

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARIES



32101 021687478

Princeton University Library

This book is due on the latest date
stamped below. Please return or re-
new by this date.

JUN 15 2008

al-Tawdīḥ

(الجزء الثالث)

من شرح التوضيح على

التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود وعليه

التلويح للإمام سعد الدين التفتازاني

وحاشية الفزري على التلويح

وحاشية ملاخسر ووعبد

الحكيم عليه

أيضا

(تكميله)

قد قدمنا في أول صلب العجيفة التلويح ويليها حاشية الفزري

ثم يليها حاشية ملاخسر ووحاشية عبد الحكيم مفصولا بينهما

بجدول وفي أول الهامش شرح التوضيح على التنقيح ويليها

حاشية المرجاني مفصولا بينهما بجدول

(الطبعة الأولى)

بالمطبعة الخيرية

للكهناومديرها السيد عمر حسين الخشاب

سنة ١٣٢٢

هجريه

(بسم الله الرحمن الرحيم)

﴿فصل القياس جلى﴾
وخفى فالخفى يسمى
بالاستحسان لكنه أعم
من القياس الخفى) فان كل
قياس خفى استحسان
وليس كل استحسان
قياسا خفيا لان الاستحسان
قد يطلق على غير القياس
الخفى أيضا كما ذكر في
المستن لئلا يكون الغالب في
كتب أصحابنا انه اذا ذكر
الاستحسان أريد به
القياس الخفى (وهو دليل
يقابل القياس الجلى
الذى يسبق اليه الافهام)

هذا تفسير الاستحسان
وبعض الناس تخيروا في
تعريفه وتعريفه الصحيح
هذا وهو انه دليل يقع في
مقابلة القياس الجلى
وقوله الذى يسبق اليه
الافهام نفسير للقياس
الجلى (وهو حجة عندنا
لان ثبوتها باللائل التى
هى حجة اجماعا) ضمير
وهو راجع الى الاستحسان
وقد أندر بعض الناس
العامل بالاستحسان
جهلامتهم فان أنكروا
هذه التسمية فلامشاحة
في الاصطلاحات وان
أنكروه من حيث المعنى
فباطل أيضا لان معنى به
دليلا من الأدلة المتفق
عليها يقع في مقابلة

بسم الله الرحمن الرحيم

(قوله فصل) فى الاستحسان هو فى اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين
ومشوهما عدم تحقيق مقصود الفرقين ومبى الطعن من الجانبين على الجراءة وقلة المبالاة فان
القائلين 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 فى الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع فى التسمية
لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فينبعون أحسنه وقال النبي عليه الصلاة
والسلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام
وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعى رحمه الله انه قال استحسنت فى المتعة ان يكون ثلاثين
درهما واستحسنت ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة

(قوله اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام) من غير تعيين الاجرة وتقدير مدة اللبث فان القياس
يأبى جوازه لكون مقدار الانتفاع مجهولا ولانه عقد اجارة لاستهلاك العين وهى الماء الحار والبارد
والاجارة شرعت للانتفاع بالمنافع التى هى اعراض لكن يجوز استحسانا للتعامل بالاجماع لقوله عليه
الصلاة والسلام مارآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصح انه عليه الصلاة والسلام قال نعم
البيت الحمام يزيل الدرن ويذكر النار والجهالة اذ لم تكن مفضية الى نزاع لا تفسد العقد والاجارة
لاستهلاك العين تبعه المنافع يجوز كاستئجار الكروم للسكنى وأكل الثمار (قوله وشرب الماء من
يد السقاء الخ) أى من غير تقدير فى الماء وعوضه (قوله من نجوم الكتابة) جمع نجوم وهو فى
الاصول الكوكب الطالع ثم نقلوه الى الوقت لانهم يعرفون الاوقات بطلوع النجوم ومنه قول
الشافعى أقل التأجيل نجمان أى شهران ثم سمي به الوظيفة التى تؤدى فى الوقت المضروب وفى حديث

وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل يتقدح في نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقذاح
 الثبوت فلا نزاع في انه يجب عليه العمل به ولا أثر اجتزاه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع في
 بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى
 ولا نزاع في قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخي
 رحمه الله هو العدول في مسألة عن مثل ما حكم به في نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه
 التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الانفاظ
 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 الاقوى الى الاضعف وأجيب بأنه انما
 يكون بانضمام معنى آخر الى القياس بصيرته أقوى ولما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع
 انه قد يطلق لغة على ما هو الانسان ويعمل اليه وان كان مستقبعا عند الغير وكثر استعماله في مقابلة
 القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بعنايه مستحسنا حتى يتبين 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 تسبق اليه الافهام حتى لا يلامق على نفس الدليل من
 غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب في اصطلاح الاصول على القياس

