامه فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على العام وهو حديث عمرو بن
 شعيب فيما تناولا لان العام ظني الدلالة عندنا واجاب عما عساه ابن شبرمة بان شرط الحلان لم يكن في سلب العقد ونحن نقول مع ذلك
 ان العام قطعي للخاص بقاؤه في الدلالة فينظر في اسباب الترتيب فنقدم ما فيه الوجوب أو الحرمة وتأخذ به على ما فيه الإباحة
 فحاشبا عن تكرار الشخ أو ماني معناه فاعل جواز البيع والشروط في حديثي جابر وعائشة رضي الله عنهما كان على الإباحة الاصلية ثم
 رفعت بما ورد من النهي دون العكس انما يلزم التكرار لما ان الاصل في الاشياء الإباحة واراد على الشافعي رحمه الله بان حديث عمرو
 ابن شعيب من قبيل المرسل عندنا كثر أصحاب الحديث وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله
 ابن عمر وابن العاصي ولم يدركه شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد بن عبد الله وهو تابعي لم يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى
 التقديرين يكون الحديث مرسل أو اسناد منقطع واجيب بان ذلك اذا لم يصح بحدوده وقد ورد مصرحاً فيما أخرجه أبو داود
 والنسائي والذماني ولا يذهب علمنا انه اذا صح عدم ادراك شعيب جده عبد الله فاي فائدة في التصريح باسمه نعم حسنة الترمذي

في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن أنها تحل لا يحسد لانه موضع الاشباه فتصير شبهة في ذرء الحد) حتى يندرى الحد
 بهذه الشبهة (لاني النسب والعدة أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يشتمان بالوطء بشبهة (وكذا حرى أسلم فدخل دارنا
 فشر بخرابها بالحرمة) أي لا يحسد لان جهله يكون شبهة (لان زنى هو) أي زنى حرى أسلم حيث يحسد لان جهله بحرمة الزنا
 لا يكون شبهة لان الزنا حرى في جميع الاديان (أو شر بزنى أسلم) أي يحسد الحد لان حرمة الحر شائعة في دار الاسلام والذي ساكن فيها

وصححه وله متابعات اخر ثم اذا كمال الاجماع المراب اجاعا ثم عيا مطلقا كيف يصح للشاهي رحمه الله ان يخلف الفقهاء الثلاثة
 العراقيين السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه (قوله وصاحب البدعة) يدعوا الناس قال شمس الاعنة ان كان لا يدعوا الناس
 اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو لا يعتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصامو جبال العلم وكل قول كان
 يخلاف النص فهو باطل وفيما سوى 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 منهما باطوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا

بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام أفطر الحالم والمجور ولم يعرف نسخته ولا تأويله والاعنى
 فعليه الكفارة انما قال وعند أبي يوسف تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس
 للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالجامة وان كان قد ذهب
 اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع (قوله ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن
 أنها تحل له) بناء على ان مال الزوجة مال الزوج لفرط الاختلاط أو حل الزوجة بوجوب حل
 مملوكها وان ملك الاصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشباه أعنى الشبهة في الفعل وهي أن يظن
 ما ليس بدليل الحل دليل لا يفيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل

لهوى فانه لا يعتد بقوله في
 الاجماع لان المعنى الذي
 به قبلت شهادته لا يوجد
 ههنا فانها تقبل لانتفاء
 تهمة الكذب على ما قال
 محمد رحمه الله قوم عظموا
 الذنوب حتى جعلوها
 كفر الا يتمون بالكذب
 في الشهادة وهذا يدل
 على انهم لا يؤتمون في احكام
 الشرعى ولا يعتبر قولهم فيه
 (قوله لا يكفر بالمخالفة)
 قيل تمام انعقاد الاجماع
 ببقاء واحد والمقابلة بين
 النوعين تقتضى شمول
 هذا الحكم ما بعد تمام
 الانعقاد وأهل التحقيق
 من الحنيفة وغيرهم
 على عدم تكفير منكر
 حكم الاجماع في الفصول

اليه المصنف بقوله اذا ظن انه فطره فان الظن لا بد أن يبنى على ما يوجب مجب ما ذكر (قوله ولم
 يعرف نسخته ولا تأويله) الحديث المذكور في الهداية وهو قوله عليه السلام ثلاث لا يفتن الصائم التي
 والجامة والاحتمال ان كان متأخرا عن الحديث المذكور فهو ناسخ له والا كان مؤثرا بهما كما ناقيلان
 (قوله الا انه ليس اجتهادا صحيحا) جوابه ان هذا غير قاطع في ايراد الشبهة والكفارة الصومية تندرى به
 لمناقية من عليه معنى العقوبة كما مر على ان الاوزاعي متمسك بالحديث في هذه المسئلة لا يجتهد (قوله
 أعنى الشبهة في الفعل) الشبهة في الفعل في ثمانية مواضع وطء أمة أبو به وعرسه وسيدته والمرتهن المرهونة
 في رواية كتاب الحدود من المبسوط والمعتمد بثلاث وبطلاق على مال وباعتاق أم ولده والشبهة في المحل
 في ستة مواضع وطء أمة ابنه ومعدنة الكتابيات والبايع المبيعة والزواج المهورية قبل تسامها والمشارك
 والمرهونة في حق المرتهن في رواية كتاب الرهن من المبسوط وفي المحيط الشبهة ثلاثة شبهة في الفعل
 وشبهة في المحل وشبهة في العقدان العقدان اذا وجد حلالا كان أحراما متفقا على تحريمه أو مختلفا فيه علم
 الواطئ انه يحرم ولم يعلم لا يحسد عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما اذا نكح نكاحا مجمعا على تحريمه
 فليس ذلك شبهة ويحسد ان علم بالحرمة أم لا (قوله فيظن الحل) ولوقال علمت انها حرام على وجب الحد

كأهل الظهور والوهن في دلائله وشيوع الخلاف في جملة أقسامه اذا ما من
 نوع منه الا وفيه مخالف من اجلاء العلماء وسينأتى مزيد البيان في محله (قوله بالعجاجة الخ) وهم داود بن علي بن خلف الظاهري واتباعه
 وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن
 المنكر (قوله بعتره الرسول عليه السلام) وهم الزيدية والامامية (قوله باهل المدينة) وهم مالك واتباعه وقد أوله بعضهم بحمله على تقديم
 رواية أهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع وبعضهم بحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والاصاع وامثال ذلك
 دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفي خبثها كينفي الكبر خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منتفيا عنهم
 فيجب متابعتهم ولا نهادار الحجر وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايمان ومجتمع الصحابة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان
 يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها ووفور شرفها الاعلى حجة اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه
 لو تدل على حجة اقوال آحادهم وعروض مكة فانها مشتهرة على الكعبة البيت الحرام وقبلة الاسلام والمسجد والمقام ومنهم والصفاء

قد

فلا يعذر بالجهل بحرمه الخمر فلا يصير شبهة في دره الحد (وأما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كافي قصة أهل قباء) 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 فانزل 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 وبأى حال الميسر أي بعد التحريم 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 فقد تم 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 شربى الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع القضوي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالخمر والمولى بجناية العبد

والشيخ بالبيع والامة المنكوحه بالاعتاق
 او بالخيار والبكر بالنيكاح
 لا بالخيار) أي جهل
 الوكيل بالعزل وجهل
 المأذون بالخمر عذرت حتى
 ان تصرف قبل العلم بالعزل
 والخمر يصح تصرفهما
 وكذا جهل المولى بجناية
 العبد الجاني عذرت حتى لو
 باع العبد الجاني قبل العلم
 بالجناية لا يكون مختارا
 للفداء وكذا جهل الشفيع
 بالبيع حتى لو باع
 الشفيع الدار المشفوع
 بها بعد ما بيعت دار
 يبيعها لكن قبيل علمه
 ببيعها لا يكون مسلما
 للشفعة والامة المنكوحه
 اذا جهلت ان المولى
 اعنتها فسكنت عن
 فسخ النكاح فجهلها 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 كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد وينبت النسب والعدة لان الفعل لم يتم محض زنا نظرا الى الدليل اعنى قوله عليه السلام أنت ومالك لا يبذلن وأما جارية الاخ أو الاخت فليست محللا للاشتباه شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله وأما جهل يصلح عذرا) كمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترتي حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرا بشهرته في محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم) المذكور في عامة التفاسير انها نزلت حين نزول آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هي ان بعض الصحابة كانوا سفروا يشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عننا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله والبكر)

كقوم سبقوا خيرا يحمد من علمهم أنهم انه خير لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن أنها حلال له لم يحمد (قوله لم يتم محض زنا) أراد بتم محض الزنا عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لعدم الشبهة اذا ناسم التمحض حينئذ في المسئلة الاولى فان اندراء الحد كقصور في كونه زنا بواسطة الشبهة في الفعل (قوله يكون عذرا له في الترتي) خلا فالزفر حه الله فان عنده لا يكون عذرا ويجب عليه قضاء مدة اللبث بعد المهاجرة لانه بالاسلام التزم حكمه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالتائم اذا انتبه قبل مضي الوقت (قوله فنزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعمالوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وآمنوا) قيل معناه ليس عليهم ثم

(٢٦ - تلويح ثالث)

وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذرت حتى لا يبطل خيارها واما اذا بلغت البكر التي زوجه غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكنت فجهلها عذرت فلا يكون سكوتها رضا واما اذا علمت بالنكاح و جهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل والمروة ومواضع المناسك والمشاعر ومنزل ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى أقسم سبحانه هذا البلد الحرام وقيد بحول الرسول عليه السلام مع ان اجماع المهة دون غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعرفنا انه لا اثر في ذلك لابقاع بل الاعتبار اعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب فاطنين قال رجل من أهل المدينة لا آخر من أهل العراق من عندنا خرج العلم فقال العراقي نعم لكنه لم يعد اليكم (قوله وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل) وهو محمد بن جرير الطبري وأبو الحسن بن الحباط وهو رواية عن أحمد بن حنبل وقال أبو عبد الله الجرجاني وأبو بكر الرازي الحصص رجما الله من أئمتنا الخنفيه ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمخالف كان خلافة معتداه مثل خلاف ابن العباس رضي الله عنهما في تورث الام ثلث 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 الاممة مخفي)
لان خدمة المرئي تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تربيها الامم والامم تربيها المرئي فبإدراك المرئي
هذا فرق آخر بين البكر والاممة في ان الاممة تعذر بالجهل لا البكر وتربيها المرئي بالامم والامم تربيها المرئي بالامم والامم تربيها المرئي بالامم)

احمد الزوجين والاب والافلاي بعد بخلافه مثل خلافه في تحريم بالفضل وخلاف أبي موسى الأشعري في انتقاض الوضوء بالنوم
وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الأئمة السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغه والاجتهاد لا يثبت حكم
الاجماع وان لم يسوغه والابصير المحل مجتهد فافيه قال واليه اشار أبو بكر الرازي رحمه الله لان ذلك خلاف لاختلاف (قوله فجعلوا
الخلاف المتقدم مانعا) في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله وروى
السرخسي رحمه الله عن أبي حنيفة رحمه الله انه لو قضى القاضي ببيع امهات الاولاد لا ينقض هذا الحكم قاض آخر لانه قضاء في فصل
مجتهد فيه وذلك قول الجمهور وقال محمد رحمه الله لا يكون مانعا قال شمس الأئمة في جواب أبي حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده
لم يرفع الخلاف السابق وانه من منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض وقال بعضهم بل انما يدل على انه اجماع مختلف
فيه فانه عند اكثر العلماء ليس باجماع وعند من جعله اجماعا فافيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضل
وفي فصول الاستر وشي رحمه الله ٢٠٣ فيه روايات أظهرها انه لا ينفذ في قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض

آخر ان امضى نفسه وان
ابطل بطل وهذا الوجه
الاقوال وقال الخصاصي
رحمته 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 هو
ولا العقلي ولا الاعتقادي
لما ان الاجماع ليس
مقصود الحصول بنفسه
لوضع الحكم فانه نشرع
مردود على صاحبه بل
انما هو من ضرورات
الاخذ بدليل ظني شرعي
من خبر الواحد والقياس
في حادثة متجددة يتعلق
به حكم ناجز يضطر فيها في

أي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذاز وجه اولي 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 اذاز وجهها الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور
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 نقلا عن المصنف رحمه الله انه يصح النكاح في هذه الصورة لكن
يكون لها الفسخ وهكذا أورد في شرحه للوقاية ولا يؤخذ له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب
عليها) أي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم في دار الاسلام وعدم
المانع من التعلم في جانبها بخلاف الاممة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان

فيما شربوا من الخمر يعني الاموات والاحياء الغائبين اذا ماتوا تقوا الشرك وما حرم الله عليهم سواهما
وآمنوا بالله ثم اتقوا يعني الاحياء الغائبين من الخمر والقمار اذا جاءهم تحريمها وآمنوا اي صدقوا بتحريمها ثم
اتقوا ما يحرم الله عليهم بعد هذا واحسنوا فيما عبد الله تعالى به وهو يحب المحسنين فهذا معنى ذكر التقوى
لا ثانيا (قوله او زوجها الاب أو الجسد) وقيل انما يصح اذا عرف حصول المقاصد من وجه آخر حتى لو كان
فاسقا ما جننا او سكران الا يصح النكاح أصلا (قوله بغين فاحش) هو ما تغابن فيه كما اذا زوج بنته بمائة
درهم ومهر مثلها الف درهم (قوله وانما صرح بذلك الخ) قيل حال البكر الصغيرة اعلى من الثيب
البالغة في ولايتها على نفسها ونكاح الفضولي لها جائز لانه لا الزام عليها فيه فانه لم يجز باجارتها ويرتد
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 لا يرد
الاعتراض الخ) قيل الاعتراض وارد على تقدير النوم أيضا اذ يقال انها قبل البلوغ لا تكلف بالشرائع

البكر

العامل 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 والحلم
الخزير قال القاضي الامام أبو زيد الدبوسي رحمه الله في التقويم لم يبال بخلاف الروافض ايانا في امامة أبي بكر رضي الله عنه وبخلاف
الطوارق في خلافه على رضي الله عنه لفساد تأويلهم وان كنا لانكفرهم للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من
الشريعات بان علم بالاجماع والتحريم المشهور وقاله صحيح من المذهب انه لا ينكر به انتهى وقال امام الطرمين رحمه الله فشأننا لسان

بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامه ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع للالزام وهذا الفرق احسن من
الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما في المسائل التي لا يعرفها الا حدائق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لاهنا)
تفريع 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 والطول الضابط فيسه ان من انكر
طريقاً في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون شيء من الشرع ثم محده كان منكر للشرع كانكار كل واحد وقال صفي الدين الهندي رحمه
الله في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير بخلاف البعض الفقهاء وانما قيدنا
بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع القطعي لا يكفر وفاقا انتهى والنقل في هذا الباب واسع واما منكر امهات الشرائع من الصلوات
الخمس ونحوها فانها يكفر لا نكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع ٢٠٣ فيها الامن حيث انه انكار حكم الاجماع

وقد حققنا هذا في شرح
العقائد بما لا امر عليه
فارجع اليه (قوله سبيل
المؤمنين لا يمكن الخ) لا
يقال لم لا يجوز ان يراد
منه سبيلهم في متابعة
الرسول او مناصرته او

الاقتداء به فيما صاروا
به مؤمنين كيف وقد
نزلت الآية في طعمة
ابن ابيرق حين سرق درعا
وارتد ولحق بالمشركين
لانا نقول ترك المتابعة
في ذلك حين مشافة الرسول
فيكون تكرارا والعبارة
لعموم اللفظ واطلاقه

للاخصوص السبب وموقع
الحكم (قوله فيكون
الواجب اتباع سبيل
المؤمنين) لا يخفى ان

البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أي في فسخ
البكر بعد البلوغ لاهنا أي لا في 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 يرثه الآخر وفسخ
المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لا دفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع اصل الملك فلا يفتقر الى القضاء
وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة حق عليها والزواج يثبت زيادة حق عليها الاستيفاء
حق مشترك فلها هذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفي حق الزوج زيادة الملك أصلا

حتى تعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها العلم بها الا بعد مدة يصلح لان 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 فيها العلم بالضروريات وملسكة تحصيل النظر بات مع قوة في البدن يتممكن
بها من اداء ما وجب عليه وبالبلوغ يتم ذلك فلا يعذر بالجهل وفي هذا الجواب نظر لا يخفى على المتأمل هذا
وقد اجاب المصنف في شرح الوفاية عن أصل الاعتراض بان الصبي والصبية اذا راهقا فاما ان يجب
عليهما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يتركا سدا و امر واصبيانكم
بالصلاة اذ بلغوا سبعاً واضربوهم اذ بلغوا عشرة وفيه ايضا يجب لانه يتم الفرق واذ لم يجب على الامه
المراهقة تعلم الايمان واحكامه او على مولاها تعلمها وهو عدم 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 مكلف قبل البلوغ غير قاذج فيه ثم قال وهذا الوجه في الفرق
أولى من الوجه الآخر لان في كل من الخيارين الزام الفسخ ودفع ضرر احكام المماو كية (قوله حقا
مشتركا) اراد به الملك وفي القول باشتراك نظر لان الملك مختص بالزوج ولهذا يجب المهر عليه كما سبق

الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين واما دلالتها على وجوب اتباع سبيلهم ففيه تأمل ولا دليل على وجوب اتباع
سبيل من السبيل غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم وذكر السبكي رحمه الله أن الشافعي رحمه الله هو الذي استنبط الاستدلال بهذه
الآية على حجية الاجماع ولم يسبق اليه وحكى انه تلا القرآن ثلاث مرات حتى استخرج روى ذلك البيهقي رحمه الله في المدخل وساق
فيه حكاية غريبة طويلة تسنده ولم يدع القطع فيه انتهى واعترض عليه بان المطلوب القطع ومذهبه ان عمومات الكتاب وظواهره
ليست بقطعية وانما يثبت بوجوب التمسك بالظواهر والعمل بها بالاجماع فيكون دوريا للحنفية أن يقولوا ان حكم العام والظاهر
تسندنا هو ثبوت الحكم فيما تناوله قطعاً ويقينا على ما حققناه في محله وقد يجاب بان وجوب العمل بالظواهر لا يتوقف على الاجماع بل
على ان العدول عن الظاهر الى خلافه بالدليل 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 وثابت حكمه في كل واحد منهم فان العطف
بوجوب الاشتراك في الحكم فسقط ما قبله لانه لا حاجة اليه لظهور قرينه العطف (قوله لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره) وهو

(ومنها السكر وهو ما يطربق مباح كسكر المضطر والسكر بدوا) كالبنج والافيون (وبما بعد من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالأغذية يمنع صحة جميع التصرفات

مما أجمع عليه أهل الحق فاطبة وان استصعبه اخلاف اتباع الاشعرية الا أن الحكم على السكر يكون حكما على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه غيره (قوله فهذه الغيرة الخ) قيل عليه ان لا يمنع ذلك من جهة أنه لا يصلح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا مخصوص له بما ثبت اتيان الرسول به بشمل 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 هي كسبة من الثلاثة الاولى أو كيفية بسيطة خاصة بعد حصول التوسطات الثلاثة وبالجملة هي انبساط الجماعة وجرت ابيات من الصوفية وغيرهم يبين منها انها فضيلة برأسها والقول بان أهمها الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير فلا تكن من أصحابه والى هذه ٣٠٤

واستيفاءه ضمنا (قوله ومنها) أي ومن العوارض الممكنة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الاجرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقيحة والسكر حرام جمعا الا ان الطريق المقضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية أو الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفع عن الطبيعة فتصرف فيه وتحويله الى مشابهة المتغذى فيصير جزءا منه و بدلا عما يتعطل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفع الطبيعة عنه ونجوز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قبلها وكثيرها أو من المثالث وهو عصير العنب اذا طبع حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل في بحث المجاز فيكاه أراد بالملك المعنى الاعم من المالكية والمملوكية وحكم باسرها (قوله وهي حالة تعرض للانسان) قيل السكر سرور يغلب على العقل بما يشتمه ما يوجب فيمنعه عن العمل بوجبه من غير ان يزيله فلا ينافي الخطاب لبقاء عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرالا انه ليس بسرور لكن كان حكمها واحدا في الشرع الحق به وقيل هو معنى زول به العقل بما يشتمه ما يوجب زواله فعلى هذا بقاؤه مخاطبا مع زوال عقله أمر حكيم زجر عليه بما يشتمه المحرم (قوله كسكر المضطر) ظاهره انه مثال للطريق وليس بمستقيم لان السكر لا يكون الا محظورا واولانه لا يكون طريقا الى نفسه والوجه ان يحمل على حذف المضاف أي طريق سكر المضطر على ان الممثل به لا يلزم ان يلبى السكاف بل يكفي تقاربه في جزئها ولك أن تجعله مثلا للسكر الذي يكون الطريق المقضى اليه مباحا (قوله أو من المثالث) كون طريق السكر في شرب المثالث محظورا والحال ان شربه بالسكر غير محظور باعتبار أنه اذا أدى الى السكر علم انه كان محظورا لان ابا حنيفة 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 شربها كان

(قوله غير معلوم) قيل عليه مثل هذا يرد على كل ما دعي تواتر معناه والسكبة 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 اكمل الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم

كل حادثة في القرآن ورد بان ما ذكره المصنف من الآيات يدل

شربه

على حجية ذلك على القطع والبتات وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوت عن الحكم وهو لا ينافي كونه اجماعا وان المصنف لم يبرع 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 بالدليل لا يجوز والقول بان كون اتفاقهم مستلزما للقطع مستدل عليه بوجوب الاتباع ممنوع بل الدليل عليه النهي الوارد عن التفرق (قوله المتفق عليه نوان الخ) قيل عليه المتفق عليه لا يتصرف في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المجتهد عنه ما اتفق عليه المسلمون فيما لا نص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامم أو اتفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعبر في ثبوت الحكم قطعاً أو اتفاق غيرهم من أمته صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كعدم (قوله تعالى فلا يفرقون) قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والكلام في كونه حجة على

حتى الطلاق والعناق واما بطر بنو محطور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لانه انما يحل (بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحده) أي بالسكر 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 ويصح كل عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استسماً بالعدم رائته وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم أنت ربى وانما عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد

المجتهدين حتى لا يسمعهم مخالفته وان وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه يوجب حجية قول مجتهد واحد على القطع في عصر ليس فيه غيره لكونه بينه على الحكم في هذا العصر وردبانه لما قام حجة لا يسمع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفته بما سبق من الآيات الدالة على ذلك وان المنهى عن التفرقة والاختلاف بعم ما كان من حيث العمل وما من حيث العلم وهو ظاهر والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يقدر فيه ولعل المصنف رحمه الله ياتزم حجية قول ذلك الواحد على ٣٠٥ ما هو مذهب البعض (قوله وما كان

الله ليضلل قوماً بعد اذ هداهم الخ) أورد عليه بان المراد عدم الاضلال بالجاء وبالتمسر الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ الجماعات العلماء ولا دليل على تعيين المجتهدين في عصر وانما ينبغي وقوع الاضلال من الله تعالى وهو لا يستلزم نفي وقوعه من النفس أو الشيطان وأجيب بان مطلق الهداية ينصرف الى كاملها وانما يحصل لجمع المجتهدين في عصر لا لمن سواهم من الجماعات فتكون مانعة عن الوقوع في الخطأ والاضلال فيما أجعوا وان الله اذا هدى قوماً فلا مضل لهم كما قال سبحانه من يهدي الله قوماً

شربه عن أبي حنيفة وأبي يوسف لا يستمر الطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقاً واما قبيح الزبيب وهو الماء الذي ألقى فيه الزبيب يخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وذنق بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعناق) صرح بذلك نفي الماروى عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالماً بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعناقه (قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر) ليس المراد أن قوله تعالى وأنتم سكارى قيد للخطاب أعني لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب في حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال في مثل صل وأنت صاح ولا تصل وانت سكران ليس قيد للامر والنهي بل لاجمأ موربه والمنهى عنه بمعنى اطلب من الصلاة مقرونه بالصحو وكف النفس حلالاً للمضطر وبالسكر لا يخرج عن الحل وكذا الدواء بالبنج والاقبون وغيرهما ليس من جنس اللهوفاته مباح ولا ينتقل استعماله حراماً بالاداء الى السكر الذي هو حرام فليفهم هذا الفرق (قوله لو سكر منه يحد اتفاقاً) واما ما يتخذ من الحبوب مثل الخنطة والشعير والذرة والعسل فلا يحد به وان كان السكر منه سراماً قال في الهداية والاصح ان يحد بالسكر مما يجمع عليه الفساق من الاشربة (قوله فهو حرام) لكن تكون حرمة هذه الاشياء اجتهاديه لا يكفر مستعملها بخلاف الخمر (قوله في ظاهر الرواية) رأيت بخط من اثنى به مكتوباً هكذا قيل المراد من ظاهر الرواية رواية المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير والزيادات والمراد من القليل وغير ظاهر الرواية رواية الكسائيات والزيقات والبحار ونبات وغير ذلك قيل ما ذكر مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف واما عند محمد والشافعي رحمه الله لا يحل شربه فقيل له خالفت الشيخين لانهم ماحلان للاستمرار والناس يشربون في زماننا للفجور والتلهي وشربه لله ولا يحل اجماعاً (قوله وأنتم سكارى) قيد للخطاب فان قلت السكارى اعم من شرب الخمر في حالة الاختيار والاضطرار ومن غيره فينبغي ان لا ينافي السكر بتوعبه الخطاب مع ان السكران بما طربق

من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء (قوله تعالى ونفس وما سواها الخ) تشكيك النفس املا تشكيك كبري كافي قوله علمت نفس والمراد كل نفس اولي التعميم والمراد نفس الرسول أو آدم عليهم السلام ونسويتها نشاؤها وابداعها مستعدة لكالها المتكينة لها والطامها الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتكبين من الايمان هما وتزكيتها انماؤها بالعلم والعمل وتندسيتها بقصاها واخفاؤها بالفسق والجهل كذا في التفاسير وهو مأخوذ من الكشاف وارتضاه نضر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعترض عليه بان ليس معنى الالهام ان يعلمه كل شر وخير ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف يجمع المجتهدين من الامم في عصر ولا دلالة في الآيات على هذا المطلوب ولا يخفى ان الالهام الامر بما كان من الله تعالى فاخصاص النفس المزكاة بالعلم والعمل التي منها نفوس المجتهدين به ظاهر كيف فان التزكية شرط الاجتهاد وليس من ضرورته ان يعلمه كل شر وخير (قوله وايضا العلماء الخ) قيل نعم لكنه راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع المتواترة المعنى والمصنف منع ذلك فيما سلف ورد بان منشأ هذا عدم الفرق بين النصوص المعلومة المحققة وغيرها والاحتجاج مبنى على الاعم منها كمنها فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث

وإذا أسلم بصح كالمكره وإذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يهد حتى يصح صغير

المعدودة المعروفة الوجود فنع المصنف رحمه الله بالوجه أحد التواتر وهذا الاستدلال بعد وقوع اجابهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور نواظهم على الكذب دليل على وجود دليل قطعي لهم واذا ليس بمثلوه والحديث وان لم نطلع على خصوصياته هذا (قوله على ان الاجماع الذي الخ) دفع لما هسي 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 الاقسام مجتهد 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 انكره بالكيفية (قوله فادلتهم يدل على مطلوبنا الخ) قيل عليه دليل من شرط العترة اشتمال اجماعهم على قول الامام المعصوم عن ٢٠٦ الخطا والكذب وردبان الاجماع من العترة يجب ان يكون حجة عندهم

وان لم يشتمل على قول الامام المعصوم والافني قوله كفاية وفيه غنية عن الاجماع فيكون لغوا (قوله اجماع الصحابة) ومثله بانفاقهم 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 الخلاف لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المتخلفين 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 قيد الالبقاء لا طلبه حتى يلزم عدم وجوب الالبقاء عند كونهم محليين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحوة بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيًا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشرب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اسالتحقق 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 وتزوج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الا قدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجره ويبقى التكليف متوجها في حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان باقفة سماوية كانوا فان يصح عذر اذا فعلوا لخرج (قوله واذا اسلم) اي السكران ان اسلم بصح تر جميعا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهر او هو التكلم في حالة يعتبر

السكر منه مباح خارج عن هذا الخطاب حيث يحكم عليه بأنه كالمعنى عليه حتى انه لا يصح منه الطلاق والعتاق قلت السكر الحاصل بما اباح الشرع من قبيل العوارض السماوية والمؤاخذة غير جائز عقلا وشرفا لهذا اجماع الامم على انه ملحق بالانعام (قوله ولو تكلم بكلمة الكفر لا يرد) هذا استحسان وفي القياس وهو وجه قول ابي يوسف يرد وجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان ان الصحابي قرأ سكران قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النبي فقل قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه السلام بكفره وردبان كلامنا في السكر المحظور وقد كان السكر مباحا بصير عذرا في عدم الاكفار

رضي الله عنه رجوع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق عليه العامة فقرر الاجماع ونأكد البيعة به وفيه نظرا ما أولا فيها فان عليا رضي الله عنه اغار رجوع بعد وفاة فاطمة رضي الله عنها ورجع برجوعه من رجوع من القوم وقد ماتت فاطمة رضي الله عنها منكرو غير مبايعة لابي بكر فلم يكن هذا الاجماع من القسم الاول الذي لم يسبق فيه خلاف والقول بان فاطمة لم تكن فقيهة في غايه السقوط ونهاية سوء الادب فانها بضعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعض منه قدر بيت في حجر النبوة ومهد الرسالة وغذيت بلبان المعرفة ثم لم يصحبه رسول الله صلى الله عليه وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصري رحمه الله ما بلغ في بركة مصه أو مصتين من ثدي أم سلمة رضي الله عنها يدرا أنها دارت أم لا ونفقته جماعة كثيرة ذكورا وانك من الاجانب لم يلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد الثربان فكيف لاهذه الدررة النفيسة الطاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطبيعية كذا وأما ثانيا فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عباد رضي الله عنه سيد الانصار خرج في قومه منسكرا لخلافة ابي بكر رضي الله عنه ولم يعد حتى انقضت مدته خلافة ابي بكر رضي الله عنه ومات تخلصا عن بيعته بارض حوران بعد ان مضى من خلافة عمر رضي الله عنه نحو ستين وهو من جلة الصحابة

لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالفصاص والقذف وغيرهما او باسبب الحد يلزم ان يمكن انما يحسد اذا اصحا وحسنه
اختلاط الكلام) اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد ابو حنيفة رحمه الله ان لا يعرف الارض من السماء
لو جوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيق ولا المجازي وهو ضد الحد وهو ان يراد به احدهما بشرطه ان يشترط
باللسان ولا يعتبر دلالة) اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضع قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا

وفقها منهم وسيد الانصار ونبلائهم بل لومثل بخلافه عمر وعثمان رضي الله عنهما كان أسلم وأما الثالث فان مذهب جمهور المحققين عدم
تكفير الر وافض مع انكارهم خلافة أبي بكر وعمر وقد نص على ذلك أبو 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 أراد تفصيله فعليه
الرجوع الى شرح العقائد وحواشي العضية وقد حققناه فيها بما لا مزيد عليه (قوله يجوز التبديل الخ) آثره على النسخ تجانب عن
مخالفة السلف ومحافظة ظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجري فيه النسخ ٢٠٧ وأطلق نغرا لاسلام الجواز واختار المصنف

التفصيل بان الرتبة
الاولى القطعية منه وهي
المتفق عليه من اجماع
الصحابة بتصریح الجميع
في حكم لم يسبق فيه خلاف
لا يجوز تبديلهما وهو المراد
فيما قالوا انه لا ينسخ ولا
ينسخ به وأما المختلف فيه
فيجوز تبديلهما وهو محتمل
كلام نغرا لاسلام 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 يتقرر بعرضي

فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده (قوله لان السكر دليل
الرجوع) اذ 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 باسبب الحد بان زنى أو قذف في حالة
السكر فانه لا يسقط عنه الحد اذ ما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصرح الرجوع فكيف
بدلته وأما في المباشرة فلانه معين فلا أثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل
الاجازة فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق أنه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب
الحد على اقراره في الصحو فالتكفير يكون من غير الشرب المحرم أو المثلث والسكر منه ما قد يكون
بالشرب كرها واضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البيهنة أو الاقرار بانه شرب الشرب المحرم أو 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 العدم فيندري به الحد وأما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمتبر عنه أيضا اختلاط
الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) ففسره نغرا
الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشئ مالم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه أراد
بالوضع ما هو اعم من وضع اللفظ لا معنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها أو اراد بوضع اللفظ ما هو
اعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضع المعانيها المجازية وهذا
معنى ما يقال ان الوضع اعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازا
وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى

واجيب بان السكر كان حراما في جميع الاديان انما كان المباح هو الشرب الذي لا يسكر كذا ذكر الشيخ
اكمل الدين في شرح البرزوي (قوله ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد) أي 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 قطعيا وان اطلاق الدليل على ما لا يفيد المطلوب لا يكون على الحقيقة هذا واجب صاحب الكشاف ان بعد وفاته صلى
الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقيت 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 ثبوت حكم باجماع أو اجتهاد أهل عصره بان يتفقوا على خلافه على اجتهاد نسخ لهم
على اجتهاد أهل العصر المتقدم ويكون هذا بيان انتهاء مدة الحكم الاول (قوله وعند البعض لا بد من الخ) نسبة شمس الائمة
السرخسي ونغرا لاسلام وصاحب الميزان الى داود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري واتباعهما 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 خلا محمد بن جرير رحمه الله فانه ممن يقول بالقياس فعليه يقول ان الاجماع لا يحصل الا بانفاق جميع أهل العصر ولا عصر الا وفيه
جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع عن اعتقاد الاجماع واجب بان نفي القياس قول محمد بن جرير فلا يعول عليه لانفاق المصدر الاول على

(ولا يشترط كونه) أي كون الشرط هو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي) الإهائية أصلاً ولا اختيار المباشرة والرضا بها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها) أي في الاختيار والرضا (وهي أمان المنشآت أو الأخبارات أو الاعتقادات أو المنشآت فإما أن تحتتمل النقص أو لا فيأخذ بمسئله كالبيع والاجارة فإما أن يتواضعا في أصل العقد) أي يجري المواضعة قبل العقد باناسكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يزيد البيع (فإن اتفقا على الاعراض) أي قالوا بعد البيع أنا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبنا بطريق الجدل (صح البيع و بطل الهزل لأعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار اختيار الشرط لهما مؤبداً) أي للمتعاقدين (لو جود الرضا بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فإنه إذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (فيفسد العقد) كما في الخيار المؤبد (لكن استعماله قال الشيخ العارفي محيي الدين بن العربي في الفتوحات المكبية ونحن وإن كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ مثبتة إذا كانت العلة الجاهة معقولة جلية يغلب على

زيادة في الحكم وفهمنا من الشارح أنه يريد التخفيف عن هذه الأمة وكن صلى الله عليه وسلم يقول أتركوني ما تركتم وكان يكبره المسائل خوفاً من أن ينزل عليهم في ذلك حكم فلا يقومون به كقيام رمضان والحج في كل سنة وغير ذلك هذا كلامه ومن ذلك قوله تعالى لا تستأثروا عن أشياء إن تبدلتم تسوأكم وحدثت أجمعاً ما أجمع الله (قوله يكون الإجماع لغواً) وهكذا عبارة شمس الأئمة السرخسي ونظر الإسلام ربهما الله وهو يدل على أن سند الإجماع لا بد أن يكون ظنياً كإجماع غيره البعض فإن كان المراد

الحقيقي ولا المجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لأنها صيغ وألفاظ موضوعة لأحكام ترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب أن تجرى المواضعة في نفس العقد لأنه يقوت 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 يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو التصديق على الشيء وإرادته والرضا هو إشارته واستحسانه فالمكره على الشيء مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا إن المعاصي والقبايح بإرادة الله تعالى لا يرضاه لقوله تعالى إن الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات أو المنشآت أو أخبارات أو اعتقادات لأن التصرف أن كان أحداث حكم شرعي فأنشأه والأفان كان القصد منها إلى بيان الواقع فإخبارات والأفاعتقادات والانشاء إمان يحتتمل الفسخ أو لا الأول إمان يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو فيما لا يحتتمل فيلزمه كالأبني (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا) ولهذا يكفر بالردة هازلاً لأن الرضا بالكفر كفر (قوله ومن ههنا قالوا الخ) قيل هذا الفرق بينهما انما هو 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 الحق أن بينهما فرقاً في الخالق لكن لا يمتدى إليه العقول بل هو من المشابهات وذلك لأن الله تعالى حكيم فلا يفعل شيئاً إلا بناءً عن حكمة وكل ما ينفي على حكمة ينبغي أن يكون مرضياً له فالقبايح المرادة له تعالى ينبغي أن يكون مرضياً له لكن قد ورد النص بعدم رضائهم فصار الفرق بهذا من المشابهات وغاية مجال العقل فيها أن الله تعالى يحسب من صدر الفعل عنه في الظاهر لا يرضى القبايح لأنفسه تعالى وبالنظر إلى نفسه مرضياً له وراض به لأنه لا يبيع بالنسبة إليه وقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يدل عليه (قوله والأفاعتقادات) أي أن لم يكن القصد

جنسه

ان الإجماع الذي ثبت به الحكم لا بد أن يكون سنده ظنياً فهو حق لاشبهه فيه فإن الإجماع المصاحب

للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لأنه مستند إلى ذلك القاطع وثابت به قبله وثابت مستحيل وتحصيل للحاصل قبل هذا التحصيل والأفلا يتصور نزاع في وقوع الاتفاق من جهة من الاستدلال بالإجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الحد عليه هذا وأجاز قوم انعقاد الإجماع لا عن دليل بان يفهم الله تعالى لا اختيار الصواب ويلهمهم الرشداً فإنه أمر ممكن ولأن الإجماع حجة في نفسه فلو لم يتعمد إلا عن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في الإجماع فائدة ولأنه وقع فأنهم أجمعوا على بيع التعاطى وأجرة الحمام ونحو ذلك بلا دليل عليه وورد بان الأمة لا تكون أعلى حالاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ هو لا يقول إلا عن وحى ظاهرها وخفي بحالها ان يجتمع أهل الديانة على وضع حكم شرعي جزافاً بحكم الهوى والطبيعة والنشهى فإنه عمل أهل البدعة والالحاد والاباحة وفائدة الإجماع مع السند قطعية الحكم ورفع المباحثة وحرمة المخالفة وبأن ما ذكر من وقوع الإجماع فيه من المسائل لو سلم فلأنه لا عن دليل فعمل دليله لم ينقل البناء استغناء بالإجماع عنه (قوله فكذلك كرتاني فصل الخ) فقد يكون نقله 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 أجازاه في الثلاث جاز) أي ان أجازاه في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينتقل جازاً لا ارتفاع المفسد
 كما في الخيار المؤبد وعندهما لا ينقصد الا جازة بالثلاثة فكهما أجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد (لان أجازاً أحدهما) لانه
 كخيار الشرط لانه تعاقدن فيمتوقف على إجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث وان انفقاعا على ان لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في
 خاطرهما وقت العقد أنهما يبنيا على المواضع أو أعراضاً (أو اختلفا في الأعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملاً بالعقد
 وهو أولى بالاعتبار من المواضع التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة تحقيق
 للمواضع ما أمكن (على ان المواضع أسبق قلنا لا تخبرنا من) أي ٢٠٩ آخر وهو العقد ناسخ للمواضع
 السابقة لان أحدهما لم