عمرانه حط من مكاتبه أول نجم عليه أي أول وظيفة من وظائف بدل الكتابة (قوله وأما من جهة
 المعنى) معطوف على ما قبله بحسب المعنى كأنه قال والحق انه لا يوجد في الاستحسان ما يصلح محللا 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 كالعدول عن القياس في الاكل ناسيا الى
 السنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام أطلعهم وسقاهم والعدول عنه في الاجارات في ترك تقدير
 الماء والسكون في الحمام وغير ذلك وأيضاً يخرج منه الاستحسان المتروك بالقياس فان قلت كأنه
 أراد تعريف الاستحسان الاصولي الغالب قلت على خلاف انظاره على ان الاستحسان الاصولي نفس
 القياس الخفي كما سيأتي لا العدول عنه الا أن يحمل على المسألة (قوله ويدخل فيه التخصيص
 والنسخ) أي يلزم عليه أن يكون العدول من العموم الى الخصوص ومن المنسوخ الى الناسخ استحسانا
 وليس كذلك وكذا يرد عليه العدول عن النص الى المفسر وعن النص الراجع الى المرجوح استحسانا وقد
 يقال مراده العدول عن مثل ما حكم به بالاجتهاد الى خلافه بالاجتهاد فلا يدخل فيه النسخ على ما عرفت
 من أن النسخ بالاجتهاد والاجتهاد غير حائز ولا يخفى انه تخصيص لا يستفاد من التعريف (قوله
 وهو في حكم الطارئ) في حكم 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 أو رد الى هذه
 التفاسير) أراد به ما عدا التفسير الاول (قوله وأجيب بأنه 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) لو قال أو ضرورة لكان أحسن وأشمل لان الاستحسان أربعة أقسام كذا ذكره
 المصنف (قال المصنف كالسالم) يعني ان القياس بأبي جواز السلم لانعدام المعقود عليه الا انه ترك

القياس الخفي ويعمل
 به اذا كان أقوى من
 القياس الخفي فلامعنى
 لانكاره (لانه اما بالانتر
 كالسالم

(قوله لكن الاطلاق في
 المتعين تعين) حاصله ان
 تعين المحل ثابت عن
 الشارع وهو والزمان
 لقبول المشروع المعين
 ولازمه نفي صحة غيره
 وفيه نظر فان محمدا رحمه
 الله قال في الصلاة ان
 بطلان الوصف يوجب
 بطلان الاصل والفرق
 بين الصوم والصلاة
 فتحكم والزام التعيين
 للمكلف ليس لتعيين
 المشروع للمحل بل
 يثبت الواجب عن
 اختيار منه في ادائه
 لا جبرا وقد قال النبي
 عليه الصلاة والسلام
 انما الاعمال بالنيات
 ولكل امرئ ما نوى ومن
 ينوي في رمضان صوما
 مطاقا أو واجبا آخر أو
 نفلا فقد ترك ما يجب
 عليه من قصد صوم
 رمضان فصار صا غير
 متمثل للامر وقواكم
 المتوحد في البيت ينال
 باسم جنسه كزيد ينال
 بياحيوان وبارجلان
 أردن ان ذلك فيما أراد
 بقوله بياحيوان زيدا مثلا
 فهو صحيح وليس نظيره



Handwritten notes and scribbles at the bottom of the page.

والاجارة وبقائه الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحيض والاخبار واما بالقياس الخفي وذكروا له
 أي للقياس الخفي (قسمين الاول ما قوى أثره) أي تأثيره (والثاني ما ظهر صحته وخفى فساده) أي إذا نظرنا إليه بادنى النظر نرى صحته
 ثم إذا تأملنا حق التامل علمنا انه فاسد (وللاقياس) أي للاقياس الخفي (قسمين ما ضعف أثره وما ظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح
 على اول هذا) أي القسم الاول من القسمين وهو ما قوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الخفي وهو ما ضعف أثره
 واعلم انا اذا ذكرنا

القياس نريد به القياس
 الخفي واذا ذكرنا
 الاستحسان نريد به
 القياس الخفي فلا تنس
 هذا الاصطلاح (لان
 المعتبر هو الاثر لا الظهور
 ونافى هذا على نافي ذلك)
 أي القسم الثاني من
 القياس وهو وما ظهر
 فساده وخفى صحته راجح
 على القسم الثاني من
 الاستحسان وهو وما ظهر
 صحته وخفى فساده

الخفي خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الخفي تمييزا بين القياسين وأما في الفروع فاطلاق
 الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الخفي شائع ويرد عليه انه لا عبرة
 بالقياس في مقابلة النص أو الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا
 عند عدم ظهور النص أو الاجماع (قوله وذكروا له قسمين) العصة تقارب الاثر والضعف يقارب
 الفساد وهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة
 في الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساده الخفي وهو لا ينافي خفاها بالنسبة الى ما يقابله من القياس