جنسه وعلى التقدير الثلاثة امان يتفقا على الأعراض عن الهزل والمواضع أو على بناء العقد عليها أو
 على ان لم يحضرهما شيء واما ان لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ امان يدعى أحدهما الأعراض
 والاخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدعى أحدهما البناء والاخر عدم حضور شيء وأحكام الأقسام
 بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسباق الذهن اليه (قوله لعدم الرضا بالحكم) لوقال
 لعدم اختيار الحكم لكان أولى لانه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك
 بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي انفقاعا على انه مبني على
 المواضع أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقص لكن الصحة تتوقف على
 اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فإجازه أحدهما لا يبطل خيار الآخر وقد روي حنيفة
 رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما
 يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي (قوله عملاً بالعقد)
 يعني ان الاصل في العقد الشرعي للزوم 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 الأعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضع

منها الى بيان الواقع بل الى ربط القلب بما في الواقع فاعتقادات (قوله وان لم يوجد الرضا) اعترض عليه
 بان البيع هو الايجاب والقبول بالترخي والا كراه دليل عدم الرضا فلا ينقضه سبب الملك اللهم الا اذا
 كان الاقباض رضاه 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 أيضا في شرح الوفاية قال المصنف (لان أحدهما لم يرض على المواضع)
 فان قلت الدليل غير مطابق للدعوى لان هذا مختص بصورة الاختلاف والخلاف يشتمل على صورتين
 قلت عدم مضي أحدهما على المواضع متحقق في صورتين امان في صورة اختلافهما في الأعراض
 والبناء فظاهر واما في صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شيء فلان المضي على المواضع يستلزم
 حضورهما وقت العقد وعدم مضي واحد منهما على المواضع لتضمن عدم مضي أحدهما فليتم
 (قوله اعتبار الليالي) ويمكن ان يبنى أيضا على ما جوزه بعض النحاة من جواز تأنيث العدد اذا كان

السابقة لان أحدهما لم
 يرض على المواضع واعلم
 انه يفتى بالتقسيم العقلي
 قسمان لم يذ كر وهما ما
 اذا عرض أحدهما وقال
 الاخر لم يحضر في شيء أو
 بني أحدهما وقال الاخر
 بمنزلة نقل الكتاب والسنة
 المتواترة وقد يكون
 مشهورا كالخبر المشهور
 وقد يكون صحيحا كحاديث
 الصحابين وغيرها وقد
 يكون ضعيفا كالخبر
 الضعفاء والمجاهيل الا ترى
 اني نخر الدين بن الخطيب
 الرازي امام المتفلسفة
 والمتكلمين وبرهان الدين
 النسفي لما ادعى الاجماع
 على عدم بعثة النبي صلى
 الله عليه وسلم رسولا الى
 الملائكة رده السبكي وغيره
 بان نقل الاجماع ليس من
 شأنهما فلا يعتمد على
 نقلهما وقد يكون كذا محضاً
 ولذلك قال احمد بن حنبل

(٢٧ - تلويح ثالث) رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام نخر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها
 بالافراد كان هذا كمنقل السنة بالا حد 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 الامم من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا
 هو الاظهر واسنانا قطع بطلان قول من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية ثبتت في محله وبين
 المتمسك به قد تر جح صدقها بعد الراوي وكونه نعمة في روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث أمرنا
 باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وماتن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به الباوي لو سلم قد فوجع بان المعارضه في جميع 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 صورة اعراضهما و أبو حنيفة رحمه الله

الراوى ونزاهة ما نحن فيه عنه هذا وقد مثلوا الاجماع الآحادى بما روى عن عبيدة السلماني رحمه الله ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربعة والاسفار بالفجر ونحرهم نكاح الاخت في عدة الاخت وأخرج ابن أبي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر وهن ابراهيم ما أجمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما أجمعوا على التنوير بالفجر (قوله فاهتبروا يا اولي الابصار) يشمل الاتعاظ والقياس العقلي والشرعى على العموم ٢١٠ ولما كان سؤقه للاتعاظ دل عليه عبارة وعلى القياس اشارة بل الاتعاظ

معول الاعتبار كما يقال
اعتبر فاعتظ ثم لو سلم عدم شموله القياس الشرعى فلا شك في ثبوته بدلالة النص بدلالة التعليل على ان الحادثة المذكورة نفسها علة لوجوب الاتعاظ اذ الع- لم يوجد السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو القياس الشرعى قبل عده انفاء بل صريح الشرط والجزاء لا تقتضى تمام الع- لة حتى يلزم ما ذكرتم ورد بالمنع (قوله وطربقها) قيل عليه هذا مما يشك فيه الافراد من العما- المهتمدين فكيف يجعل من دلالة النص وشرطها ان يعرفه كل من يعرف اللغة ورد بما غير معرفة من ان المراد منه عدم توفقه على الاجتهاد وان كانت خفية ربما لا يطلع عليها الافراد (قوله ولما

كلا يكون الاشتغال بها اعتبارا فانها ما اعانوا وضعا للبناء عليه صونا للمال عن بد المتقلب والقول بان الاصل في العقد الصحة والازوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من اسباب الترجيح وال جواب ان العقد متأخر والمتأخر يصلح ناهضا للمتقدم اذ لم يمرضه ما يغيره كما اذا انفقا على البناء وهما لم يتحققا المغبر لان احد هما يدعى عدم المضى فالعقد باعتبار ان أصله الجداول والازوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة (قوله فعلى اصل أبي حنيفة يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحاً للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرها معنى فانه عند أبي حنيفة رحمه الله بمنزلة الاعراض وعند هما بمنزلة البناء وهما يبحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة 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 يشعر به كلام نحر الاسلام فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين امان يتفقاً أو يختلفان اتفاقاً فالاقسام اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء احد هما واعراض الاخر أو ذهولهما واما على اعراض احد هما وذهول الاخر فصورتان اتفاقاً وسنة بان اختلافاً دعوى احد المتعاقدين يكون اماناً اعراضهما واما بناؤهما واما ذهولهما واما بناؤهما مع اعراض الاخر أو ذهولهما واما اعراضه مع بناء الاخر أو ذهولهما واما اعراضه بصيرته وعلى كل تقدير من التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعى احدى الصور الثمانية الباقية فيصير اقسام الاختلاف اثنين وسبعين حالة من ضرب التسعة في الثمانية ولا يخفى ان ثمة أبي حنيفة

المعدود المذكور محمد وفا حكي ال- كسائي عن ابن الجراح ص- من من الشهر خسا وحكى الفراء افطرنا خسا و صمنا خسا و صمنا عشر من رمضان ونظافت الرويات على حذف التاء من قوله عليه السلام ثم اتبته بست من شوال (قوله فيصح في الصوتين) قال الفاضل الشريفي لم يظهر جهة الصحة على أصل أبي حنيفة رحمه الله في أحد هما معنى اذا بنى أحدهما وقال الاخر لم يحضرنى شيء ينبغي أن لا يصح على أصله لاجتماع المصحح والمفسد والترحيح للمفسد (قوله فصورتان اتفاقاً ستة) قال الفاضل الشريفي الحق ان يجعل صورة الاتفاق والاختلاف سبعة وثلاثين ان أراد باحد هما غير معين احدى وثمانين ان أراد به معيناً فينبغي تصور الاتفاق تسعة وتصور الاختلاف اثنان وسبعون وهي حالة من ضرب

كان الامر للايجاب) لانه حقيقة والمراد ان الامر منصرف الى وجوب رعاية الوصف يعني اذا بعتم الخنطة فراعوا بان المجاملة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا والقول بان الظاهر كونه للاباحة فاسد لكونه عدولاً الى المجاز من غير تعذر الحقيقة ومقصود القصد الى مفهوم الصفة لان جواز البيع معلوم قبل نزول هذه الآية (قوله فان لم تجد) يدل على عدم وفاء ظواهر النصوص بجملة الاحكام ولم يذ كر الاجماع مع انه فوق القياس اذ الاجماع في حياته عليه السلام (قوله وعمل العجابه لا يكون الاعن دليل) لذي بانهم وعدا لهم ونكر ذلك وشيوعه من غير تكبير يحل محل الاجماع على حجيته (قوله أشهر من ان يخفى) فانهم رجعو الى رأى أبي بكر في قتال بني جعفر ورجع هو الى ثمة أم الام وأم الاب الى قول بعض الانصار ورجع عمر الى قول علي في قتل الجماعة بواحد في قياسه على اشراك النفر في السرقة وارث المطلقة ثلاثي 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 ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الاثني شرطاً لوقوع البيع الا^٣ خر
 فيفسد العقد وقد حد في أصل العقد فهو أولى بالترجيح من الوصف أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار أصل العقد
 يوجب الصحة لان المتعاقدين جسد في أصل العقد وانما الهزل في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبار المواضعة والهزل في
 الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن (واما ان يتوأسعا على ان الثمن جنس آخرة العمل بالعقد انفاقا والفرق
 طما بين هـ ذا والمواضعة في القدر ان العمل بهما مع صحة العقد يمكن ثمة لانهما والهزل باحد الاثني ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) انما
 قال هذا جوابا عما ذكر انه يجعل قبول أحد الاثني شرطاً لوقوع البيع بالا^٣ خر وانما قال انه لا طالب له لان اتفاق المتعاقدين على ان
 الثمن ألف لا ألفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى ٣١١ حمارا على ان يحمله حملا خفيفا أو نحو ذلك

لا يفسد العقد لعدم
 الطالب لكن الجواب لا يبي
 حنيفه رحمه الله ان الشرط
 في مسئلة تناويع لاحد
 المتعاقدين وهو الطالب
 يمكن لا طالب هنا
 للمواضعة وعدم الطلب
 بواسطة الرضا لا يفيد
 الصحة كارضنا بالرأى
 عطف على

بان الاصل في العقد الصحة وتمسكها بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام
 فيما اذا اختلف في دعوى الاعراض والبناء مثلا وما اذا انفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان
 يقر كلاهما باعراض احد هما وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين
 البناء هنا وثمة) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفه رحمه الله لا يعتبر المواضعة
 السابقة ويحكم بلزوم الاثني لا الف المتوأسع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد
 ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن
 والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم
 يوجد ما يعارضها ويدافعها وهما قد وجد ذلك لانهما لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على
 شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
 كاحد الاثني في صورة البيع بالثمن والمواضعة على ان يكون الثمن الفاقول قلنا بفساد العقد يلزم
 ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جسد في اصل العقد فيلزم صحته وانما هزل في الثمن
 الذي وهو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلوا اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد لم اهدار الاصل لاعتبار
 الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الاثني اعتبار التسمية والحاصل ان اعتبار
 المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متناقضان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للاصل فينتفي الاول وهذا
 يخرج الجواب عما يقال انها مقصد اذ ذكر الف الاخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتبارها في تصحيح
 العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كافي النكاح (قوله والفرق طما) يعني اذا وقعت المواضعة في

السمعة في الثمانية فالاقسام احدى وثمانون (قوله بلزوم الاثني) هذا في احدى الروايتين عنه
 وفي الرواية الاخرى ينعقد البيع بينهما بالالف والالف الذي هزل به باطل كذا في الكشف (قوله
 وهو قبول العقد الخ) توضيحه ما ذكر في الكشف حيث لو اعتبرت المواضعة في المبدل لصار العقد فاسدا
 لان أحد الاثني غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطاً لان عقد البيع بالالف ويصير كانه قال
 بعثت بالنفسين على ان لا يجب أحد الاثني لان عمل الهزل في الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة
 شرط الخيار فليتم (قوله يعني اذا وقعت المواضعة الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشرّح اذا الفرق
 الذي ذكره المصنف طما غير هذا فان ما ذكره المصنف معناه عدم جواز اعتبار المواضعة في صورة

ببقائه ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دلت عليه الضرورة لا تخرق الا بغير المجزأة لقوله تعالى ولن نجد لسنة الله تبديلا
 بخلاف الشرائع الشرعية في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرائع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار (قوله وان لا
 يكون معدولا به) قال الآمدي في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من
 قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة رضي الله عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأه كاعداد الركعات ونصب الزكاة ومقادير
 الحدود والكفارات ونانها ما شرع ابتداء ولا نظيره فلا يجرى فيه القياس لعدم النظر بسواء عقل معناه كخص السفر أو لا
 كضرب الدية على العقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملا للاول ومغنيا عن ذكره (قوله ثابتا) اشارة الى انه لا يكون منسوخا ولا تعديبه
 لما ليس بثابت (قوله حكما شرعيا) قيل عليه هذا امانى مطلق القياس فهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث يجامع التام

قوله واما ان يحتمل النقص قوله (واما ان لا يحتمل النقص فثمة ما لا مال فيه وهو الطلاق والعنف والعنف عن 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 حسيما او اغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علمه ولا يتصور الا بذلك فلو قيل النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار حسا او كما يسمى خمر الغلة كان باطلا ومبناه على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال على ما هو مذهب الخنقية وهو مخ الشريعة ولب الحق فلا يجوز اطلاق الخمر 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 صفاتهم وكذا الافعال ومذهب ٢١٢ الشافعية اثبات اللغة بالقياس ومتأخرى الاشعرية به ومنهم

جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم ألف درهم سواء بني على المواضعة او اعراضا ولا يحضر هاشمي اما ابو حنيفة فقد علم على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحها للاصل وتصحيح العقد باسميها من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل اما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد اختلفا 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 والمدكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البديل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينفذ بالالف الموجود في الافين (قوله واما ان لا يحتمل النقص) غطف على قوله اما ان يحتمل النقص وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشآت فاما ان يحتمل النقص او لا فذكر

المواضعة في جنس الثمن مع تصحيح العقد بهذا الجنس لتضمنه اشتراط قبول ما ليس في العقد لصحة العقد وله طالع بخلاف صورة المواضعة على القدر لانه وان كان فيه ذلك الاشتراط لكن لا طالب له وجواب أبي حنيفة ان للاداب الاخرى ايضا طالع الباهو احد المتعاقدين لكنه لا يطلب وعدم طلبه لا يقتضي الصحة وما ذكره الشارح هو ان الف موجود في الافين بخلاف العقد ثمة والجنس الاخر الذي وقع عليه المواضعة غير مذكور في العقد وما عومذ كور ليس بثمن فلا يمكن العمل بالمواضعة مع صحة العقد ولا يخفى ان ما ذكره ابو حنيفة لا يقع جوابا عن هذا هذا والظاهر ان الشارح فهم من سياق كلام المصنف ان قوله والهزل باحد الافين انه ليس من تسمية الفرق وانما هو جواب عما ذكره ابو حنيفة في المسئلة الاولى لكن تأخيره على تقدير ان لا يكون من تسمية الفرق عن المسئلة الثانية وهي المواضعة في الجنس بعيد اللهم الا ان يقال ذلك الشدة ارتباط احدي المسئلتين بالاخري (قوله فالبيع صحيح) هذا الحسن والقياس فساد لان الهزل بجنس الثمن يبقى البيع بالثمن ولكن الوجه ترجيح الحد في أصله بتصحيحه لما ذكر (قوله سواء بني الخ) فيه قصور والاولى ان يضم اليه او اختلافا في الاعراض والبناء والذبول (قوله ممكن في الاولى) أي في المسئلة الاولى بحسب الذي كرفي التنقيح وهي صورة المواضعة في القدر لا بحسب الذي كرفي قوله فدا حتما الى المواضعة الخ لان الاولى ههنا هي المواضعة في الجنس والعمل بالمواضعة مع صحة البيع غير ممكن ههنا كما يدل عليه السياق (قوله وفي الكلام خلل) قد

صاحب التلويح وصاحبه الرازي على اثبات زيادة الصفات بالقياس (قوله لشراب مخصوص) وهو العقار 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 تجويز اطلاق الخمر على الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله في الاصل مقبلة بعدم التساوي) قيل عليه قد أثبت الحرمة في بيع المقلبي وغيره وبيع الدقيقتي بالخطبة انها لا تنهى بالكيل (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه التساوي بالوزن المعتبر شرعا كان في

المعطوف

انتهاء الحرمة و واجب عنه بانه انما يعتبر في الموزونات لاني العدديات وغير هابل المعبر في العدديات العدد وفي الكيليات الكيل (قوله فلاحاجة اليه) قيل عليه عدم الاحتياج لا ينافي صحته والاستدلال به فصد الى تعاضد الادلة كالا جاع عن قاطع وكثرتي كتب الفرق والاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلوا الحكم عن دليل والوقائع عن حكم كما يدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم تجدوا دليلا على تقدير ثبوت النص وما في كتب الشروع انما هو حذر من طعن الخصم بعدم الثبوت أو الدلالة أو بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل آخر لاستحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة القياس وصدق التعريف عليه (قوله وان لا يغير حكم النص) قيل عليه هذا الشرط لاحاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه قال السيد الشريف هذا الشرط

واليمين والنذور وكله صحيح والهلل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جد من جد وهزلن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهزل
راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعاً كالتكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البديل فان انفق على الاعراض فالمهر ائقان أو على البناء فالنكاح والفرق لابي حنيفة رحمه
الله بين هـ ذ وبين البيوع ان البيوع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انه لم يخبره مما شئ أو اختلافاً في رواية محمد بن
أبي حنيفة رحمه الله تعالى المهر ائقان بخلاف البيوع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجع به (أي بالثمن) وفي رواية أبي يوسف رحمه
الله تعالى ائقان قياساً على البيوع 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 وانتفاء

الاخص لا يستلزم انتفاء
الاعم بل الامر بالعكس
وتوهم القائل باعتبار
ملاحظة الامثلة والا
فالقيدان متغايران عموماً
وخصوصاً (قوله أحدهما
انه مغير للنص) فان لفظ
الاجل لفظ خاص قطعي
في معناه ومن بين هـ ذ
بقوله ان النص يدل على
مشروعية السلم الحال
بحكم مفهوم الغاية وطأه
لا اعتراضه بان مخالفة
المفهوم سيما في خبر الواحد
غير فادحة في صحة
القياس عند الشافعي
رحمه الله ورد بان حرف
الغاية لا مدخل له في
الدلالة عليه حتى لو قيل
مؤجلاً الى الاجل لكان
هذا الحكم مستفاداً منه
بلامرية وبان النص قد
دل على خلاف القياس
على صحة السلم مشروطاً

المعطوف والمعطوف عليه جميعاً ثم قال فيما يحتمل كاليبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمل أي
النقض بمعنى انه لا يجرى فيه الفسخ والاقالة فتلاثة أقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون
شرط وذكر 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 صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة واما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله ان الهزل
لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجب حكمه ضرر و عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب
بخلاف البيوع واعتراض بالطلاق المضاف مثل أنت طالق غدا واجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق
المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والالاستدلال في وقت الايجاب كاليبيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البديل)
يعني اذا وقعت المواضع في قدر المهر بان يذكر في العقد الثمن ويكون المهر ائقان اتفق المتعاقدان على
الاعراض عن المواضع فاللازم هو المسمى في العقد اعني الاقنين وان انفق على بناء النكاح على المواضع

بتكليف في دفعه بان قوله واما ان لا يحتمل بفتح همزة اما كسر همزة ان لا بالعكس وهو معطوف على قوله
فيما يحتمل واما فيه مقدر بقرينة الغاوية في قوله فان يتواضعا ويناسب السياق حيث قال اما الانشآت
فالاظهر اما ههنا البديل على اضماره ثمة وأنت خير بان الطاهر حينئذ واما لا يحتمل دون واما ان
لا يحتمل قال المصنف (اليمين والنذر) صورة المواضع في اليمين أن يقول لامرته ان دخلت الدار
فانت طالق لكن أقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في النذر أن يقول نذرت هازلاً أو
تواضع مع فقيرانه يوجب على 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 فان العتاق كالطلاق والنذر
كاليمين واما العفو عن القصاص فقبل ملحق بالاعتاق لانه احياء مثله وقيل بالطلاق من جهة أنه يقطع
على القصاص بالعفو عن بعض الام كانه اذا طلق بعض تطبيقه يقع تطبيقه كاملة وقيل ملحق بالنذر من
حيث انه تبرع ابتداء والنذر نظر اليمين المنصوص عليه والمشابهة للمشابهة وفيه نظر لان تقاضيه بالهبة من
حيث انها أيضاً تبرع ابتداء مع عدم لحوقها بلاذ كرفي الحكم (قوله ليس بعلة) أي ليس بعلة الا أن وانما