بالاثر وهو قول الرازي ورخص في 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) يعني ان القياس بأبي جواز الاجارة لان المعقود عليه وهو المنفعة
 معدوم في الحال اذ لا يمكن جعل العقد مضافا الى زمان وجوده لان المعاوضات لا تحتل الاضافة كالببيع
 والشكاح الا ان اثر كنهه بالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اعطوا الاجير حقه قبل أن يجف عرقه فان
 الامر باعطاء الاجر دليل صحة العقد (قال المصنف وبقائه الصوم في النسيان) يعني ان الاكل ناسيا
 يوجب فساد الصوم بالقياس لان الشيء لا يبقى مع وجوده منافيه الا انه متروك بالاثر وهو قوله عليه الصلاة
 والسلام ثم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك (قال المصنف واما بالاجماع كالاستصناع) أي فيما فيه
 للناس تعامل مثل أن يعقد مع انسان على انه يصنع له خفاو بين صفته ومقداره ولا يذكر له أجل ويسلم
 اليه الدراهم أو لا يسلم فانه يجوز والقياس بأبي جوازه لانه يبيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا
 في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه أو ثبوته في الذمة كما في السلم فلما مع العدم من كل وجه فلا يتصور
 بالعقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير تكبير (قال المصنف كطهارة
 الحيض والاخبار) يعني ان القياس بأبي طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على
 الحوض أو البئر ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض أو الذي ينبع من البئر يتنجس بملاقاة النجس
 والدلو يتنجس أيضا بملاقاة الماء فلا يزال يعود نجسا الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس
 للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة أثر في سقوط الخطاب (قوله العصة تقارب الاثر) رد
 على صاحب الكشف حيث أورد أولا ان تقسيم القياس والاستحسان الى قسمين غير صحيح لوجود قسم
 آخر لكل منهما غير القسمين أما في القياس فالقياس الخفي عن معارضة الاستحسان خارج عنهما وأما في
 الاستحسان فالاستحسان الثابت بالنص والاجماع خارج ثم أجاب بان هذا التقسيم باعتبار تقابل فكان
 معناه وكل واحد منهما في مقابلة الآخر على وجهين فأشار الشارح الى انه لا حاجة الى هذا التكليف لان
 العصة تقارب الاثر أي قوة الاثر لانه اذا صح قوى أثره والضعف يقارب الفساد لانه اذا ضعف بمقابلة
 الآخر فسد فتكون القوة في معنى العصة فينتقل الفساد الخفي ويكون الفساد في معنى الضعف فيقابل
 القوة فيتحقق بهذا الاعتبار تقابل القسمين في كل من الاستحسان والقياس (قوله والمراد بظهور العصة)

الا ان يريد بطاق الصوم
 الذي هو متعلق النية
 صوما مامع انه لا يتصور
 في النية التي هي عمل
 القلب ليس من المتنازع
 فيه لانه قصد صوم
 رمضان بذلك وان أردتم
 انه فيما أراد به فردا
 ما ينطلق عليه ذلك
 الاسم لم يخطر بخاطره
 سوى ذلك كما هو حقيقة
 ارادة المطلق مثل قول
 الاصحى يارب جلا نبيدي
 من غير ان يريد شخصا
 بعينه فليس هو ارادة
 ذلك المتعين فانه لم يقصد

بل ما يطلق عليه الاسم سواء كان ذلك أو غيره فلزوم ثبوت ذلك بعينه يكون لاعتقاد
 اليه اذ الفرض انه لم يقصد بعينه فيكون حينئذ جبرا ولا بد في العبادة من الاختيار واختيار الاخص بخصوصه واذا
 بطل في المطلق بطل في ارادة النفل أو واجب آخر بطريق الاولي لان العصة بهما انتهى باعتبار العصة بالمطلق بناء على ان العلة عليه
 فبقي هو به يتأدى على ان فيه ما صرح المخالفه بارادة غيره رمضان نعم هذا يصح في يوم الشك لانه المأمور به فيه ولكن يمكن أن يقال ان

والمراد

(فالاول) وهو أن يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس (كسور سباع الطير فإنه نجس في ساع على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لأنها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثاني) وهو أن يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس (كسجدة التلاوة تؤدي بالكوع قيا سالانه تعالى جعل الكوع مقام السجدة في قوله وخورا كعالا استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا يؤدي بالكوع كسجود الصلاة فعمانا 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 بالكوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا أوردت مثلا آخر وهو قوله (وكذا اذا اختلف في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه وذو الايجاب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في

والمراد بخفاء الصحة في القياس الحلي خفاؤها بان ينضم الى وجهه القياس معنى دقيق في بوزنه قوة ور حان اعلى وجهه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام نحر الاسلام انه الاول به حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعني ان سؤر سباع الطير من البازي والصفر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخاطبته باللحاح 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 طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبهه ههنا ما نت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والظهارة الحقيقية بين بان محرم أكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والاتقاع 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 قوى الاثرية تنضى طهارتها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الادمي والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهي الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه الا انه يكره لما ان سباع الطيور لا يحترز عن الميتة والنجاسة كالذباحة المخلاة (قوله والثاني) لما كان عدم تأدي الأمور به بالانبات بغير الأمر به أمر اجليا وعكسه أمر اخفيا اشبهه على المصنف رحمه الله جهة جعل تأدي السجدة بالكوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الكوع مقام السجود ذكر الماء بينهما من المناسبة أعني اشتغالهما على التعظيم والاختفاء