بالقيود المسذكورة في الحديث فاقضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعديبه الى غير المورد فهو تغيير الحكم النص وبان قوله
من أراد أن يشمل كل من أسلم فهو على عمومها ما مور برعاية القيود المذكورة في الحديث والقياس يقتضي جواز احوال البعض للمسلم
فيكون تغييراً (قوله والثاني ان الحكم لم يعد كما هو) يعني ان محل البيوع يجب أن يكون مملوكاً مقدور 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 خلفاً عنها بحكم
الاصول اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعاوم 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 الحكم 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 لكونه

وعلى البناء فهو المثل اجماعا وعلى انه لم يحضرهما أو اختلفا 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 لكان في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما قوض عليه وهو الاصل داخل في المسمى وهو الاطلاق اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا كالحلج والعنق على مال والصالح عن دم عده وسواه هزلا في الاصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الاطلاق والمثل وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند أبي حنيفة رحمه الله فترجى جميع الايجاب) أي ترجى جميع العقد على المواضعة (واما عندهما فلعدم تأثير الخيار) فانه اذا شرط في الحلج الخيارها

فلا يلزم الف اما عندهما يظهر كفي البيع واما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه ان البدل في البيع وان كان وصفا وتبعيا بالنسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لانه احد ركبي البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالتيه وبدون ذكره فيترجى البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع التصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لامقصود وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالت والتناسل (قوله وعلى البناء) يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذ كر في العقد مائة دينار على ان يكون المهر ألف درهم وقد انفق على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر الا لسبيل 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 يسمي في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان انفق على ان لم يحضرهما شئ أو اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل اذ لا يصح المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم 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 الذ كر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل او طلقها على الفين مع المواضعة على ان المال ألف او طلقها على مائة دينار مع المواضعة على ان المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصالح بصير علة عند وجود ما أضيف اليه من العلة في هذه المسئلة ولا يعتبر التراخي بعد ما صار علة (قوله أي مما يحتمل النقص) هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب أي مما لا يحتمل النقص لانه المقصود قد صرح به في أصول فخر الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقص أن لا يجزى الفسخ والاقالة بعد ثبوتها (قوله ما يكون المال فيه مقصودا) قال لقمان وغيره انما يكون المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذ كر فلما شرط المال فيه علم أنه مقصود وبهذا يظهر معنى قوله حتى لا يثبت بدون الذ كر بتزوج بنت

رحمه الله لا يقع الاطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في... مثلنا على كذا المذهبين (وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا) اعلم ان المال في الحلج والعنق على مال والصالح عن دم عمه يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال (وعند أبي حنيفة رحمه الله يتوقف على

مسيرها الى الاصل دون الخلف وعدم الاعاهاو خلاف مقتضى العقد أعني الاجل وأجيب عنه بان السلم انما شرع على وجهه يكون الاصل فيه خلقا عن غير مقصود

التسليم زمانا يصلح الكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فمن جعله مشروطا فيه أيضا قياسا لم يكن حكم الاصل الى الفرع كما هو فيه وبان اقدمه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيه يكون بمنزلة العدم كالماء المعدل للشرب في جواز التجم واعتراض عليه بانه ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع وغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة الضرورية وتورد بان التسليم اذ لم يقرب العقد لزم احضاره وكل غرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده بمنزلة العدم (قوله العلة وجوب دفع الحاجة) قيل عليه جواز ثبوت الاستدلال بدلالة النص انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حتى الفسقاء وقضاء حوائجهم من الدراهم والدنانير الخلوقة تمنا للاشياء على الاطلاق وسببها الى تحصيل الحوائج والارزاق وأجيب بانه يكون موضع لا يصلح فيه ابقاء حتى الفسقاء بالدراهم والدنانير فلو لم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لا ختم أمر الفقراء وأهل حوائجهم

وعن النبي صلى الله عليه وسلم لم انه قال من يكون له صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وانما اتواخذ منه مع شاذين ان
 استيسر تأو عشر من درهمين من باعته صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعند الجذعة فانها تقبل منه الحقة وبعطيه المصدق
 عشرين درهما او شاذين أخرجه البخاري فانتقل الى القيجمة في الموضوع عين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين والاسقط
 للتعذر أو واجب عليه ان يشتره في دفعه وعن معاذ رضي الله عنه انه قال لامل اليمن اتدوني بعرض ثياب خميس أو لبس في الصدقة
 مكان الذرة والشعير أهون عليه كرخير لا صحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أو رده البخاري تعليقا واوله صحیح وعن الصنابحي
 الاجنبي قال اجر النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ماهذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها ببيعيرين
 من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن ابي شيبه في مصنفه فعلمنا

والاشارة لبيان قدر المأبأة
 وتخصيصها في التعبير
 لانها أسهل على ارباب
 المواشي ربما تيسرت
 يؤخذ فيها قدر الواجب
 كما يؤخذ عنده (قوله
 ذكر وان اللام للعاقبة)
 على ما هو مذهب
 الكوفيين ومنهم أبو
 حنيفة رحمه الله على
 ما ذكره في غنى الميب
 وغيره خلافا لباصرين
 فانه لا اختصاص عندهم
 فلو جعل عليه فالمراد ان
 المصارف هذه الاصناف
 بمعنى ان الصرف لا يجوز
 الى غيرهم فبالصرف الى
 البعض لا يتغير ولا يكون
 صرف مملوك شخص الى
 غيره (قوله لو كان اللام
 للتعميلين) وليس كذلك
 لان الزكاة خالص حتى الله
 تعالى ابتداء وانما يصير
 للفقراء بقاء بدوام اليد

عن دم عهد في صورة الاتفاق على الاعراض او على ان يحضر همامي والاختلاف في الاعراض والبناء
 يقع الطلاق ويوجب المال اما عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى فلتر جميع العقد على المواضع واما عند رهما
 فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عند همامان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار
 كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلاثة ايام
 فقالت قلبت فعند همامان يقع الطلاق ويلزم المال وعند همامان ردت في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اجازت أو لم
 ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع
 الطلاق ولا يوجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كذا المذهبين بمرلة مسئلة الخلع بشرط
 الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلتنا على كذا المذهبين واما في صورة الاتفاق على البناء
 فعند همامان 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 اجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن
 الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكمن شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا
 المعنى لاننا في كونه مقصودا بالنظر الى العاقبة معنى انه لا يثبت الا بالذکر فان قلت المال في النكاح ايضا
 تبع وقد اثر الهزل فيه قلنا بغيره في النكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان

(قوله والاختلاف في الاعراض والبناء) صوابه ان يضم اليه قوله والذهور (قوله فان قلت الهزل الخ)
 فيه بحث وهو ان هذا الاعتراض لا يرد على ما ذكره فيما قبله فلا يستحق الجواب وذلك لان معنى قوله لا أثر
 للهزل في ذلك ان المال حين يثبت لا يثبت بالهزل حتى يقال انه لا يجوز ان يثبت الا بالجد بل الثابت به
 الطلاق المنصوص عليه بشبوه بالهزل ومن البين ان رد التقدير المذكور (قوله لاننا في كونه مقصودا)
 بالنظر الى العاقبة أي سعة المال للطلاق في صورة الطلاق على ما لا ينافي كونه مقصودا للعاقبة في الجملة لاني
 صورة الهزل فلا يرد ما قيل من انه لا يوجد له هذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصودا للرجل لانه
 هازل ولا للمرأة لانها ما زلة ولان المال يجب عليها فكيف يكون مقصودا لها (قوله وقد اثر الهزل فيه)
 فيه بحث لان الهزل تأثره ينبغي ان يكون على مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به ووجوب المال خلاف
 مقتضاه فكيف يكون أثره (قوله لانه يثبت وان لم يذكر) فيه بحث لان ثبوت وان لم يذكر بل قوة

(قوله لو اريد الجميع الخ) يعني لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد الخ (قوله يبطل مذهب الخ) لان مذهبه ليس
 الى جميع الفقراء بل مذهبه صرف كل صنف الرجوع من الاصناف (قوله كان المراد الجنس) قيل عليه لانه لا يدخل لكون اللام
 للاستغراق أو الجنس لان المقصود جواز الصرف الى بعض الاصناف ولا تفاوت فيه على التقديرين على ان الخصم ان يلتزم بطلان
 الجمعية ويُدعى كون الزكاة مملوكا لا جناس المذكورة ورد بان مذهب الخصم توزيع الجمع على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية
 فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويُدعى مملوك الاجناس والالزام توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتعميل ليس له
 ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لا اجناسا (قوله واستعمال الماء) اشارة الى ان المقصود الازالة
 لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه من بلا فتعدي الى كل مانع يشارك في ذلك فلا يرد ان تظهر الماء حسي

مشيئةها وأما تسليم الشفعة فقيل طلب الموائبة يكون كالسكوت) لأنه لما اشتمل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب (فبيطل الشفعة وبغده التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلمت الشفعة على ابي بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الإبراء) أي يبطل إبراء الغريم هازلا كما يبطل الإبراء بشرط الخيار (وأما الأخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتتمل الفسخ أو لا لأنه بعمد صحة الخبر به الأبرأ ان الإقرار بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا وأما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لأنه استخفاف فيكون مرندا بعين الهزل لعماهزل 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 استخفاف بالدين وهو كفر بعود بالله تعالى منه قال الله تعالى أنا كنا نخوض ونلعب قل بالله ٢١٦ وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذر وأقد كفرتم بعد إيمانكم (وأما

الإسلام هازلا فيصح لأنه انشاء لا يحتمل حكمه (الرد والترجيح)

المقصود هو الحل والتماسل لا المال وهذا لا ينافي الاصل التبعي الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا إمكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشرط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق انطلاق بجميع البدل ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله وأما تسليم الشفعة) طلب الشفعة لا يتناول ما ان يكون طلب موائبة بان يطلبها كما عملها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان ينتهز بعد الطلب ويشهد ويقول اني طلبت الشفعة واطلبها الا ان أو طلب خصومه بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب الموائبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبغده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لأنه في معنى التجارة لكونه استبقاء احد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الإبراء) أي إبراء الغريم أو التكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى القمليد ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله وأما الأخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت أخبارا عما يحتتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت أخبارا شرعا ولغة كما اذا فوضعا على ان يقرأ على ان بينهما نكاحا أو بانهما تبايعا في هذا الشيء بكذا أولغة فقط كما اذا قر بان زيد عليه كذا وذلك لان الاخبار بعمد 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 والعناق مكرها كذلك يبطل الإقرار بما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالأكرام حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة اغما يلحق شيئا منعقدًا يحتمل الصحة والبطلان وبالأجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعناق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فإنه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أي

أو طبيعى فكيف يعدى على ان المعدى صالوح المحلل المتلبس به حال المناجاة فان قيل الحكم بطهارة المحل الخاصية في الماء اذ لو كان لازاته لوجب ان يرتفع الحدث بسائر الماء لمشاركته في الازالة أوجب بان الحكم بزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو ظاهر ظاهر او من شرط القياس كونه معقولا فان قيل قد ذكر في الهداية وغيره ان ازالة الحدث معقول وغير المعقول هو الاقتصار على الاربعة اجيب بان المراد بعدم معقوية المعنى انه لا يستقل العقل بذكره من غير ورود الشرع اذ

التبعية لا دليل عدمها (قوله لا ينافي الاصل التبعي الثبوت بدون الذكر) فيه ان الاصل يقتضي الاستبعاد بالذكر فالثبوت بدون الذكر منافي للاصل التبعي مقتضى للتبعية 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 مبطلها باعتبار تضمنه إياه في العبارة تسامح (قوله لكونه استبقا الخ) ولهذا يملك الأب والوصي تسليم الشفعة الطبي عند أبي حنيفة رحمه الله وابي يوسف كما يمكن البيع

لا يعقل نجس اليد وغيرها الخروج النجاسة من السيلين والمراد بالمعقولة انه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف (قوله وهو ما سبق) في آخر الحاشية السابقة من الجواب (قوله ويشكل باللامه) قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او مطلق الحكم من حيث هو والكلام في المعرف الحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله بمعنى ان الله ربنا بالايجاب القديم الوجوب على امر حادث (قوله قيل عليه) وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم ويكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد ورواياته بعيد غير صحيح اذ لا معنى لتأثير فعل العبد في الخطاب الاول ولو باعتبار تعلقه واقول بان معنى تأثير العلة كونها سببا حاصلا للحال لتعلق المد كورم ودولان افعال العباد غير معللة بالاغراض المفارقة عن ذاته والبواعث المباينة لصفاته (قوله بلا خلق الله تعالى) ومذهب

الهازل

ترجيها الجانب الايمان كافي الا كراه (ومنها السفة) وهو خفة تهتري الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام
 نخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجهه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
 وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفة والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض أفعاله واقواله بخلاف
 السفة فانه لا يشابه المجنون لكن تعتبر به خفة اما فرحار اما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عوتها يقف على
 ان عواقبها حميدة أو وخيمة أي مضمومة (وهو لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام وأجمعوا على منع ماله في أول البلوغ لقوله تعالى
 ولا تؤنقوا السفهاء ثم علق الايتاء بايتاس رشدهم لا ينفك سن الجديبة عن مثله الا نادرا فيسقط حينئذ المنع) وهي خمس وعشرون
 سنة لان أقل مدة البلوغ ثمان عشرة سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن ان يصير المرء فيه
 جدا خمس وعشرين سنة

جدد خمس وعشرين سنة
 (واختلفوا في السفة
 فعندهم بالحجر) الحجر
 هو منسحق نفاذ التصرفات
 القولية (لان النظر واجب
 حقه لدينه فان العفو
 عن صاحب الكبيرة حسن
 وان أصر عليها) كأنقتل
 عمرا فان العفو من
 القصاص فيه حسن فغاية
 فعل السفة ارتكاب
 الكبيرة ومركب
 الكبيرة اذا كان مؤمنا
 يستحق النظر اليه
 (وقياسا) عطف على
 قوله حقه (على منع المال
 وأيضا صحة العبارة لاجل
 النفع له فاذا صارت ضررا
 يجب رفعها وأيضا حقا
 للمسلمين) فان السفهاء
 اذا لم يحجروا أسرفوا
 فتركب عليهم الديون
 فتضيع أموال المسلمين
 في ذمتهم مثل ان يشتري

الهازل بالردة مرتد بنفس الهزل لاجماهزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبديل
 الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكايه انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما
 يكون بتبديل الاعتقاد والهزل بنافيه اعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيها الجانب الايمان) يعني ان الاصل في
 الانسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أي من العواض المكنسبة السفة فان السفة باختياره
 يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير نخر 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 تبيها على المناسبة بين المعنى الشرعي والغوي
 فان السفة في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بالعبارة ومصطلح الفقهاء من السفة
 الذي يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لان التبذير اصله مشروع) التبذير هو
 تفريق المال على وجه الاسراف أي مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال (قوله
 واجهوا على منع ماله) يعني اذا بلغ الصبي سفيها ممنعه ماله لقوله تعالى ولا تؤنقوا السفهاء اموالكم التي
 جعل الله لكم قايما أي لا تؤنقوا المبدرين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واطراف الاموال الى الاولياء
 على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تفتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون
 فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايتاس رشدهم وصلاح منهم على وجه التنبيه الكبير المفيد
 للتفصيل حيث قال الله تعالى فان آتست منهم رشدا أي ان عرفتم ورايتهم فيهم صلاحا في العقل وحفظا للمال
 فادفعوا اليهم اموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله السبب انما هو الرشدهم وهو ان يبلغ سن الجدود فانه
 لا ينفك عن الرشدهم الا نادرا مقام الرشده على ما هو المتعارف في الشرع من تعاقب الاحكام بالغالب فقال
 يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نس منه الرشدهم ولو يونس ومهاتم كما بظواهر الآية فقلا لا يدفع
 اليه المال ما لم يونس منه الرشدهم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها
 بعد البلوغ بخوزه أبو يوسف ومحمد رحمه الله تسكوا جو اول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
 والزجر والسفة 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 يذب وحسن عفو الولي والمجسني
 والشر (قوله مرتد بنفس الهزل) وذلك لان الهازل هاد بنفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة

(٢٨ - تلويح ثالث) جارية بالف دينار ولا فاس له في عمته في المال كما فعل واحد من طلابه العلم في بخاري وقصته انه

اهل الحق من الحنيفة وغيرهم ان العال مؤثرة بخلق الله تعالى (قوله جرى اعادة الاهلية الخ) جرى العادة لا ينافي حقيقة التأثير اصلا
 فانها عبارة عن تكرار الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما خوذ في حقيقتها ولا مفهومها ان لا يكون فيها تأثيرا وارتباطا افتقاري
 بل لا يتصور وقوع الممكن في بقعة الوجود بدون وجوبه باقتضاء تام من جهة علمه فانه لما كان فعله كذاه متساوي القدم بالنسبة
 الى الوجود والعدم لا يتصور ترجيح أحد لطرفيه الا يرجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن
 سبب ترجيحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها او وجودها في نفسها او حدها حقيقتها والحق سبحانه لما كان تام الذات تام الافعال والصفات
 بمعنى انه واجب الوجود في ذاته وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتدخله في فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه لا يستعمل عملهم وهم يستعملون

دخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غاية فجزع عن مكابدة شدائد جرها وكان في الفقر والمتر به بحيث لم يملك قوت يومه ففضل عن ان يملك ما لا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا اعظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاه درسه عشون في ركابه متطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم فاجتمعوا اليه فجلس على غرقة ودعا صاحب الجارية وسامها فاشترها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله بمثلها بهجه وسرور وارود العواري الى أهلها فلما جاء البائع المتقاضى اثمن اني المشترى وعرف في وانه فاخذ حليته بتف عشونه (وهذا بنا على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضرباره عند أبي يوسف رحمه الله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز ان السفة لما كان مكابرة وتوركا للواجب ٢١٨ عن علم) أي صادر عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وما ذكر من

النظر - قوله فذلك جائز لا واجب كافي صاحب الكبيرة وانما يجزى أي حجر السفيه بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو مدار أهليته والعبارة والاهلية نعمة أصلية واليد الزائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال

وقال ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا (قوله كلما وجد ذلك الشيء وجد الخ) فان قيل العلل الشرعية ربما يختلف عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علة الاحكام ولا نسلم تختلف الحكيم وهو الوجوب احرمة مثلا عن علة واما وجود المحكوم به فانما يتم علة به باسباب وشرايط لا تنظم بالتمام الاحسين وجود المحكوم

عليه في الدنيا عن القصاص والجنائيات ولا شدان المسلم حال السفة بفتقر الى النظر له فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ما يبقى ملكه ولا يزول بالانفاق فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بالانفاق بالتصرفات ولم يكن لا يولى في الحفظ الا السكفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعه يتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفة بالانفاقه واسرافه يصير مطية لليون الناس ومظنة لو جوب انفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالواعلى بيت مالهم عمالا كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذاقه واحتيا لافي الوصول الى المقصود لكنه سفة من جهة ان من لا يملك فلسا قد اعتق جارية بالف دينار (وقوله دخل في سوق النخاسين) لفظه في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والنظر بقا ان يعشى امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار المرفقة وسادة صغيرة والغثون شعرات طول تحت حنك البعير يهبره عن اللحية وفي قوله عرف فنونه ايهام أي فنون الحيل والتزوير والوعلى يوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينف عشونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله كافي استحداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الاربيسم من الفياق وامثال ذلك مما يكون العجران ضررين فلهم المنع والاطهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشر وع بالاجماع كحجر المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المقلس وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه

الكفر راض به وان لم يكن معتق المايدل عليه كلامه (قوله لفظ في زائدة) هذا انما يظهر على مذهب الجرمي حيث ذهب الى ان دخل متعددا وانتصاب مابعد على انه مفعول به واما على مذهب الجمهور وهو انه لازم ومابعد مفعول فيه فلا قد صرح الرضى وغيره بانه كثير ما يستعمل في بعه مع الامكنة نحو دخلت في الدار وذكروا الجمهوري ان دخلت السوق توسع على اسقاط الجار لكن الشائع في الاستعمال حذف في حتى قال سيبويه اظهرها شان هذا ومعنى ذات مرة في قول المصنف وقت صاحب هذا الاسم وانما سمعت هذه الاضافة فيه وفي اوقات مخصوصة ذكرها المتقاضى ولا يقاس عليه نحو ذات شهر وذات سنة كما ذكره الرضى (قوله والعلوم التي من جملتها الفقه) قيل هذا مدفوع بان صيغته لا تدل الاعلى ان عالم يحتمل

لانه

به والموجب للموجود في كل مرتبة من مراتب

الكون هو الله تعالى فحسب (قوله احتراز) وانت تعلم ان كون شئ محركا لله تعالى على الفعل وباعثا على ايقاعه سواء اراد بجه عليه اولا ليس بدون مذهبهم في الانكارة والبشاعة عند الفهم السليم والعقل المستقيم (قوله معللة بمصالح العباد) لكن تلك المصالح وسائل واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا فتقاربا منتبهة الى الواجب مستند اليه والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكاملة (قوله فن انكر التعديل الخ) تقر بعامة الاشاعة ان يكون مذهبهم مخالفا لصریح النصوص وقضية العقل الصريح (قوله انما سب ما الخ) قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير ولا على ما ذكره المصنف جمعهم القتل العمدة العدوان وصفا مناسب للوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخ ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجب نفعها او يدفع ضررا ولا هو مقصودا من وجوب القصاص ولهذا اجاله

ثم اذ كان المحجور بطريق النظر) أي عند أبي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله (يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمرضى والمكرد) أي المحجور بسبب السفه عند همامان ولدت جاريتة فادعاه بثبت نسبه منه وكان الولد لحر الاسيل عليه والجارية ام ولده وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الى ذلك لابقائه له وصيانته مائه ويلحق في هذا الحكم بالمرض فان المرض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريتة يكون في ذلك كالعصم حتى نعتق من جميع ماله بموته ولا تسمى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمانه ولو اشترى هذا المحجور وعليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤا فاسدا ويعتق الغلام بين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكرد فيثبت له الملاك بالقبض فاذا امتسكه بالقبض فالترام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ٣١٩ ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور عليه شيء لا يسلم له أيضا متى

التي غيره ويمكن ان يفسر كلام القاضي الامام أبي زيد الدبوسي رحمه الله بما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المناسبات عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وقوعه حصول ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان ذلك المقصود جلب منفعة او 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 ولا تكلموا في القصاص حياة وانما عدل الآمدي عنه لانه انما يصلح للمناظر لا للمناظر اذ بما يقول الخصم هذا

لانه سر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافية بل عدم عمل به مكاراة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بمقوق الشرع ويحبس في ديون العباد ويصح عباراته في الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات مع ان ضرر النفس اشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله في محله فلا يمنع اماما كتابة الجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكاراة لم يستحق النظر له لكن قصر في حقوق الله تعالى مجازة أو سفة لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر له ولو سلم فانظر له ليدنه جائزا لواجب كالعقوبات القصاص فلا يدل على وجوب الجرحا قيل في ترك الجرح ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الجرح بخلاف العفو عن القصاص فان القصاص حياة اجيب بان في حجر السفيه أيضا ضرر اهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني باننا لا نسلم كون الحكم في منع المال مع قول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الجرح عن المال عقوبة وزجر على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكاراة العقل ومخالفة الشرع جنابة والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجازت عقوبته الى الاولياء دون الأئمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الجرح نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع البدن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الجرح فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما تمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم ونفوس لعظمة عظيمة والحاق به بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمه الله (قوله ثم اذا كان الجرح) يعني ان حجر السفيه عند همامان كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام

نقيه ولا يدل على سائر علومه فلا يكون اهما (قوله ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات) ولو جاز حجره لا تندرأ عنه مثل هذه العقوبات لان استحقاق الجرح شبهة دارنة وقيل معناه لو جاز الجرح 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 اذا لم يتضمن ضررا فوفقه وهو اهدار اهليته جواب عن الدليلين الاخيرين ايضا فدمه لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول منهم فان النظر له في عدم صحة عبارته لثلاثي ضرر يتضمن اهدار اهليته والحاقه

بما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة اليه وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ورد بان اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعليه القتل للقصاص تقتضي بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرره وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص فخلص المقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحياة على ما يشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيخلص المقصود بالقتل عنه وللعازم عليه عن القصاص فبقى النفوس محفوظة وما أوردته في وجه العدل غير موجه لاشتراك الالزام لان مراد من الصلاحية في قول الآمدي ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلا فلا مناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان امثال هذا المنع مكاراة مردودة عند اهل العقول لا يعابها (قوله يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله) قيل عليه لا نسلم ان التعليل بالقاصرة

من سعيته فتكون السعيه الواجبه على العبد للبائع (وهذا الحجر عندهما) أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر (أنواع
 اما بسبب السفه في الحجر بنفسه) أي بنفس السفه بالاحتياج الى ان يحجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند أبي يوسف رحمه
 يو جب عدم التعدي به بل فائنه انه لا يو جب التعدي به لا يدل الاعلى ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف ثبتت
 التعدي به بالتعدي وتكون القاصرة لنا كيد الثبوت في الاصل ويدل على ذلك ما دعيتم من ان نص الر بافي التقدين معمل عند
 الشانبي رحمه الله بالثمنيه مع تعدي وجوب التعيين الى المطعوم ورد بان التعليل بالمقاصره يكون تحصيله لا بالحاصل وانما بالثابت
 لثبوت حكم الاصل بالنص (قوله يدا بيد) انتصاب مثله في الخالبيه وتقديره ببعو مقابلا مثلا لثبوت ويد ايد فحذف مقابلا ارقام مقامه
 مثلا لثبوت ويكون الخال جملته لان المعنى ٢٢٠ المنوب عنه يحصل من المجموع غير انه اجري الاعراب في الجزاء الاول

لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الاطلاق به انظر له واليق بحاله ففي الاستيلا لا يجعل كل امر بض حتى ثبت
 نسب الولاد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن أو القيمة
 في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل في هذه الصورة يجب
 ان يكون سعيه العبد للمحجور ونظره الى الجنب بان الغنم بالغرم كان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور
 شيء لم يسلم له شيء وكانت سعيه الغلام في قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعني الحجر المختلف فيه الذي
 يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظر له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج
 كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للتصرف الى الدين أو يمتنع المديون عن التصرف فالاول أي
 الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا
 والجنون والعنه في ثبوت الحجر به نظر للسفيه وعند أبي يوسف يتوقف على ان يحجر القاضي لانه متردد
 بين النظر بائتمام الملك والضرر باهدار عباراته فلا بد في ترجيح أحد الجانبين من القضاء وانما في ان حجر
 المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما لانه لا جعل النظر للغرماء فيتوقف على
 سبب ذلك بالبهايم وهذا ضرر فوق ذلك الضرر الذي يعتبر به في المال لو صحت عبارته واما عن الثاني فبان
 النظر للمسلمين في حجر السفهاء حتى لا يركب عليه الدين فتضيغ أموال المسلمين في ذمتهم يتضمن ضررا
 لهم فوق ذلك وهو انه لم يحجز تصرف السفهاء، ويهدر أهليتهم وعباراتهم فالتقوا من أموال المسلمين لا يكون
 ديناً عليهم وما هو للمسلمين ان اعطوه اياهم في ثمن ما اشتروا منهم لم يكن لهم ذلك اكثر ضرر للمسلمين
 مما ذكره والا مكان ان يزول السفه فيؤدي أموال المسلمين او ما اخذ من بعضهم يجوز ان يعطى للبعض
 الا آخره لم يكن الضرر طالما بخلاف الحجر فانه لا يكون حينئذ تصرفه الا ضرر سواء اخذ او اعطى فان
 ما نلقه لا يؤدي ولا يكون ديناً وما اعطى لا ينفذ فيسترد الولي واما كونه توطئه للجواب عن القياس
 فلانه لما علم ان محبة العبرة والاهلية نعمة اصلية بها امتاز الانسان عن البهائم واليدل على ذلك
 زائدة علم بطلان القياس على منع اليد عن المال (قوله أي الحجر بسبب السفه) سواء كان اصلها بان بلغ
 سفيها أو عارضا بان حدث بعد البلوغ (قوله فلا بد في ترجيح الخ) فائدة الخلاف تظهر فيمن أدرك سفيها
 ولم يرفع أمره الى القاضي حتى باع شيئا أو أقر أو تصدق بشئ أو وهب يصح عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه
 الله (قوله لانه لا جعل النظر للغرماء) فيه ايماء الى الفرق لمحمد بين الحجر بسبب السفه وحجر المديون خوفاً

(قوله نظيره) أي الاصل المذكور من انه لا بد في التعليل من اقامة الدليل على كون الاصل معطلا ولا يكتفى فيه بان الاصل في النصوص التعليل (قوله من باب الربا) أي الاحتراز عنه والمنع او باب بيع الدين بالدين فانه لا يجوز ايضا لكن لا لكونه ربا فانها متساويان بل لعدم النهي فانه عقد غيره فيدشياً فكان عيناً وهو حرام شرعاً (قوله بيع الكالئ الخ) في القاموس الكال ان تشتري او تبيع ديناً على رجل بدين له على آخر (قوله تعيين احد البدين) أي في مطلق البيع شرط تعيين الاخر ايضا في باب الصرف لان العين خير من الدين (قوله اجماع الخ) ثبت بهذا الاجماع

ان نص الربا معمل في حق وجوب التعيين اذ لا تعد به بدون التعليل ويكون تعليل ربا بالنسيئة مستندا الى الاجماع ور بالفضل اليه فالدليل على التعليل قد يكون نصاً واجماعاً أو تعليلاً ينتهي بالآخرة الى احدهما (قوله في غاية الصعوبة) قيل ليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل يتوقف على آخر حتى يرد ما ذكره واجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على ان النص معمل في الجملة يوهم ذلك لان ما كان تعليل النص كان موقفاً على تعليل آخر وهو لم جراً (قوله لما شرطنا الخ) قيل عليه استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة او غير مؤثرة موقوف على كون النص معطلا فائبات ذلك به دور ورد بان لا نسلم توقف كون النص معمل على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معطلا ولا عكس فلا دور (قوله هذا ما قالوا الخ) انما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل النص في الجملة وقيل ولان اثبات التعامل في ربا بالنسيئة كاف في كون النص من النصوص المتعلقة في الجملة ولا حاجة الى باقي التقديمات

طابم

الله (واما بسبب الدين بان يخاف ان يلحق امواله) الثلجئة هي المواضع المذكورة مفصلة ببيع أو افرار (فيمحجر) على ان لا يصح
نصرفه (الامع الغرماء وان لم يكن سفيها) متعل بما قبله وهو قوله فيحجر (واما بان يمنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا
ضرب حجر ومنها السفر وهو خر وج مديلا ينافي الاهلية ولا شيا

التي اوردها لاثبات التعليل في ربا الفضل ولان وجوب التعيين والمماثلة في الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق
ان من شرط التعليل والتعدية عدم النص في الفرع واجيب بأن النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متماثلة 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 لما نقشة في المثال (قوله الثاني من الابحاث) يريد في شرائط اعتبارها ٣٢١ بعضهم في صحة القياس (قوله وعارضالا

كازعم بعضهم انه لا يجوز)
لا يجاب انفا كه انتفاء
الحكم واجيب بأن المعتبر
صلاحية المحل للانتفاء
به وهي لا تنفسك ورد بان
لازم وانما الكلام في
التعليل بالعارض (قوله
وخفيا) خلافا لمن انكره
وذلك مثل رضا المتعاقدين
في ثبوت حكم البيع به لان
الوصف المعدل به معروف
للحكم الشرعي الخفي فلا بد
ان يكون جليلا ان الخفي
لا يعرف الخفي واجيب
بأنه مع خفائه في نفسه
قد يكون جليلا بحسب امر
خارج عنه كدلالة الصبيغ
الظاهرة عليه من نحو
الايجاب والقبول على
الرضا فيجوز التعليل به
(قوله على ما أتى الخ) في
فصل الاستحسان من
ان الخفي قد يكون اقوى
والاعتبار بالقوة اولى

طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لا ممتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع
القاضي امواله عروضا كانت أو عقار الماروى ان معاذ رضى الله تعالى عنه ركبته الديون قباع 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 الذي وأبي الذي ان يبيعه فان
القاضي يبيعه ولما كان هذا الجزى امر خاص قال فهذا ضرب حجر (قوله الثلجئة هي المواضع المذكورة)
أى في أصل التصرف أو في قدر البديل أو في بنسه على ما سبق في باب الهزل الا ان تكون السابقة
والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب الثلجئة هي ان يلحق الى ان تأتي امرها
باطنه خلاف ظاهره وفي المتوسط ان معنى الخفي البتداری اجعلك ظهر الاتمك بجاهل من صيانة ملكي
يقال التجأ فلان الى فلان والجائز ظهره الى كذا وقيل معناه انما يلجأ مضطرا الى ما باشره من البيع منه
وانت بقاصد حقيقة (قوله على ان لا يصح نصرفه الامع الغرماء) يعني في المال الذي يكون في يده
وقت الحجر واما فيما يكتب بعده فينفذ نصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو خر وج مديلا) فان
قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد به خر وج عن عمران ان الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة ايام وليا ليا

عن الثلجئة حيث ذهب الى ان الاول لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف الثاني وجه الفرق ان هذا
الحجر لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر بالسفاه لاجل النظر للسفاه
نفسه وهو غير متوقف على طلب احد فثبت حكمه بالقضاء (قوله قلت المراد انه خروج الخ) قيل الجواب
ليس كما ينبغي اما اوله فلا يبطاق السؤال لان قصد مسير يمتد لا يجعل الخروج الذي هو الانتقال من
الداخل الى الخارج ممتدا على طريق المجاز المهجور في التعريفات واما ثانيا فلا يمتد لاجل الخروج من
عمران الوطن على قصد المسير سفر او ليس كذلك بل السفر لا يتحقق الا بمسير ثلاثة ايام كيدل عليه
قول المصنف فيما أتى واحكام السفر يثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر الى آخر ما ذكره
واما ثالثا فلا يشترط المسير في الليالي أيضا وليس كذلك بل مسافة السفر بمسير ثلاثة ايام يساير الابل
ومشى الاقدام بالنهار وبيات بالليل فالاولى في الجواب ان يقال الخروج هو الانتقال من الداخل الى
الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل الى مسير ثلاثة ايام فهو خروج ممتد ومعنى قولهم الخروج
لا يمتد انه يحصل بمجرد الانتقال من الداخل الى الخارج لانه لا يمتد لاجل الامتداد قال المصنف (ولاشيا

ولذا بما تقدم القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده فان العبرة بالقوة الاثر وصحة العلة دون
الظهور (قوله اسم جنس يتعلق بالحكم بمعناه القائم بنفسه) يعني غير متبدل بتبدل اللغات واختلافها فيجوز التعليل باسم الدم لتعدى
الحكم الى الفرع بمعناه وحققة الوصف دون التعليل باسم الحجر لانه بتعدية الاسم الى التبيد وترتيب الحكم عليه فيكون قياسا
في اللغة (قوله وحكما) اى حكما شرعيا ان قيل يلزم تخلف المعلول ان تقدم زمانه وتقدمه ان تأخروا والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما
اولى بالعلية من الاخر اجيب بأنه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتها بالدليل من دون عكس (قوله وممركبا كالكيل
والجنس) ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والامساك لعلها كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيتمكنا العلة او باحد فهو العلة دون
ظهوره والمجموع بدون جهة الوحدة فليس هو علة او معها فتسلسل اجيب بأن الوصف ليس بعلة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق

من الاحكام المذكورة من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا يبل بشدة واختلاف في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله القصر رخصة وعندنا سقوط لقول عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسميته بالصدقة ولعدم افادة التخيير على ما مر (أى في فصل العزيمة والرخصة) وانما ثبت هذا الحكم (أى القصر) بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب (أى اتصال السفر بسبب الوجوب) وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال انقضاء لا يجوز القصر.

الشارع الحكيم به ولو سلم نجهة الوحدة والعامة من الاعتبار والكل مفسطة (قوله اذا الفائدة الفقهاء ليست الاثبات الحكم) وذلك لان التعميل لا يجله فاذا ٢٢٢ اتنى الحكم اتنى التعميل قيل عليه يجوز ان يكون التعميل لفائدة اخرى

فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام (قوله واختلفوا في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر ونحوه سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كما روى عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فبما عرج به ابى السماء امر بالصلاة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع الان قول الصحابي ليس 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 مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه السلام سماها صدقة من الاحكام) اورد عليه الاضحية فانها لا تجب على المسافر واجيب بانها لا تجب عليه بتحقيقا لان السفر منعها عنه ولهذا الوضعي جاز ولو كان السفر مانعا لما جاز ومثلها الجمعة * قال المصنف (لانه من اسباب المشقة) أى بحسب الغالب حتى لو سافر سلطان من بستان الى بستان في خدمه وأعانته لم يذم مشقة بالنسبة الى حال اقامته * قال المصنف (بخلاف المرض الخ) يعني أن الرخصة والتخفيف انما يتعلق بالمرض الذي يوجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجب الا يرى انه لو حدث في حال الصوم لا يمكن ان يرخص له بالانتظار مع انه من الامراض الضعيفة فعرفنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما ظنه بعض اصحاب الحديث (قوله باربعة اوجه) اعترض الشيخ أكل الدين على الوجهين الاولين بانهم ما يدلان على الركعتين عزيمه والمقدر خلافه واجيب بانها اذا لم يعتد برفيه البناء على الاعذار (قوله الان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي) قال الفاضل الشريف هذا فيما اذا كان القول عن رأى أو اجتهاد وأما في النقلات كيف لا يكون حجة وهذا لم يقل به أحد انتهى كلامه وبالجملة قول الصحابي ليس بحجة فيما لا يعلم الا بالسمع عن رسول الله عليه السلام (قوله وللخصم ان يقول الخ) اجيب عنه بانه اذا نوى الاتمام لا يكون فرضا حتى انه لو غير النية ثم شرع لا يلزم بالاجماع وكونه يذم تاركه بالشرع عنده لا يقتضى فرضيته لان النقل بعد الشرع يذم تاركه عندنا أيضا والكلام فيه من صلى ركعتين وترك الاخرين فانه لا يذم على تركهما ولو صلى يمدح فاعلهما

متعلقة بالشرع مثل
مرعة الاذان وقوة
الاطمئنان ورد بانه خلاف
المفروض والقول بانه لا
معنى للتزاع في التعميل بالعلة
القاصرة الغير المنصوصة
لان عدم الجزم به لا نزاع
فيه وعدم الظن بعد ما
غلب على رأى المجتهد
عامة القاصر وترجحت
عنده بالامارات المعتبرة
لم يصح نفيه ففيه ان شرط
الدلالة عندنا وجود
التأثير المستلزم للتعديلية
فعند عدمه لا دلالة لاصلا
بل مجرد فهم بالاخالة (قوله
والتأثير عندنا الخ) لما
كان جل مقصود صاحب
التساويح تنويه مذهب
الشافعي والاشعري في
محل يتمكن منه مع كتمان
حاله عن المقصرين
في النظر قال انما قال
عندنا لان عند اصحاب