جواب عما يقال يلزم أن يكون أحد قسمي القياس استحسانا لخفاء أثره واحد نوعي الاستحسان قياسا لظهور أثره (قوله وظاهر كلام نحر الاسلام الخ) حيث قال الاستحسان ههنا نا أحد القياسين لكنه سمى استحسانا إشارة الى انه الوجه الاول في العمل وان العمل بالاجرائز وروده شمس الأئمة في أصوله بان اللفظ المذكور في عامة الكتب الا اننا تركنا هذا القياس والمتروك لا يجوز العمل به ور بما قيل الا ان استتبع ذلك وما يجوز العمل به من الدليل شرعا فاستتبعه يكون كفرا فعرفنا ان القياس متروك في معرض الاستحسان أصلا وأجاب عنه صاحب الكشف بتأويل كلام نحر الاسلام بان معنى قوله انه الوجه الاول في العمل انه هو الوجه المأخوذ به دون غيره ومعنى قوله ان العمل بالاجرائز عند سلامته عن معارض الاستحسان الذي هو أقوى منه وأيده هذا التوجيه بتصریح نحر الاسلام بعده بأسطر بما يوافق كلام شمس الأئمة والى هذا أشار الشارح بقوله وظاهر كلام نحر الاسلام الخ (قوله نجس لا يظهر بالزكاة) وان ذكر في الهداية طهره (قوله وما يؤكل وهو نجس كاللحم الخ) فوَقَّسَ فِيهِ بَانَ السَّبْعِ لَا يُؤْكَلُ شَيْءٌ مِنْهُ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ يُؤْكَلَ مِنْ غَيْرِهِ فَالْجِلْدُ كَذَلِكَ وَأَنْتَ خَبِيرٌ بَانَ الْمُتَبَادِرُ مِنَ الْجِلْدِ مَا مِنْ شَيْءٍ يَدْبَغُ فَيُخْرِجُ جِلْدَ الطَّيْرِ وَوَأَنَّهُ لَا يُؤْكَلُ عَادَةً (قوله جاف لا رطوبة فيه) وهو ظاهر من الميت فن الحى أولى

المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا عملنا انهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصفه لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا واختلفا في الوصف لا يوجب 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 فللهذا أوردت الاقسام

المراد من الصحة بمطلق النية هوان ينوى الامتثال لامر الله تعالى خالصا لرضائه من غير أن يخطر بباله صفة الفرضية وغيرها وفيه تأمل بعد (قوله فقال آخريا انسان الخ) قال السيد الشريف قدس سره المطابق للمقام بانسانا اذ لا يبنى اسم الجنس في النداء على الضم الا بعد القصد به وتعيينه بمعين (قوله يكون صومه من زمان النية) ولو بعد الزوال قال العلامة السروجي رحمه الله التجزى في النقل ايس قول الشافعي بل

فجازاقامته مقامه فعلا تلك المناسبة وهذا امر جلي تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا ان الاستحسان
 اذ لا يتأدى به كاجدة الصلاة لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشئ يقتضى حسنه لذاته فيكون
 مطلوب العينه فلا يتأدى غيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظرا لا يخفى
 ان عدم تأدى الأمور به بغيره قياسا على اركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديده قياسا على جواز اقامه
 اسم الشئ مقام اسم غيره والاقرب اذ يقال لما شتم كل من الركوع والسجود على التعظيم كان
 القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة ان يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة
 انظاره ولهذا صح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخررا كعالا سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه
 فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعدل الحقيقة وصحة خفية هي ان سجدة التلاوة لم تجب قرينة
 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 الركوع في الصلاة الا
 ان الأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي أن لا ينوب عن الركوع كالا ينوب عن السجدة
 (قوله وفيه نظر) قيل يمكن أن يقال هذا النظر غير وارد لان ظهور الصحة وخفاها انما هو بالنسبة الى
 خفاء الفساد وظهوره بالنسبة الى ما يقابل من القياس ولا خفاء في ظهور أمر القياس بناء على المناسبة
 بين الركوع والسجود في اشتغالهما على التعظيم وفي خفاء أمر الاستحسان بناء على ان الامر بالشئ
 يقتضى حسنه لذاته فيكون مطلوب العينه لان أمر المناسبة جلي بالنسبة الى اقتضاء الامر بالشئ حسنه
 لذاته على ان النظر لو تم في اندفاعه عما قاله من الاقرب نوع خفاء وانت خبير بان مبنى النظر هوان
 الاستحسان ههنا قياس خفي يقابل القياس الجلي الذي سبق اليه الافهام لاعلى ان ظهور الصحة
 وخفاها بالنسبة الى ما يقابل من القياس فلا يدفع النظر بما قبل ثم لا يخفى ان خصوصية القياس الذي
 اعتبر في القياس على ما ذكره من الاقرب أجلى من الذي اعتبره في الاستحسان كالا 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 وأيضا لا نسلم ان
 المقصود مطلق التواضع لم لا يجوز أن يكون المقصود التواضع بالسجود الذي هو غاية التواضع والتذلل
 والجواب من 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 أن وجب بالنذر يستدل به على ان الواجب منه عبادة مقصودة بنفسها كطلاق الصلاة
 والصوم وما 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 وههنا مطلق
 السجود لما يلزم 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

المأوردى وأبو الطيب
 هو غلط وقال بعض
 المحققين التجزى قول
 أحمد بن حنبل وهو
 الراجح لان قوله عليه
 الصلاة والسلام انى اذا
 صائم يقتضى انشاء الصوم
 من حين نوى ولان
 الامساك عن المفطرات
 نهار النية يوجب عليه بالنسبة
 ولا مسالك 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
 أيضا وان يكون ساعمان
 اول اليوم وينال صوم
 الجميع كن أدرك الامام في
 الركوع وأورد عليه بانه
 يخالف مذهب اليه في
 الفرض من فساد الجزء
 الاول الواقع بلانية
 وشيوعه في جميع الاجزاء