الشافعي اخص ليغتر المقصر ان قياس الشافعي اثبت ومذهبه في الباب اوثق كلاب انما قيد به لما ان بعض حيث
الشافعية منهم القاضي ابو الطيب الطبري فسر بالدوران وجودا وعدمه ومثله بالشدة في الخمر والرق في نقصان الحدو وجودها
وبزول بزواله ومن فسر بثبوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كالغزالي واصطط على تخصيص اسم المؤثر بذلك واسم الملائم
بالاقسام الثلاثة الباقية فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل باغريب ايضا فهلا قال عند قول المصنف اذا وجد شهادة الاصل
بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غير ما 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 وبصير الوصف به حجة على الغير وهم المسلمون باهل الطرد
قال في الكشف الكبير وفسر الشيخ رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونهى بالتأثير ان يكون الحدس ذلك الوصف تأثيري

(ولما كان السفر بالاختيار قبل ان اشروع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر بصير السفر شبهة في الكفارة واذ اسافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه) أي الصائم ان تقسم اذا سافر وافطر لا يجب عليه الكفارة (وذا 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 عروض السفر فانه امر اختياري والمريض ضروري (واحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه) والسنة المشهورة عروضة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه انهم تركوا الصوم بمرضهم والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت

فوى الاقامة قبل الثلاثة
 تصح وان كان في غير
 موضع الاقامة وان فوها
 بعد الثلاثة يشترط موضع
 الاقامة لان الاول منع
 أي نية الاقامة قبل ثلاثة
 أيام منع السفر (وهذا
 رفع) أي نية الاقامة بعد
 ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع
 أسهل من الرفع (وسفر
 المعصية توجب الرخصة
 وقد مر) أي في فصل النهي
 (على ان المعصية منفصلة
 عنه فان البغى وفتح
 الطريق والتجرم معصية
 وان كانت في المصر
 والرجل قد يخرج غازيا
 ثم يستقبله عير فيقطع
 عليهم فصارا نهى من
 هذا السفر لعنى في
 غيره من كل وجه بخلاف
 السكر لانه عصيان بعينه)
 فلا يثبت بالسكر الحرام
 الرخص المنسوبة بزوال

حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله تعالى والصدقة فيما لا يحتمل التملك
 اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما اشروع فيما يكون للعبد فيه بسر كخصال الكفارة وصوم رمضان
 وهما لا يسرى الا كمالا فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر
 بالاختيار) يعني فرق بين المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه أي لم يفسخه
 بل انفجار الصبح لا يجوز له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر في المريض مما لا يدفع له فرجا
 يتوهم قبل الشرع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشرع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع به بخلاف
 المسافر فانه يمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولا يقطع فيلزمهم هذا قول البعض
 واما 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 لاقان 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 قائما بل انما طرأ في انهاء النهار فلا بد من نية الصوم والشرع فيه فان مضى عليه
 فذلك والا نمانا بطر العذر ثم الاخطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار
 وان كان السفر لم يجز لكن لو افطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار أصلا لكن لو افطر
 في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
 والسفر اختياري يجب الصوم مع طر يانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان قارن 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 بوجهين أحدهما ان الرخصة تعمه فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما في حقها
 كالسكر يجعل معدوما في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فن
 اضطر غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة أكل الميتة منسوبة بالاضطرار حال كون المضطر
 غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلم ينقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة
 ويذم تاركها في صدق حد النقل عليهما (قوله فيما لا يحتمل التملك اسقاط لا غير) عدم احتمالها
 التملك لعدم المالية واراد بالاسقاط المحض لان الاسقاط من وجه الصدقة يتحقق فيما لا يحتمل

العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرق) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة
 لان يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حال من قوله في اضطر ونحن نقول لا بد من تعدد قوله فكل ثم يجعل قوله غير باغ حالا
 من أكل فغناه غير طالب للميتة قصد اليها ولا أكل الميتة نلذا واقتضاء للشهوة بل يأكلها اذا فعل الضرورة ولا عاد حد ما يسد
 جوعته ولا يبقى أي يتجاوز حد سد الرق ولا يعدواى لا يرفعها لجوعه أخرى

اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد لولا عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أي ثبت أن هذا الوصف بهذه الحجج وذكر
 بعض الاصوابين أن أعلى أنواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة اقسام فالاول
 هو ان يظهر أثر عيني الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي عما يقرب منه ينكر والقياس اذا لابقى بين الفرع والاصل مباينة

(ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لا يمكن لم يقصده الانسان فوجده قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و يصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأتى ثم القتل ولا يؤخذ بجحد ولا قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على العذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العداوان لانه جزء مال

الا بعدد المحل فانه ان ثبت ان علة الرمي بالقياس اليه بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب ملحق به قطعا اذا لا يبقى الا اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجاري المعنى ويكون ذلك اظهورا في الوقوع ايجاب الكفارة على الاصرابي اذ يكون الترتيب والتهدي في معناه والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم أي جنسه القريب كقنبر الاخوة لاب وأم في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية ليست هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حتى وذلك حتى وهذا دون الاول

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 والتمرد والاباق مثلا لانفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونها كالباغى أو الاباق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فنقع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق والمنهى للمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلاة في الارض المخصوصة مع المشروع أصل فلان لا ينافي سببته لحكم مع ان السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القربة في المشروع ومقصودة بخلاف صفة الحل في السبب لانه وسيلة ومنافاة النهى اصفه القربة المبنية على الطلب والامر أشد من منافاة لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهي معنى منفصل اذ يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان الامم وعدمه لا يتعاقب بنفس الاضطراب بل بالاكل فلا بد في الآية من تقدير فعل أي ممن اضطر فاكل ويكون ذلك الفعل هو العامل في الحال أي فاكل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب ان يعتبر البغي والعداوة في الاكل الذي سبقت الآية لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عاد ~~مكرر~~ للتأكد أي غير طاب للمعصوم وهو يحد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود أو غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز زسد الجوع (قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد تاما) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفي الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة أمره مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى بنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعا فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان التملك كالتصدق بالدين فان فيه معنى الاسقاط وهو ظاهر ومعنى التملك لان الدين مال من وجه (قوله منفصل عنه من كل وجه) قيد به احتراز عن النهى اذا كان متصلا به وضعا فانه ينال مشروعيته كصوم يوم العيد (قوله ومنها الخطأ) قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا يراد به ما ليس بعمد نحو ومن قتل مؤمنا خطأ ورفع عن أمته الخطأ وهو المعنى ههنا (قوله لم يكن للدعا فائدة) قيل هذا من باب اطلاق المسبب وارادة السبب ومعنى لا تؤاخذنا بما عادي بنا الى نسيان من نقر بط وقلة مبالاة وقيل الآية على ظاهرها والمعنى لا يؤاخذنا بانفسهما اذ لا يمنع المؤاخذة بهما عقلا فان الذنوب

قضا الصلاة المتكررة بعذر الاغماء فان تأخير جنسه وهو عذر الجنون والحليض ظهر في عينه أيضا باعتبار لزوم المشقة والخرج والرابع ما ظهر اثر جنسه في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلوات عن الحائض بالمشقة فانه حين ظهر تأخير جنسه وهو مشقة السفر فان مشقة السفر 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 ولكنه من جنسه القريب المؤاخذة وكتعليل القتل بالمثل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العداوان فان جنس الجناية للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد ظهر عن القتل العمد العداوان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدث ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام الثلاثة الاول انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم واختار انه حجة لكونه مغلا على الظن (قوله ان الشرع اعتبر الخ) قال نخر الاسلام الوصف لا يصير له بمجرد الاطراد بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بوجود التأثير فلا يقبل التعليل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما مناسبا لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائبا عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ونحوه عند الشافعي وقال الآمدي لكل من الوصف والحكم اجناس طالبة وقريبة ومتوسطة فالجنس العاني للحكم الخاص هو الحكم

لاجزاء فعل ويصلح) أي الخطأ (مخفف الماهو صلة لم تقابل مالاو وجبت بالفعل كالدية) انما قال هذا لان مايجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا في المتن لانه ضمان مال لاجزاء فعل (و يوجب الكفارة اذا لا ينفلت عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة (و يقع طلاقه عندنا عند الشافعي رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالتام ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر

لا يوقف عليه الا يخرج فاقيم البلوغ مقامه
لا مقام اليقظة والرضا

فيما يدين عليهم ما

واخص منه الوجوب
مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم
المكتوبة والجنس العاني
للاوصف الخاص كونه
وصفا يناط الاحكام به
واخص منه المناسب ثم
المصلحة الضرورية
ثم حفظ النفس ولاشأن
ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف في
خصوص الحكم لكثرة
ما به الاشتراك أقوى من
الظن الحاصل من اعتبار
العموم في العموم فما كان
الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو أغلب على
الظن وما كان بالمتوسط
فمتوسط وما كان بالعاني
فهو أبعد ثم قال ان من
القياس مؤثرا يكون علمه
منصوصة أو مجمعا 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 الى ان
المناسب يكون متضمنا
لمصلحة اعتبرها الشرع

المواخذة انما هي على الجنائية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وجهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح مخففا) أي سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية في القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان وجبت على الفعل دون المحل فوجب على العاقلة في ثلاث سنين تخفيفا على الخطأ وقد صرح نخر الاسلام في بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بل دليل انه يتعد بتأخذ المحل وقد مر تحقيق ذلك في بحث الصبي وعبرة نخر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينفلت) أي الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جنابة قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أي طلاق الخطأ كما اذا أراد ان يقول أنت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعي رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجب في الخطأ كالتام وجوابه مذكور في الكتاب وفي قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد في الطلاق لوجب ان يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا في التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشيء اذا كان ذلك الشيء خفيا به سر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل في النائم معلوم بالاجرح وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة في الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم

كالسوءوم فكما ان تناره يؤدي الى الطلاق وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد ان يفضى الى العقاب وان لم يكن له عزيمة لكن الله سبحانه وعد النجا وزعمه رجحه وفضل لا يجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتماد بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان حيث ذكر الرفع وخصه بهذه الامة (قوله وقد صرح نخر الاسلام) طعن على المصنف حيث جعلها صلة لم تقابل بمال ووجب بالفعل وأجيب بأن مراد المصنف بالضمان ما يقابل بمال فلا يكون هذا ضمنا نابل صلة لكنه جزاء فصار جزاء الفعل ومن أراد بالضمان أعم من أن يقابل بمال يملكه بالضمان قال انه ضمان المتلف أو جزاء المحل فلذلك وجهه هو ما (قوله وعبرة نخر الاسلام الخ) ان مراده بالفعل أداء الدية فان العاقلة كما شاركوا القاتل في أداء الدية صار ذلك تخفيفا عليه والمصنف كما أنه توهم ان مراده بالفعل هو القتل الذي صدر عن الخطأ القاتل ولهذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل مخالفا للمحققين فالشارح أو رد عبارة نخر الاسلام تنبيه على ما أراد من الفعل ولكن في قوله لا مقام اليقظة تساهل قد يجاب عنه بان معنى كلام المصنف هو ان السهو والغفلة مر كوزان في الانسان فينبغي ان يكونا مذكرا لكن هذا أمر لا يتوقف عليه الا الحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام القتل من غير سهو وغفلة اقامة الدليل مقام المدلول فيعترض عليه بان النائم البالغ يثبت وجد البلوغ ولم يجعل دليلا على دوام الفعل من غير سهو وغفلة

كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملائمة شرط زائد على ذلك وفسره
يكون الوصف على وفق العلة 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 الفريقين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو
لا يبالي بمخالفتهم عند اصابه الحق والبعده عن الاشكال ضبطا للمرام وتوضيحا للمقام (قوله يسلمني المصالح المرسله) أي المطلقة

يباع اذ لا حرج في دركهما) تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الادان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت
 صادرة عن سهو وغفلة فيجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ الانسان بما يقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا لان السهو والغفلة
 من كوزان في الانسان فيكونان عذر الـ لكن هذا الامر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
 للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة ٢٢٦ اغما يعرضان لنقصان العقل فاذا اكمل العقل بكثرة التجارب عند

البلوغ لا يقع السهو
 والغفلة الا نادرا وكل عمل
 صادر عن العقل البالغ
 اعتبر في جميع الاوقات
 صادرا عن العقل بلا سهو
 وغفلة ولم يعتبر انه ربما
 سهو في وقت ما وهذا معنى
 قوله ان دوام العمل
 بالعقل الخ وانما لم نغم
 البلوغ مقام اليقظة حتى
 ابطالنا عبارات النائم وكذا
 لم نغم البلوغ مقام الرضا
 في التصرفات المدنية على
 الرضا كالبيع ونحوه اذ
 لا حرج في درك اليقظة
 والرضا ولا يحتاج الى اقامة
 الدليل مقامهما فان الاصل
 ان الامور الخفية التي
 يتعذر الوقوف عليها يقيم
 ما هو دليل عليها مقامها
 كما سافر مقام المشقة اما
 الامور الظاهرة فلا وانما
 ذكرنا اليقظة والرضا
 دفعا لشبهة الشافعي فانه
 قال لو قام البلوغ مقام
 اعتدال العقل لوقع طلاق
 النائم ولقام البلوغ مقام
 الرضا فيما يعتمد على
 الرضا ثم عطف على قوله
 ويقع طلاقه قوله (واذا
 جرى البيع على لسانه)

القصد في النائم وجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة شيء مقامه ما بل
 جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن في قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة
 البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم امر ظاهر ولان الذي يحتاج الى اثباته في
 اهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذي يحتاج الى اقامة شيء مقامه
 لاحقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان
 السبب الظاهر اغما يقام مقام الشيء عند خفا وجوده وهدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج
 وكذا عدم الرضا في المكروه (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد بتعريفها للكلام ويعتمد الرضا لكونه
 مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يمتنع على القصد دون الرضا لو اراد ان يقول سبحانه الله فخرى
 على لسانه بعته هذا الشيء من ذلك اذ قبله المخاطب وصادقه في ان البيع اغما جرى على لسانه خطأ فهو
 كبيع المكروه بنعقد نظرا الى اصل الاختيار لان الكلام صادر عنه باختياره او باقامة البلوغ مقام
 القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضا حقيقة (قوله واما الذي من غيره) أي القسم الثاني من
 العوارض المكتسبة وهو الذي يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو جل الغير على ان يفعل ما لا يرضاه
 ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه فيكون مع عدم الرضا لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه
 قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده
 وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحدهما عليه على الآخر
 فان استقل الفاعل في قصده فصحيح والافساد به هذا الاعتبار يكون الاكراه اماما بل بان يضطر
 الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا 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 ملجئا أو غير ملجئ لا ينافي اهلية الوجوب
 ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما كره عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام

فاجاب عنه بان اقيم الامور الظاهرة مقام الامور الخفية لا مقام الامور الظاهرة فقد اقمنا البلوغ
 مقام دوام الفعل من غير سهو وغفلة في اليقظة الذي هو فيه خفي لاني النائم الذي الغفلة فيه
 ظاهرة فلو كنا اعتبرنا في النائم كان يلزمنا اقامة البلوغ مقام اليقظة ايضا حيث جعلنا النائم
 كاليقظة في اعتبار البلوغ فيه ايضا لدليله على دوام الفعل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة
 فيه وعلى هذا التقدير لا تسامح وان كان حمل تكلف الكلام عليه لا يتخلو عن نوع سيما على تقدير
 التوضيح كما لا يخفى (قوله بنعقد نظرا الى اصل الاختيار الخ) الا حسن عبارة فخر الاسلام قال
 وهو يجب ان ينعقد لكونه اشارة الى عدم الرواية عن اصحابنا (قوله واما غير الملجئ) نحو الاكراه
 بالقبض أو بالحبس مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف منه انتلف على نفسه فالملجئ لعدم الرضا وفسد
 الاختيار وغير الملجئ بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وبهذا يظهر ان قوله في تعريف الاكراه لو خلى
 ونفسه قيد لعدم اختيار المباشرة لعدم الرضا لانه ثابت سواء خلى ونفسه أم لا وههنا نوع ثالث ذكره

أي لسان الخطأ (خطأ وصادقه خصمه يكون كبيع المكروه واما الذي من غيره
 فلا كراه) هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا عدم الرضا وفسد
 للاختيار واما 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 بالنقل (أو مباح) كما اذا أكره على الاطراف في نهار رمضان (أو مخصص)

وكل

كأذا أكره على اجراء كلمة الكفر (أو-رام) كما إذا أكره على قتل مسلم بغير حق (حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى ولا الاختيار) أي ولا
ينافي الاختيار (لانه حمل على اختيار الاهون وأصل انشافي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل
الفاعل لعدم اختياره) الاكراه عند الشافعي امانان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا امانان يكون عذرا واما ان
لا يكون. واعلم اني أفقت لفظ الفاعل مقام المكرة بالفتح ولفظ الحامل ٣٢٧ مقام المكرة بالكسر لانه يشبه الفتح

بالكسر (والعصمة
تقتضى دفع الضرر
بدون رضا) أي رضا
الفاعل (ثم ان أمكن
نسبة الفعل الى الحامل
ينسب والاي بطل فتبطل
الاقوال كلها) لان نسبة
الاقوال الى غير المالك
باطل لان الانسان لا يتكلم
بلسان غيره (ويضمن
الحامل الاموال) أي اذا
أكرهه على اتلاف مال
الغير لان نسبة الاتلاف
الى الحامل ممكن فيجعل
الفاعل آلة للحامل (وان
لم يكن عذرا لا يقطع) أي
الحكم عن فعل الفاعل
(فيجوز الزاني ويقتص
انقائل مكرهين وانما
يقتص الحامل بالتسبب)
جواب اشكال وهو انما
لم يقطع نسبة الحكم عن
فعل الفاعل يكون الفاعل
هو القائل فيجب ان
يقتص هو ولا يقتص
الحامل لكن القصاص
يجب عليهم ما عند الشافعي
فاجاب بان الحامل انما
يقتص بالتسبب (وان كان
الاكراه حقا لا يقطع
ايضا) أي الحكم عن
معلق بما ذكر وهو اسلام

وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكرة عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه
بالقتل على شرب الخمر أو بأثم مرة أخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على
الترك في الحرام والرخصة وبأثم في الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب
والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل
لكن لو صبر حتى قتل يؤجر عملا بالرخصة وهو اذا سقط الاعتراض بانه ان أريد بالاباحة انه يجوز له الفعل
ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد انه لو تركه بأثم فهو معنى الفرض وقال الامام
البرغري ان فعل المكرة مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر وأكل الميتة ومريض له كاجراء كلمة
الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل نحر لاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار لافرق بينهما
قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كاسفر والمريض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط
قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أي الاكراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار
ما هو اهلون عند الحامل أي أرفق له ويحتمل ان يريد ما هو ايسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو
ذلك مما أكرهه (قوله واصل الشافعي) أي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه وان
الاكراه امانان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق وألا وهو الاكراه بحق والثاني لا يقطع الحكم
عن فعل الفاعل كما كراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف الاكراه الذي فانه ليس بحق لقوله
عليه السلام اتر كوهم وما يدبنون والاول امانان يكون عذرا شرعيا وألا فان كان عذرا شرعيا بان يحمل
للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكرهه على قول أو عمل لان صحة القول