(قوله ولكنه ليس بمعيار الخ) قيل عليه صحة التطوع مبنية على ان الوقت ايس بمعيار من
 غير أن يكون اشبه بالمعيار مدخل في ذلك فذكره في مضمون الشرط ايس كما ينبغي قال السيد الشريف بل كما ينبغي لانه تصرف بعدم
 المانع يعنى لو تحقق المانع ههنا المكان شبيها بالمعيار وهو ليس بمانع فكان هذا منه بياناً للمقتضى ونقبا للمانع (قوله في ان الكفار هل
 الخ) قيل ترجح الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منسحق عنها فكيف يكون مخاطبا بها او اجيب بان الصحيح من

الصلواتية

الممكنة عقلا وقت (و بالتقسيم العقلي بنفس كل الى ضعيف الاثر وقوي به وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة) وهي أن يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان أما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويا بين فالقياس راجح لظهوره وأما اذا كانا ضعيفين فاما أن يسقط أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث

وهذه الصور الثلاثة ويرجح في صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن) وفاسد هما صحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل الاستحسان وثانيه مردود وبقى الاخير ان (فالاول من الاستحسان) أى صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أى على القياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أى ثانی الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقى الاخير ان أى من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه (فالتعارض بينهما وبين أخيرى القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فسادها فى 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 أخيرى

الصلواتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التبرعة وكلا لا ينوبان كوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع 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 بالمقصود فعلمنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم بشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاة فانها مقصودة بنفسها كالركوع 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 قويا الاثر أو ضعيفا الاثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففي الرابع يرجح الاستحسان قطعا في الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس في الاول والثالث متيقن لاني الثاني فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان في جميع الاقسام يكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام من اناسهينا ما ضعف أثره قياسا وما قوى أثره استحسانا واما بالاعتبار

عبادته فان استكبروا فالذين عند ربك يدل على ان المقصود المخالفة باظهاره التواضع (قوله وكلا لا يندب الركوع خارج الصلاة الخ) هذاهو الاظهر وعن بعض المشايخ انه اذا ناله في غير الصلاة وركع تجزئه قياسا لان الركوع والسجدة يتقاربان فينبو أحدهما عن الآخر ولا تجزئه استحسانا لان الركوع خارج الصلاة ليس بقربة فلا ينوب عنها وقربة (قوله متأديه بالركوع) اختلف في انه ركوع الصلاة أو ركوع على حدة والا كثرون على الاول ثم ان شمس الاثمة ذكر في المبسوط ان كانت السجدة في وسط الصورة ينبغي أن يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقى ثم ركع وان ركع في موضع السجدة أجزاء وان ختم السورة ثم ركع لم يجزئه ذلك عن السجدة فواها أول ينوها وفي المنية ترك سجدة التلاوة عن موضعهما يجب سجدة السهو لانه أخر واجبا يجب وصله (قوله فانها مقصورة بنفسها كالركوع الخ) يعني ان ركوع الصلاة وسجودها مأمور بهما على سبيل الجمع كما نطق به النص فالقول بالنيابة بحمل بالجمع المأمور به بخلاف سجدة التلاوة مع ركوع الصلاة فانما لم يؤمر بالجمع بينهما ليجل النيابة به (قوله وبالتقسيم العقلي الخ) قال مراج الدين الهندى في شرح المغنى بعد ان نقل هذا الكلام من النص وهذا كله غير ظاهر أما اوله فلاه لا ينطق على أكثر هذه الاقسام حد الاستحسان وشرط التقسيم أن يكون مورد القسمة مشتركا بالحقيقة بين جميع الاقسام وكان الشارح أشار الى جوابه بقوله وتسمية الاستحسان الخ وأما ثانيا فلان هذا ليس بامر عقلي حتى يعتبر الاقسام التي تنأى عن العقل بل هذا امر شرعى لا يعتبر الا ما اعتبره الشارع ولهذا شرطنا للتأثير الملازمة وأكثر هذه الاقسام لم يعتبر شرعا ولا معنى لا يراده ولهذا يخبر في ايراد نظائره والدليل على الحصر الاستقراء وهو كاف في مثل هذا الموضوع (قوله الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام الخ) قبل الحما

اقياس 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 فسادها فى النظر لكن اذا تأمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع اتحادهما ان أمكن فالقياس أولى) أى ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن

قياسا كذلك أو يعارض استحسن فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجعا في الصورين وإنما قلنا ان أمكن لأنام
 نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك
 الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف
 مطلقا أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين

المذكورين في الفرع
 فيوجد ذلك الحكم فان
 كان القياس بهذه الصفة
 لا يعارضه قياس صحيح
 سواء كان جليا أو خفيا
 لانه لا يمكن أن يجعل
 الشرع وصفا آخر علة
 لنقيض ذلك الحكم
 بالمعنى المذكور ثم يوجد
 ذلك الوصف في الفرع اذا
 لو كان كذلك يلزم حكم
 الشرع بالتناقض وهذا
 محال على الشارع تعالى
 وتقدس فلم ان تعارض
 قياسين صحيحين في
 الواقع ممنوع وإنما يقع
 التعارض جهلنا بالصحيح
 والفاقد التعارض لا يقع
 بين قياس قوى الاثر
 واستحسان كذلك وكذا
 لا يقع بين قياس صحيح
 الظاهر والباطن وبين
 استحسان كذلك وكذا
 لا يقع بين قياس فاسد
 الظاهر وصحيح الباطن
 وبين استحسان كذلك
 (وما ذكر من حيث القوة
 والضعف فعند التحقيق
 داخل في هذا التفصيل