نحرا لاسلام وهو انه يتم بحبس ولده أو ابنته أو ما يجرى مجرى ذلك وهو لا يعدم الرضا وهذا النوع انما
يدخل في تعريف الاكراه اذا عرف بحمل الغير على امر يكرهه ولا يريد ما شرته لولا الحمل عليه واما في
التعريف الذي ذكره شارح فلا يتحقق الرضا فيه بالفعل وكلمة لم يجعل من أقسام الاكراه لعدم ترتيب
أحكامه عليه (قوله كالاكراه بالقتل على شرب الخمر) قيل فيه وسامحة وكذا في قوله كالاكراه على قتل
مسلم بغير حق لان الاول مثال لما كان المكرة عليه فرضا والثاني لما كان حراما واما الاكراه ليس بمكرة عليه
وليس بفرض ولك ان تقول الممثل به لا يلزم ان يلى الكف بل يكفي ان يستفاد مما في حيزه (قوله وبهذا
يسقط الاعتراض الخ) فيه بحث وهو ان المصنف قال حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى فان كان في الاباحة اجر
وأثم فعلا وتر كافتقار الاعتراض وان لم يكن فلا وجه له لذكرا لابيحة ثم هذه النتيجة حيث لا اثم ولا اجر
فيها اللهم الا ان يقال ذكر المباح استطرادى لاستيفاء الاقسام وان لم يكن له دخل في النتيجة المذكورة
وقد يقال المراد بالمباح ما يعيب المندوب كما أريد بالفرض ما يعيب الواجب ليشاب على فعله (قوله وقال الامام
البرغري ان فعل المكرة مباح كالقتل والزنا) هكذا وقع في النسخ والظاهر ان تكون العبارة حراما
بدل مباح اذ الظاهر ان حرمة القتل بالاكراه وكذا حرمة الزنا بالمرأة مجمع عليه (قوله ولعل نحر لاسلام
عما فرق الخ) هكذا في النسخ ولم أفق ان نحرا لاسلام في أي موضع فرق بين كلمة الكفر والافطار في حكم
فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربى ويسع المدنيون ماله لقضاء الدين وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه) متعلق بما ذكر وهو اسلام

هي راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصاححة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرائن الاحوال وتعاريف
الامارات سميت بها الاقيا- اذا القياس أصل معين فاننا علم قطعا باذلة خارجة عن الحصر ان تقابل القتل مقصودا للشارع كمنعه بالكيفية
لكن قبل من لم يذنب غير لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزة 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 الابلاء (لا اسلام الذمي به) أي بالا كراه لان اكره الذمي على الاسلام ليس بجحى فيبطل ما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والا كراه بالقتل والحبس عنده سواء وأصلنا ان الاكراه الماجئ لما فسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعوم وهذا) أي صيرورة اختيار الفاعل ٣٢٨ كالمعوم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك)

بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والا كراهية فسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه المانع الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي ان يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أي المدكره كالا كراه على اتلاف مال الغير ينسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالا كراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا ثم عيايان لا يحصل له الاقدام على الفعل كما اذا كره على القتل أو لزالنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم فاعل من الابلاء يعني لو أكره المولى على التطبيق بعد مضي مدة الابلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفرقة بعد مضي المدة كما مر آة العينين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالأكراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والا كراه بالقتل والحبس عنده) أي عند الشافعي رحمه الله سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محي السنة الا كراه ان يخوفه بعد قربة تنال من بدنه لا طاقه بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصاننا) يعني ان الاصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه ان الاكراه ان كان له الجناح وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المدكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارب وان كان من قبيل الافعال فان لم يتحمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصر على الفاعل وان احتمل فان لم ينسب الى الحامل ابتداء كالا كراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالا كراه المجهئ ما يكون التخويف 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 للحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلغ صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتج ذلك) يعني ان شيئا من الاقوال لا يتحمل كون الفاعل آلة للحامل

أي كونه آله (ينسب الى الحامل والا) أي وان لم يتحمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوب الى الفاعل) فالاقوال كلها لا تحتج ذلك أي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التسليم بلسان الغير ممنوع (فان كانت) أي الاقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كاطلاق العتاق تنفذ لانها) أي الاقوال التي لا تنفسخ (تفدع المزلك وهو ينافي الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع المزل (وهو ينافي الاختيار اصلا) أي ينافي اختيار الحكم اصلا (واما اختيار السبب فخاصل

هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق ما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر السكى على الجزئي وان حفظ الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد (قوله كالسكر في الحرمه) قيل هذا من قبيل المركب ورد بان فيه جهة وحدة فالتمثيل لذلك الاعتبار وكذا الصغر (قوله قديو جد شهادة الخ) قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربعه لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ويجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير ورد بان أحد مدعى الغريب المراد ولما كان ما لم يعلم ان لشارع اعتبره أم لا على ما قرره دل على جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضي انهما كما هي في الجملة وهو يقتضي التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدون

الترخيص فان المذكور في هذا الموضوع من اصول فخر الاسلام اتوبه بينهما ثم فرق المصنف بينهما حيث جعل الافطار في نهار رمضان بالا كراه من المباح واجراء كلمة الكفر من غير المرخص فلو قال ولعل المصنف اغما فرق لكان ظاهرا (قوله فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق) وغيره من الامور العشرة التي

يجمعها قوله
 طلاق عتاق والشكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر
 ظهار وابلاء وفيه * وهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر

فيه
 لذلك الاعتبار وكذا الصغر (قوله قديو جد شهادة الخ) قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربعه لا يستلزم جواز التحقق بدون المجموع ويجوز ان يكون اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخيرين وبالعكس فيمجرد ذلك لا يلزم ان يوجد بدون التأثير ورد بان أحد مدعى الغريب المراد ولما كان ما لم يعلم ان لشارع اعتبره أم لا على ما قرره دل على جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضي انهما كما هي في الجملة وهو يقتضي التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدون

في الخيار فلا تنفذ) اي الاقوال التي لا تنسخ (بالاكره وهو بفساد الاختيار اولي) ووجه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا
بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفیان اما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيهما اختيار السبب فحاصل في الاكراه
مع الفساد فان كان الطلاق والعناق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقعها في الاكراه مع فساد الاختيار اولي هذا ما
قاوا ولكن رد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون ٢٢٩ الفساد اما في الاكراه فلا رضا بالسبب

اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه (واذا اتصل بقبول المال) اي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بالمال لانه) اي الاكراه (يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) اي على المال (كافي خلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بالمال بخلاف الهزل (اما عند ابن 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 عرف ان الخلع عين في حقه معارضة في حقها (واما عندهما فالهزل

فيه لا ممتنع التكلم بل ان الغير واما ما يقال من ان كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذا العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وكفي الطريقة البرع به انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم في كل في وسعة تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آتله ومضى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آتله فالرجل قادر على تظليق امراته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلان تقدير اعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تظليق امراته الغير واعتاق عبده الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آتله (قوله فلا ينفذ بالاكراه وهو بفساد الاختيار اولي) يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا به ما جيعا في كل من الهزل وخيار الشرط قد اتت في الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعدم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله بان ههنا مورأ أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا به ما جيعا في الهزل وبجداختيار السبب والرضا به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد وينتفي الرضا به ما جيعا في كل من الهزل والاكراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه اولي بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غايه من جوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعترف في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفساد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) اي الاكراه بقبول المال بان اكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على

(قوله واعترض المصنف) الانسب بعبارة المصنف في تقرير الاعتراض ان يقال ان في الاكراه اختيار السبب مع الفساد دون الرضا وفي الهزل اختيار السبب بلا فساد والرضا ايضا فلا يلزم من النفاذ والهزل النفاذ في الاكراه فضلا عن الاولوية وتحقيق الجواب ان اختيار السبب في الاكراه يستلزم الحكم بخلاف الهزل ويدل عليه كلام نجر الاسلام حيث قال لان الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بخلاف الهزل فانه يعدم الاختيار والرضا بالسبب وتحقيق الاختيار في الحكم ادخل في النفاذ من تحقيقه في السبب لان الحكم مقصود والسبب وسيلة اليه ثم ان الاختيار هو المعترف في عامة الاحكام دون الرضا فلا يقدح في تحقق الرضا 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 التأخير وقيل بان حصول ظن الاعتبار فيه بوجبه والا فيستحيل (قوله نظير اعتبار الجنس في الجنس) قيل عليه المراد ههنا الجنس القريب والضرورة ليست كذلك بل ليست بما لا تم فضلا عن المؤثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والظهارة وحل الميتة وغير ذلك (قوله فيعتبر فيه اعتبار الشارع) قيل عليه ان ذلك لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع وأملزوم ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع

لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما يفسخ ويتوقف على الرضا كالبيع والاجارة بفسد والملجئ وغيره هتاسوا لعدم الرضا

فوع الوصف أو جنسه انقروا في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرت به التأنيق ممنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول
الظن بوجوه أخرى من مسالك العلة كيف وقد جوزتم التعليل بغير المؤثر أيضا ورد بأنه لو لم يعتبر باعتبار الشارع ذلك الوصف
بالوجوه التي بينها ما تعلم وجعلها ٣٣٠ علة من عند أنفسنا لم نصب الشارع من عندنا واذا غير جائز

وبالجملة المعبرة في الشرع
ما يصلح دليلا على الخدم
ببعض لا يمكن معارضتها
ولا مناقضتها فوجب أن
يكون العلة مما اعتبر فيه
التأثير بالمعنى المذكور
حتى تكون سلمة عن
الخصم ومعرفة عن
المعارضة والمناقضة
وحيث لا يكفي الجنس
البعيد والظن المذكور
اذ المعتبر ما دل دليل على
اعتباره شرعا وعلى تقدير
عدم اعتباره لا يصلح دليلا
لملزما على الغير والكلام
فيما يصلح حجة على الغير
ولذا قال في الامام ان
كفاية الاخالة خيال أمر
باطل لانه ظن لا حقيقة
له ولا يصلح أن يكون دليلا
على الخصم ولا دليلا
شرعيا ولانه لا ينفذ عن
المعارضة لان كل خصم
يحتاج بمثله فيما يدعيه
على خصمه ودلائل
الشرع لا تختصم لزوم
المعارضة كما لا تختصم
لزوم المناقضة (قوله)
ولان العلة المنقولة قيل
عليه ان هذا الايدل
الاي ان الاقيدة المنقولة

الرضا ولم يوجب ذلك ما ذاق الصغيرة نقبلت يقع الطلاق لو جود القبول ولا يلزمها المال لبطان الترامها
وانما شرط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتحد محلها ما بان تكره المرأة لانه لو اكره على تطليق
امر أنه على مال يقع الطلاق! الا كراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طائفة بازا ما سلم
لها من البيوتة واما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وتوع الطلاق على
اتزام المرأة المال وعلى الرضا به فان اتزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف
ومحمد رحمهما الله يقع الطلاق ويلزم الممل من غير توقف على الرضا وجه 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 لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف
وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فن وجدنت والا فلا وانما قال في جانبها لان
الخلع من جانب الزوج عين فلا يقبل خيما والشرط ووجه قولهما ان الهزل لعدم الرضا والاختيار في
الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجوه الرضا في السبب وتحقيقه ان ما يدخل على الحكم دون
السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان اثره في المنع ولم يؤثر في المدخل كمين وهو انطلق بالمنع
ذلا يؤثر في الاخر وهو لزوم المال لانه تابع فيقع الطلاق ويلزم ومه وما يدخل على السبب كالا كراه
يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المدخل في الخلع لا يجب الا بالذكريه كانه من في البيع فلا بدله من صحة
الايجاب لثبوت الثمن والمدخل على السبب كالا كراه يمنع الايجاب في البيع فكذلك في الخلع والمدخل
على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع الارزوم وههنا لا يمنع للزوم لان الطلاق مقصود والمال تبسغ فحيث
لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع او أخذ من المتبوع ابدا (قوله وان كانت) أي
للاقوال مما يفسخ ويتوقف على الرضا بفسد اما لا انعقاد ففسد دورها عن أهلها في محلها واما
الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فهو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المعنى
المفسد ثم الاكراه الملجئ كالا كراه بالقتل وغير الملجئ كالا كراه بالضرب سواء فيما يفسخ

من نفاذ المذكره ولا مساواة النفاذين وقد يدفع الجواب المذكور بان المذكره لا ينجبر الا بالسبب لاندفاع
ضروره لا كراهيه ولا يلزم منه اختيار الحكم لجواز تخلف الحكم عن السبب ويحجب عن اصل
الاعتراض بان الهازل اختار السبب ورضى به مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضاه والمذكره انما
امتنع عن السبب لثلايبت الحكم فلم يكن في اختيار السبب ملاحظة عدم اختيار وان لم يكن له اختيار
الحكم ايضا فكان الاكراه في عدم الاختيار للحكم 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 المقر له مرجح والتحقيق ان الاصل عدم رد دعوى المقر له أو تصديقه بعارضه وبالاقرار يرجح
الوجود لكن الاكراه مع انه 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 الا بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل

كاهامبنيه على علة معقولة متناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من
الاقيدة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه آخر كالطرد ونخروج المناط والسبب
والتقسيم ورد باننا لا نسلم ان التأثير فيها ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشرع نوع الوصف وهو الطواف
في سقوط النجاسة عن سور الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه مرضا لزاما وكذا عدم

وكذا الأفعال التي هي على عدم الخبر به والأفعال منها ما لا يحتمل ذلك (أي كون الفاعل آلة الحامل) كالأكل والشرب
والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فإن لم ينزل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لأن في تبديل المحل مخالفة الحامل
وفيها بطلان الإكراه كإكراه المحرم على قتل الصيد لأنه إنما يحمله على الجناية على إكراهه ولو جعل آلة يصير المحل إحرام الحامل وكإكراهه
على البيع والتسليم والتسليم يقتصر عليه لأنه كرهه على تسليم المبيع ١٣١ ولو جعل آلة يصير تسليم المصوب ويقتدل
ذات الفعل أيضا) فإن

البيع حينئذ يصير غصبا
الأيان بما تاتي الصوم
في عدم انتقائه بالمقوض
لمذ كره في الامثلة كلها
أنواع وعلى تقدير عدم
كرهها أنواعا فلا أقل من
كرهها أجناسا قربة
(قوله وبتنقيح المناط
قال الغزالي رحمه الله هو
النظر في تعيين مدلول النص
على كونه علة من غير
تعيين محذو الأوصاف
التي لا مدخل لها في
الاعتبار كما تبين في قصة
الاعرابي أن لا مدخل في
وجوب الكفارة لكونه
ذلك الشخص أو كونه
اعرابيا إلى غير ذلك حتى
يتعين في طوء المكلف
الصائم في نهار رمضان
عامدا وفوات ركن الصوم
أما تحفيق المناط فهو
النظر والاجتهاد في معرفة
وجود العلة في أحوال
بعد معرفتها بنص أو
اجماع أو استنباط ولا
يعرف بخلاف في صحة
الاحتجاج به إذا كانت
العلة معلومة بنص
أو اجماع وأما الأول فهو

ويتوقف على الرضا لأن الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الإكراه من الضرب أو
الطمس مفوض إلى رأي الحاكم (قوله وكذا) أي مثل التصرفات التي لا تنسخ الأفعال كإكراه من
الماليات وغيره أي أنها تنسخ الإكراه الملقى وغيره لما جئنا لأن الإقرار خبر يتمم بين المصدق
والكذب وإنما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود الخبر به فإذا تحقق الإكراه
وعدم الرضا فهو دليل على الكذب أي عدم وجود الخبر به لم يثبت الحقوق فإن قيل الإكراه يعارضه
إن الصدق هو الأصل في المؤمن ووجود الخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم
الخبر به فدنا المعارضه أنما في المدلول لا الدليل فعليه ما في الباب أنه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو
الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله والأفعال منها ما لا يحتمل) أي كون الفاعل آلة الحامل
ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الأكل والشرب حتى لا يرجع إلى الحامل ثم
من أحكامهما المتعلقة بهما من حيث أنهما كل أو شرب كما إذا كره صائم صائما على الأكل فإنه
يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث أنه إن لاقى كإكراهه على كل مال الغير
فقد اختلفت الروايات في أن الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو كرهه عليه كان
العقر على الزاني لكن لو اتفقت الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني
وهو ما يحتمل كون أفعال آلة للحامل فإمان لأنه إمان يلزم من جعله آلة لتبديل محل الجناية أو لأنها
القوم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل إذ لو نسب إلى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة
عاد على موضوعه بالنقص لأن تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لأنه إنما يحمله بالإكراه على
الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الإكراه لأنه عبارة عن حمل الغير على ما يريد الحامل
ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فإذا عمل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها
وأوردنا في الإسلام لذلك مثالا لأن تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه

التعارض فقط واليه يشير قول المصنف لقيام الدليل على عدم الخبر به (قوله وقد اختلفت الروايات) في
شرح الطحاوي والخلاصة يجب الضمان وانقرض على الفاعل لأن منفعة الأكل والوطء حصلت له وفي
المحيط على الحامل إذا كراه على الأكل كإكراهه على القبض لأنه يمكنه الأكل بدونه غالباً فكانه قبض
بنفسه نصارغاص بهم ما كاللطعام بالضمان * قال المصنف (لأن في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها
بطلان الإكراه) اعترض عليه بأن كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب أن لا يكون الفاعل
آلة للحامل في شيء من الصور فإن الحامل إنما يكره الفاعل ليكون الفعل للفاعل لا ليكون للحامل فإذا
صار للحامل يكون فيه مخالفة وأجيب عنه بأن لا يكون الفعل هناك إلا للفاعل لكن ذلك الفعل ينسب
إلى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفاً للحامل وإنما في هذه المسئلة وهي إكراه محرم محرما على قتل
الصيد فالحامل أمر للفاعل بالجناية على إكراه نفسه بقتل الصيد فلو لم يكن هذا الفعل جنابة على إكراه

دونه وإن أقرباً أكثره من كرى القياس وأما خبر المناط فهو النظر في إثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علة
الفرع كأنظر في إثبات كون السكر علة لحرمه الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين ولذا ذكره كثير من الناس (قوله
والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية) قيل إذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين
أو تأخر كافي المعلول أو غيرهما كافي الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول انظن بل القطع بالعلية كما إذا ادعى إنسان باعهم مغضب

يحتمله) فالواصل ان
 الاعتاق تصرف قولي
 لكنه اتلاف في المعنى
 الاول لم يجعل آله فيعتق
 على الفاعل وفي المعنى
 الثاني وهو الاتلاف يجعل
 آله فيضمن الحامل فهذا
 معنى قوله لكن الاتلاف
 فعله يحتمله (فينتقل الى
 الحامل فيضمن ويكون
 الولاء للفاعل) لانه من
 حيث انه اعتاق يقتصر
 على الفاعل (وان لم يلزم
 منه التبديل) أي وان لم
 يلزم من جعله آلة تبديل
 محل الجناية (يجعل آلة
 كاتلاف المال والنفس
 فيصير كانه ضربه عليه
 وأتلفه فيخرج الفاعل من
 البين فيضاف الى الحامل
 ابتداءً فوجب الجناية
 عليه فقط) أي على
 الحامل فان كان عمدا
 يقتصر هو فقط (لكن في
 الاثم لا يمكن جعله آلة لانه
 آكرهه بالجناية على دينه
 ولو جعل آلة لتبديل محل
 الجناية فيأثم كل منهما

فغضب ثم ترك فلم يغضب
 وتكرر ذلك مرة بعد
 اخرى علم بالضرورة انه
 سبب الغضب واجيب
 بأن النزاع انما هو في حصول
 الظن بمجرد الدوران
 وهو فيما ذكرتم من
 المثال ممنوع اذ لولا
 انتفاء ظهور غير ذلك اما