الثاني فاما أن يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسد هما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس
 وفي الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه ويقع التعارض
 على ستة عشر وجها حاصله من ضرب الاقسام الاربعه للقياس في الاقسام الاربعه للاستحسان
 فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يرجع على جميع اقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر
 والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فيبقى ثمانية أوجه حاصله من ضرب اقسام الاستحسان في
 أخيري القياس فالاول من الاستحسان يرجع عليها الصحة ظاهرا وباطنا والثاني يرد مطلقا فساده
 ظاهرا وباطنا في أربعة أوجه حاصله من ضرب أخيري الاستحسان في أخيري القياس الاول تعارض
 الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثاني
 بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان
 صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد
 الباطن بالتحاد النوع واختلافهما في ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان في الوجه الثاني
 من هذه الاربعه وبرجحان القياس في الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس
 واستحسان يتفقان في قوة الاثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق في صحة الظاهر أو بدونه وبعد
 اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالاخرة ان قوله اذا كان
 الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيد بالصفة الباطنة اذ لا امتناع في
 ان تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك
 (قوله بالمعنى المذكور) أي بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله
 وما ذكرنا) هذا كلام قليل الجدوى لان تدخل الاقسام ضروري فيما ذاقم الشيء تسميات
 متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثي أو رباعي أو خماسي وباعتباراً خراسم أو فعل أو حرف
 وباعتباراً آخر معرب أو مبني الى غير ذلك نعم لو صح ما ذكره البعض من ان المراد بالضعف والفساد واحد
 وكذا بالقوة والصحة لكان أحد التسميتين مستردكا (قوله والمستحسن) قد سبق ان الاستحسان
 دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو اجاعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فهناير يدا الفرق بين المستحسن
 بالقياس الخفي والمستحسن بغيره في ان الاول يعدي الى صورة أخرى لان من شأن القياس التعدية

باعتبار زعم المستحسن لا مطلقا فكذلك ضعف الاثر وقوته بالنسبة الى زعمه وحينئذ لا اشكال لان
 القياس الجلي في زعم المستحسن ظاهر الصحة ضعيف الاثر والخفي في زعمه خفي الصحة قوي الاثر فلا
 تخالف بين الكلامين وهذا الثماني اذ لم يجتمع الخفاء مع الضعف بحسب الزعم والافهواستحسان على
 ما ذكره المصنف قياسا على ما ذكره نحر الاسلام فلا يتحد الكلامان وقد يقال ما ذكره نحر الاسلام
 باعتبار غالب الامر (قوله وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام الخ) أما الاول فلانه اعتبر الصحة
 الباطنة بناء على قضيه كايه حيث قال بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم وأما

أيضا) لانه لا يتخلوا ما ان يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين
 لا يتخلوا من انه اذا تأمل حق التأمل يتبين صحته أو يبين فساده واذا كانت القسمة مخصصة في هذه الاقسام فقوى الاثر وضعفه
 لا يتخلوا من أحد هذه الاقسام قطعا (والاستحسن بالقياس الخفي يعدي للمستحسن بغيره نظيره ان في اختلاف الثمن قبل قبض المبيع المبيع
 على المشتري فقط قياسا لانه المنهك وعاهما قياسا خفيا لان البائع ينسكرو تسليم المبيع) أي انما يحذف البائع لانه ينسكرو وجوب تسليم

والثاني

من المذهب ما ذهب اليه العراقيون من استحباب الخنفة بانهم مخاطبون بالعبادات ومأمورون بآدابها وعدم صحة العبادات عنهم لا يقتضى عدم الوجوب عليهم قال ابن الهمام والمسئلة ليست محفوظة عن المتقدمين وانما استنبطها مشايخ بخارى من بعض نفر يعاتهم كمن نذر صوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لا يلزمه النذر بعد ذلك والعراقيون على انهم مخاطبون بالكل وهو القول المنصور الذى يعاضده الادلة من قوله تعالى يا أيها 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 وأما البحث بان التكليف لماذا التعذيبم بتركها أو غير ذلك فمما لا حاجة اليه لعدم تعلق الحكم الناجز ولذا سكت عنه السلف رحمة الله (قوله وهو غير مذكور في أصوله الامام فخر الاسلام) قيل عليه بل هو مذكور في أواخر أصوله في بيان الاهلية حيث قال الكافر أهل الاحكام لا يراد بهما وجه الله تعالى لانه أهل لادانها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب نهي من الشرائع التى هي طاعات الله تعالى وكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حمله ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم

والثاني لا يقبل التعدي لانه معدول به عن سائر القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان في مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشتري فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيئا حتى يكون البائع أيضا منكر فلهذا اقياس جلى 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 ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقربه المشتري من الثمن كما ان المشتري ينكر وجوب زيادة الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وتراد افوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثى البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعدم موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار وورث الثوب في مقدار الاجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لان كلاهما يصلح مدعيًا ومنكرا والاجارة تحتل الفسخ وفي التحالف ثم الفسخ دفع الضرر عن كل منهما أو أوجب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذا البائع لا ينكر شيئا فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وتراد افهوا أيضا 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 أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الحلى والحنفى فكيف يصح تعدي به المستحسن بالقياس الحنفى ذات المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا ان صورة التحالف وجرمان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذى هو القياس الحنفى أضيت التعدي اليه اذ لا يوجد في الأصل 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 الادلة اذا ساواه في جميع المعاني المؤثرة (قوله فلا يتعدى الى الوارث) سواء اختلف وارث البائع مع المشتري أو وارث المشتري مع البائع أو اختلف الوارثان مع موت المتعاقدين في كل الصور والقول قول المشتري أو وارثه وفيه خلاف محمدرجه الله ان المصير الى التحالف اعتبار ان كل واحد منهما يدعى عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده حال قيام السلعة وهلاكها ولهما ان العقد لا يختلف باختلاف الثمن ولذا يملك الوكيل بالمبيع بالف ببيع الفين فلا يكون الاختلاف في الثمن اختلفا في العقد (قوله ولا الى حال هلاك السلعة الخ) سواء اختلف بالاولى بخلف (قوله وهو أيضا يفيد التقييد) فيه بحث أما ولا فلان المطبق لا يحتمل على المقيد الا عند تعذر التوفيق وأمانيا فلان اقتضاء الراد قيام السلعة بعينها ممنوع ومع جواز قيام القيمة مقامها مسلم لكن لا يتم الجواب حيث صدق الصواب أن يقال ان النص مطلقا كان أو مقيدا وورد في المتبايعين والوارثان ليسا

(٣ - تلويح ثالث)

الاخرة فم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وأجيب عنه بان المراد عدم الذكر مفصلا كما في اصول السرخسى لا عدم الذكر مطلقا (قوله يفهم منه الخ) قال ابن الهمام هذا الترتيب لا يوجب توقف التكليف بوجوب اداء الشرائع على الاجابة بالايمان اذ غاية ما فيه تقديم الالهم 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 قن في زعم المشتري وانما يخلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره في المتن (فيعسدى الى الوارثين) أى اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض المبيع تخالف الوارثان (والى الاجارة) أى اذا اختلف المؤجر والمستأجر في مقدار الاجارة قبل استيفاء المنفعة تخالفا (وأما بعد القبض فثبوتة بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تخالفوا ترادا

المتنازعين في قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما نوقحه 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 للمساواة من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا مما موجب نجاسة سور سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربه ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتمى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الحلي الضعيف الاثر بدليل قوى هو قياس خفي قوى الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شئ (قوله فصل في دفع العلة المؤثرة) أى الاعتراضات التى توردها وفي دفع تلك الاعتراضات أى الجواب عنها والمذكور ههنا مستهوهى 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 والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذى 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 وكان ظهور الحكم قديما خرفي الفرع فكذا فى الاصل فالتسوية حاصله بكل حال (قوله فنوقض بالقليل) يعنى لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدا لكان القليل الذى لم يسئل من رأس الجرح حدا وليس كذلك فيجب بالانسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزال الجلدة السارة لما اختلف السيلان فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج (قوله وهو أى المعنى الذى صارت العلة لاجله بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص) يعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكما غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة

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) أى الاعتراضات الواردة على العلة المؤثرة (منه) النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه بآربع طرق (أى الجواب عنه) يكون بآربع طرق (الاول) منع وجود العلة في صورة النقض فخرج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذلك بدل المغصوب يوجب ملكه (أى ملك المغصوب) لئلا يجتمع البديل والمبدل منه في ملك شخص واحد (فنوقض بالمدر) أى اذا كان ملك بدل المغصوب علة للملك المغصوب ففي غضب المدر يكون كذلك لكن

بمتبايعين والحقها ما هما انما يكون بطريق التعديبه وهى انما تكون في معقول المعنى ولم يوجد فيما نحن فيه واعتراض لجواز الاطلاق بالدلالة وأجيب بان ما يقتضى المماثلة في المناط وهى ممنوعة (قوله فان الخروج هو الانتقال الخ) ولذلك استدل بالظهور على الخروج من السيدين لان موضع الظهور في السيدين ليس بمحل النجاسة فبالظهور يعلم انه قد انتقل من محله فيتحقق الخروج لوجود حده وأما في غير السيدين فلا يعلم الخروج بمجرد الظهور لان تحت كل جلدة رطوبة فاذا انتشرت الجلدة ظهرت الرطوبة غير منتقلة عن مكانها فلذلك لم يستدل بالظهور على الخروج فيه فلا تنتقض الطهارة ما لم يوجد السيلان الذى هو محقق للخروج ولذلك لا يجب غسل ذلك الموضوع بالاجماع وان جازة قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب وفيه بحث ذكره المصنف في شرح الوقاية وهو انه لا يشغل ما اذا غرزت ابرة فارتقى الدم على رأس الجرح لكن لم يسئل الجرح فان الخروج هناك محسوس ومع ذلك لا ينتقض عندنا (قوله بمعنى ان الوصف الخ) توضيحه ان المراد بالوصف المسح وبالمعنى اللغوى الاصابة وبالمعنى الآخر

الحكم مختلف لان المدر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم (فيمنع ماله بدله) لانه أى ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد القائمة (فان ضمان المدر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد القائمة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض وهو أى المعنى الذى صارت العلة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص فخرج مسح الرأس مسح فلا يسئل فيه التمثيل كسح الخلف فنوقض بالاستحسان فيمنع في