فالاول كما اذا آكره محرماً محرماً على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما آكرهه على
 الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لاحرام الفاعل فلم
 يكن آتباعاً آكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغى أن يكون في حق الاثم
 فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في 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 هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كافي الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقق ذلك ان
 موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل
 فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في
 حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديلاً محل الجناية مستلزماً لتبديل ذات الفعل كما اذا
 آكرهه الغير على بيع الشيء وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل
 آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغموصاً بالان التسليم من جهة الحامل يكون نصراً فاني ملك الغير
 على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصباً اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمماً للعقد
 حتى ان المشتري يملك المبيع ملكاً كفاً لانه عقد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في
 المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من
 حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر احد على الجناية على احرام الغير ولا على
 تملك مال الغير وتمام تصرفه وما ذكره نغراً لاسلام من أنه لو جعل آلة لتبديل محل الجناية معناه أنه
 وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة لانه
 يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاً في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة
 السيف والطرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجناية وتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس
 الفعل (قوله والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك) يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة
 أحدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الاخر كما اذا آكره الغير على اعتاق عبده فلا اعتاق
 من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آلة فيصاح العتق لكونه
 صادراً عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل
 ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد وموسراً كان أو معسراً ويكون الولاء للفاعل
 لانه بالاتفاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء لغيره من وجب عليه الضمان كافي الرجوع
 عن الشهادة على العتق ثم لا يخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه)
 هذه واقسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آلة لتبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس
 وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لان نقل من الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ
 فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداءً فلما آكرهه على
 رضى صيد فاسب انساناً فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو آكرهه على قتل الغير عمداً فعند زفر
 القصاص على الفاعل لانه قتله لاهياً نفسه عمداً وعند أبي يوسف لا تقصاص على أحد بل الواجب الدية
 على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بجأ شرة جناية تامة وقد عرفت في كل من الحامل

الفاعل بل على احرام الحامل يلزم ان يكون الفاعل فاعل فعل لم يأمر به المسكوكه فلا يكون آله (قوله كما
 اذا آكره محرماً محرماً) ولو كان احلالين في الحرم وقد يوبعده بقتل كانت الكفارة على الحامل ولو يوبعده بحبس
 كانت على الفاعل خاصة كذا في المبسوط (قوله ثم لا يخفى الخ) يريد به ان الحكم في هذه المسئلة يخالف

وهما في ذلك سواء أي القاتل والمقتول وإذا كانا سواء لا يحل للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه (وكذا جرح الغير) أي إذا أكره على جرح الغير بالقتل لا يحل له الجرح (ولا جرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمه نفسه فوق حرمه يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا قتل معنى) فان ولد الزنا بمنزلة المالك فان انقطاع النسب من الغير هلاك فان أكره على الزنا لا يحل له الزنا (وحرمه تسقط كالميتة والخمر والخنزير فلا اكره الملبى بيدها لان الاستثناء من الحرمة حل) وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه (حتى ان امتنع اثم لا غير الملبى) أي لا يبيحها غير الملبى لعدم الضرورة

والفاعل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان محبوب على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آله لا اختيار لها كالسيوف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آله لانه لا يمكن لاحد ان يحثي على دين غيره ويكتب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لا يتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آله يلزم تبديل محل الجنابة اذ الجنابة حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفى الاكره واذا لم يمكن جعله آله فلزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلق في معصية الخالق وابتارها نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام نصريح بان لزوم تبديل محل الجنابة على تقدير جعل الفاعل آله مفروض فيما لا يحتمل كون الفاعل آله ولو ذهبنا الى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آله معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمت انواع) ما مر كان حكم الافعال المسكورة عليها في انها من تعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكره على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في أنه يكون حراما أو مباحا أو مخصصا فيه فالحرمت امان تحتمل السقوط أولا والثاني امان تحتمل الرخصة أولا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة انواع نوع لا يحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث امان يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى امان تحتمل السقوط اولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعنى زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يحتمل الرخصة (قوله لان حرمه نفسه فوق حرمه يده) اذ في فوات النفس فوات اليدين غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمه النفس فوق حرمه اليد لكن ليس حرمه يد غيره فوق حرمه ذلك الغير حتى لو اكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكره على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لياكله واما الخلق الاطراف بالاموال فانها في حق صاحبها الا في حق الغير فان الناس يبذلون اموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون اطرافهم لذلك (قوله والزنا قتل) امان جهة ان من لا نسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه لا يجب النفقة على الزاني لعدم النسب ولا على المرأة لغيرها عن ذلك فيملك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا النسب فيملك الولد (قوله والاكره الملبى بيدها) أي يبيع المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكره الملبى يخوف تلف النفس أو العضو ونوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار

الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لا يحصل آله مطلقا وهما يجعل آله في حكم لافي حكم وأيضا هو من القسم الاول من الاقوال وهو لا يحتمل الفسخ وقد أوردته في أثناء الافعال وقد يعتذر عنه بان هذا اشكال يرد على الحكم المتقدم حيث لا يحتمل ان يجعل آله لانه من الاقوال فلاجل ذلك ذكره ههنا وأجاب عنه وفيه انه يفيد مناسبة ذكره في هذا المقام والمدعى السببية ذكره في غير هذا المقام ولا تدافع بينهما (قوله واما الخلق الاطراف بالاموال الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان الاطراف ملحقة بالاموال وله اتلاف مال الغير صيانته لنفسه عند المسكورة فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير لصيانته نفسه وتقرير الجواب ظاهر (قوله ربما ينفي مثل هذا النسب) قيل هذا غير مفيد لانهم جعلوا الزاني حكم

بأنه انكار للضرورة وقدح في جميع التجريبات فان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك قطعاً من غير نظر واستدلال بما ذكرتم فينبعونه في الطريق ويدعون به بذلك الاسم واهل النظر كالمجموعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المشل ان دوران الشيء مع الشيء

الايمان لا يختم السقوط
ابدا واما في حقوقه التي
تختم السقوط في الجملة
كالعبادات فسيرخص
بالمعجى 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 بالمعجى
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 بالمعجى لا تخدب غير
المعجى للشبهة

بالمحصنة ثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضوف ولو امتنع المكروه عن
أكل الميتة ونحوها حتى قيل كان آثمًا ان كان عالمًا بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثمًا
كدافى الميسوط وأما الاكراه الغير المعجى فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لو
شرب الخمر بالاكراه الغير المعجى لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة
وهي حرمة لا تختم السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للبعث 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
مختم السقوط كالايمن أو محتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حتى من حقوق العباد لعدم التعرض للمال
المسلم فالاكراه على اجراء 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 واجراء كلمة الكفر كفصورة اذ الاحكام المتعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا الا ان الشارع
رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من اكرهه وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه
على ترك الصلاة اكراه على حرام لا يختم السقوط لان حرمة ترك الصلاة بمن هو اهل للوجوب مؤبدة
لا تسقط بحال لكن الصلاة حق 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 فتمكينها
من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فترخص
للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه المعجى ولا يرخص في غير المعجى لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة

القتل مطلقا والاهلاك اللازم من هذا الدليل جزئي يختم الوجود والعدم فلا يثبت به الامر السكبي
بل الجواب ان الزنا هلاك في صورة مطلقا وفي صورة أخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك
غالبيا فاعتبر اهلا كما اعتبار اللغالب ودفع المفسدة (قوله حتى لو شرب الخمر الخ) هذا استحسن وفي
القياس محدلانه لانه لا تأثير للاكراه القاصر في الاباحة فصار وجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه
الكامل أو جب الحل فاذا قصر صار شبهة (قوله بشرط اطمئنان القلب بالايمان) لو اظهر الكفر
وقلبه مطمئن بالايمان لم يأثم ولو صبر حتى قتل ولم يظهر الكفر باذلال نفسه لا عزازدين الله تعالى اخذنا
بالعزيمة صار مثابا الا يرى ان حبيب بن عدى امتنع عن اظهار كلمة الكفر حتى صلبه الكفار سماه رسول
الله صلى الله عليه وسلم افضل الشهداء وقال رفيقي في الجنة وقصته ان المشركين اخذوه وابعوه من
اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكروا لهم بخير ويسب رسول الله عليه السلام وهو يسب آلهتهم
ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فصلبوه وذكروا في بعض المغازي ان حبيبا رضى الله عنه عند صلبه

وسلبه قال لقد جمع الاحزاب حولي والبوا * قباثلهم واستجمعوا كل مجمع
وقد صرفوا ابناءهم ونساءهم * وقربت من جندع طويل ممنع
الى الله اشكو غربي بعد كربتي * وما جمع الاحزاب لي عند مصرعي
وقد خيروني الكفر والموت دونه * وقد ذرفت عيني من غير مجزعي
ومالي حذار الموت اني لميت * ولكن حذارى حجه نار تبلقع
خذنا الفرائض خبرني على ما اصابني * فقد بضعف الحمي وقد بان مطمعي
وذلك في ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلو ممزوع
الشلو العضو والممزوع المرفق (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) فان قلت المرأة ان لم يكن لها زوج
لا تمكن من تربية الولد فيفضى الى الهلاك أيضا فلا فرق بين زنا المرأة قتل الرجل هو صاحب البذر والقاء

النص او الاجماع (قوله فهذا تخصص العلة ونحن لا نقول به) قال سدوا الاسلام رحمة الله تعالى تكلم الناس
زنا

الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل
الحرمة التي لا تسقط لكونها تحتل الرخصة ثم لا يحنى ان قوله وهي اي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى
التي مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومنه علقاها وان الحرام هو اجراء كلمة الكفر - وحق الله تعالى
هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق لله تعالى هي الصلاة فيكون في قوله فان حرمة
الزنا عليها حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا - حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط
ابدا لکن تحتل الرخصة (قوله ويجدهو) اي يجحد الرجل المكروه على الزنا كراهها غير مجنى لان
الاكراه للمجنى لا يكون رخصة في - فقه كافي حق المرأة حتى يكون غير المجنى شبهه رخصة نعم لا يجحد
الرجل في الاكراه للمجنى استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عند الاكراه لانه كان منزجرا الى حين
خوف فوات النفس أو العوض فالاقدم عليه - دفع لذلك لا قضاء للشهوة وانتشار الالة لا يدل على
الطواعية لانه قد يكون طبعيا بالفجوة المركبة في الرجال (قوله واما في - حقوق العباد) عطف على قوله
اما في حقوق الله تعالى فان لا مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب
عدم اتلافه - حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمة الكفر ان الايمان
حق لله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركها وتلك الحرمة اعني حرمة اتلاف مال المسلم
لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لکنها تحتل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم
اكرهها لم يجز اخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه
صيانة لنفس الغير او طرفه لکن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالا كراه لا تزول عصمة المال في حق
صاحبه لبقاء 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 لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين فيدوا الحكم بالاستثناء
فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا تسقط لکن تحتل الرخصة في حقوق العباد
مثلها في حقوق الله تعالى المحتسمة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخو به بمعنى ان حكم
هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان قوله المراد باخويه
حرمة لا تحتل السقوط وحرمة تحتل لکن لم تسقط وهما - حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط

في زناها شبهة الرخصة
فلا تحتل اما الرجل فزناه
لا يرخص بالمجنى فان زنى
بغير المجنى يحل عدم شبهة
الرخصة (واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه - حكم اخو به) اي
في انه يرخص بالمجنى وان
صبر صار شهيدا والمراد
باخويه حرمة لا تحتل
السقوط وحرمة تحتل
السقوط لکنها لم تسقط
وهما حق الله تعالى

في تخصيص العلة قديما
وحديثا الا انه لم يرو عن ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد
وسائر اصحابهم رحمهم الله
تعالى نص فيه وادعى قوم
من اجلاء اصحابنا كالكرخي
والرازي والقاضي خليل
ابن احمد السجزي
والقاضي ابى زيد الدبوسي
ان مذهب ابي حنيفة رحمه
الله القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر
المحاسبي من الاشاعرة ان
ابا حنيفة رحمه الله كان
يقول ذلك وعدده من
مناقبه وفي التحقيق من
اجاز تخصيص العلة من
مشايخنا رحمهم الله زعم ان
ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة
رحمهم الله تعالى نقولهم
بالاستحسان بالاثرو شرطهم
عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس وعين
الوصف المؤثر غير معدوم

البدن في ملك غيره سبب انقطاع النسب عنه وهو يفضى الى الهلاك واما ما يتعلق بالتعليق وهو الاضافة الى
انها ثابت في جانبها من غير قصور فان فرق ظاهر (قوله مما يحتمل السقوط نظر) قيل يجوز ان يراد
باحتمال سقوط حرمة زنا المرأة سقوط حكمه بالشبهات منضجا الى انه ليس قد لا وطذا سقط عنه بغير
المجنى لاعنه (قوله فالاولى ان يراد) قيل لاشد ان مراد المصنف هو هذا اذا الحرمة في حقوق الله تعالى
التي تحتل السقوط في الجملة قسم القسم لا القسم (قوله تسامح) قيل الحرام قد يكون حراما حق الله تعالى
كالزنا وامثاله وقد يكون حراما حق العبد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا حق الله تعالى
وقد يكون واجبا حق العبد فقوله المصنف وهي اما في حقوق الله تعالى معناه وهي اما في 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) قيده محمد رحمه الله فقال كان مأجورا ان شاء الله تعالى قال
شمس الائمة تقييده بناء على انه لم يجده نصاب عينه بل قاسه على الايمان والصلاة والصوم وليس
هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع عن الاخذ ههنا لا يرجع 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 لا يرجع الى اعزاز الدين (قوله تسامحا لان احتمال السقوط الخ) قيل

وهما بل التأثير وتخصيص عموم العلة كتخصيص عموم اللفظ والقول بأنه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يدفع المعنى ولا يلزم التناقض

العصمة (واللهو 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 اختلف المانع فان النار لا تحرق الخيط الرطب قوله ان التخصيص في الالفاظ مجاز ورد باننا نسلم ان التخصيص مطلقا لزوم لامجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفروع فيثبت في العلة تخصيص بعض الموارد كتخصيص لالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما وضع له ويمتنع انصاف العلة به اذ ليس من شأنها الانصاف بالحقيقة والمجاز (قوله لاجماع العلماء على وجوب التعدية) قيل عليه غلبه الظن تكفي في العلية سواء استلزم الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقود كثيرة منها عدم اسانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كافي قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص والله اعلم

وعدمه في القصة من السابقين انما هو وصفه الحقوقي لصفة الحرمة نفيها وذلك كالايان والاصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط أصلا لكن نفس الصلاة تحتل السقوط في الجملة بالاعذار بخلاف الايمان (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 أو نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آله الا ان في ذكروه هنا نصير بحال المقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمة الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بطرفه العميم لسلك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد انفق 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 شهورها وأيامها فراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفوائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبته مطابا الفكري في ظمها الواجر واقدمت له موارد السهر في ظمها الدياجر وودعت في بغيتها حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح بحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الحسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام والحمد لله رب العالمين

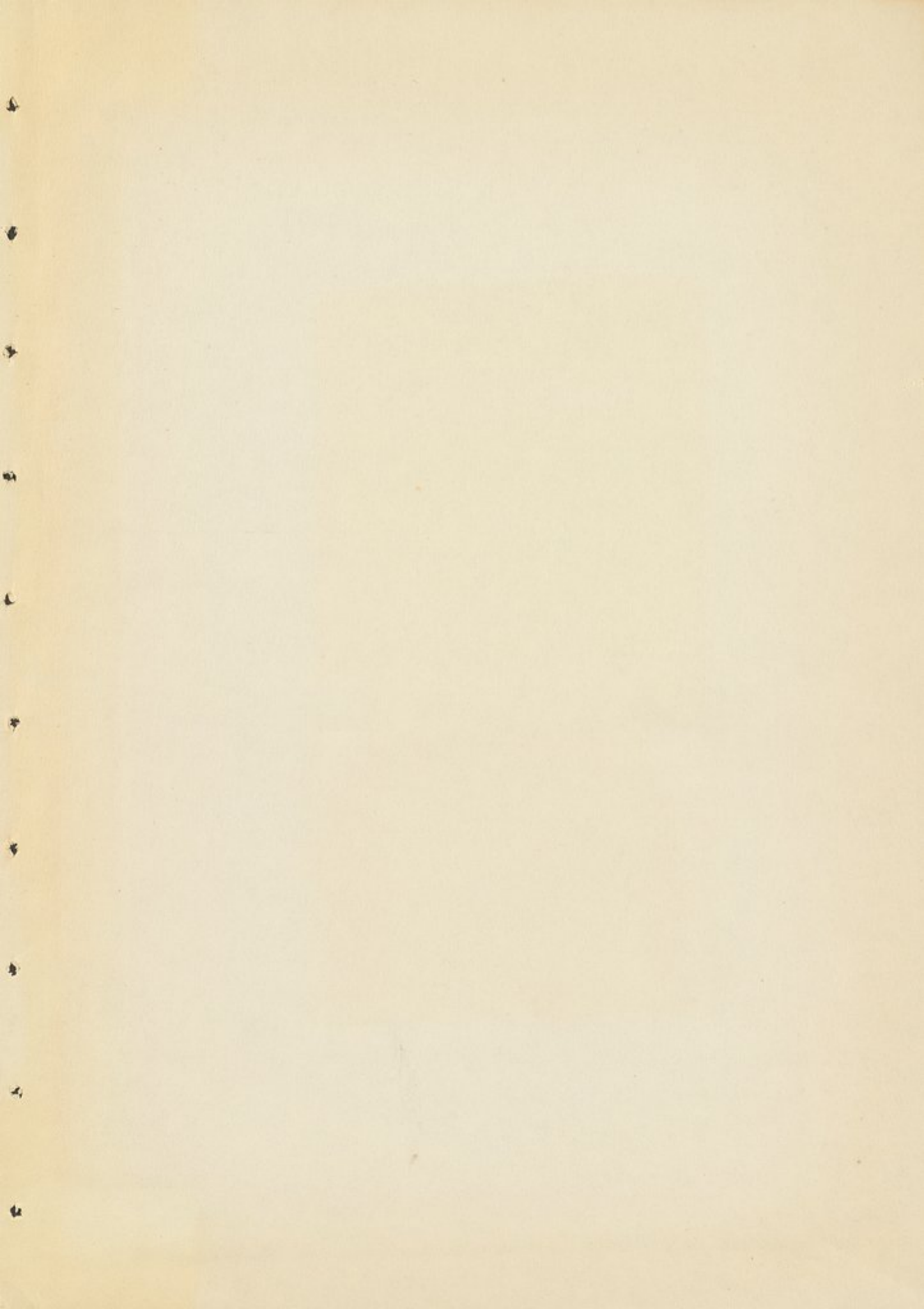
دفعه طاهرا فان ما يحتمل السقوط يجب ان يحتمل حرمة ترك السقوط ولا يجوز ان يكون سقوط الصلاة في الجملة بالاعذار ولا يجوز سقوط حرمة تركها في الجملة بالاعذار * هذا آخر ما اردنا ابراده في حواشي الكتاب مستعينا بالملك الوهاب والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين وبعد فقد وقع الفراغ من تسويده في أوخر شعبان لسنة خمس وثمانين وثمانمائة وكان الافتتاح في رمضان من سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة فنسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجه الكريم ويجعله سببا للهدى بالخير من المستفيدين انه هو البر الرحيم والجواد الكريم

(يقول المتوسل بصالح السلف معصمه الفقير عبد الجواد خلف)

لحمدك اللهم أحكمت بحكم كتابك أصول الشريعة ورفعت فروع الخيفية السمحة حتى أضحت باذنه منبعه راحة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ونسلم على أفضل نبي ورسول ونقطه استمداد الفروع والاصول المنزل عليه تنوير الامته كنتم خير أمه أخرجت للناس المؤيد شريعته بحكم الكتاب وصرح السنة والاجماع والقياس وعن آله وأصحابه فرسان البلاغة في ميادين العرفان والمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان (وبعد) فقد تم باعانة رب البرية طبع هذه المجموعة الاصولية المشتملة على تحقيقات شريفه وتدقيقات منيفه فيما طامن حواشي أزالته عن شرح التوضيح على متن التنقيح الغواشي وكيف لا وهي لافاض اجلة من المحققين ولا سائدة جهالة مدققين اغنياء بشهرتهم عن الاطراء فيهم ومدحتهم جزاهم الله احسن الجزاء وجزاء الاحسان واسكنهم بمنه وكرمه اعلى فراديس الجنان بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزية لما نكها ومدبرها المتوكل على العزيز الوهاب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر الله المحرم

الحرام افتتاح سنة ١٣٢٤
من هجرة من للانبياء
والمرسلين
ختم





COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0061885622

893.791
Ubl
v.3

BOL

JUN 26 1961