الاستنجا المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولا جله) أي ولا جل انه تطهير حكمي غير معقول (لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد) أي التثليث (في المسح كافي التيمم ويفيد في الاستنجا الثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة القضاء (وذكر كرواله أمثلة خروج النجاسة علة للانتفاض وملاك بدل المغصوب علة لملاك المغصوب وحل الاتلاف لاجبأ المهجعة لا ينافي عصمة المال كافي المخصصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فأجاب في الاولين بالمنع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به وفي الثالث باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما انتفت بالبغي) أورد الامام نغرا الاسلام للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة ١١ أحد هـ خروج النجاسة علة

لانه الاصابه وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي فلا يسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالتغسل فلا يفيد في المسح ويفيد في الاستنجا لان التطهير فيه معقول اذ هو ازاله عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفي التثليث فوكيد لذلك ومبني هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته لانه يكون حكما شرعيا فيعمل (قوله فاجاب في الاولين بالمنع) وهو في المستحاضة العذر ودفع الحرج وفي المدبر النظر له وعدم قابليته للمعلوكية بقي ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس يحدث اجماعا وكذا ملاك بدل المغصوب سبب لملاك المغصوب أعني المدبر كافي البيوع حتى لو جمع في البيوع بين قن ومدبر صرح في القن بمحصنة من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحرا لانه لم يثبت في المدبر للمانع أورد نغرا الاسلام رحمه الله هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقوم وقال في شرحه ان هذا الوجه لا يسن عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير هو ان الحكم المدعي وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخصصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغي وظاهر انه لاجهة تمنع انتفاء الحكم فيه اذ لانزاع في عدم وجوب الضمان فيه فلا يكون هذه الصورة نظير للدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو ان يجعل نظير للدفع بالحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا ينسقط عصمة الجمل الصائل باباحه قتله لا يباقر وح المصول عليه كافي المخصصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشئيين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب

المدلول عليه بواسطة المعنى اللغوي كون المسح تطهير احكاميا غير معقول المعنى وبالحكم الذي هو أعني المعنى الاول المدلول عليه بالواسطة مؤثر فيه عدم كون التثليث سنة (قوله وقال في شرحه الخ) يمكن أن يجاب عنه وان ذكره المصنف أيضا بان العلة هي الوصف مع عدم المنع فلا يكون من قبيل تخصيص العلة وهو من قبيل منع تخلف الحكم عن العلة لان عدم تخلف الحكم عن العلة قد يكون لعدم العلة أيضا

للانتفاص فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتفاص وثانيها ان ملاك بدل المغصوب علة لملاك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب نغرا الاسلام في الصورة ثين بانه انما تخلف الحكم في صورتين بالمنع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لا نقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاجبأ المهجعة لا ينافي العصمة كافي المخصصة فانه ان أصل مال الغير في المخصصة لاجبأ المهجعة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا تلف مال لباغي حال القتال لاجبأ المهجعة لا يجب الضمان اعلم ان حل الاتلاف لاجبأ

المهجعة ينافي العصمة فاجاب باننا لا نسلم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال الباغي لم تنتف بحمل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعي في الجمل الصائل وجوب الضمان أو بقاء العصمة فينتدلا تكون هذه الصورة نظير للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلن ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في أموال المسلمين العصمة وهي لا ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخصصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فيبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع للعصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرفع هو البغي فهذا لا يكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصورة ان المعلن اذا ادعى حكما أصليا لا يرتفع الا بعارض

كالعصمة هنا وليس في المتنازع الاعارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا الجارض لا يرفعه كافي المحمصة فنوقض
بصورة كمال الباغي مثلا فاجاب بان الرفع شئ آخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقص شئ آخر (ويمكن أن يتكلم في أن تصير
هذه المسئلة نظير اللدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف للعصمة وهذا الحكم ثابت في الجمل الصائل قياسا على
المحمصة فنوقض بحال الباغي ان حل ١٢ الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته للعصمة غير ثابت لان الثابت نفيه منافاة حل الاتلاف

العصمة فاجاب بان
منافاة حل الاتلاف
العصمة غير ثابتة فيه
لان العصمة لم تنتفي في
مال الباغي بحل الاتلاف
بل انما انتفت للباغي هذا
غاية التكلف ومع هذا
لا يوجد النقص في هذه
الصورة لان النقص
وجود العلة مع تخلف
الحكم وحل الاتلاف
لاحياء المهجة ليس علة
لعدم منافاته للعصمة
اشبوت حل الاتلاف في
مال الباغي مع المنافاة
فلا يكون نقضا فلاجل
هذه الفسادات في
الامثلة الثلاث أورد
مثالا آخر في المتن فقال
(وانا أورد للدفع بالحكم
مثالا وهو القيام بال
الصلاة مع خروج
النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير
السييلين فنوقض بالميم)
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 محققا في مال الباغي
مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلزم 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 عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذلك هنا أي في غير
السييلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا وكافي الرعا في الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم
وذلك لان الناظر يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بجمع أحدهما (قوله ثم اعلم)
ذهب بعضهم الى ان النقص غير مسموع على العلة المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع ولا
يتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظاهريا فصح الاعتراض بالنقص وحينئذ ان اندفع
بأحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما أن يوجد في صورة النقص مانع من ثبوت الحكم أو لا فان لم
يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل
اما قولا بتخصيص العلة كاذب اليه الا كثر من ذلك بان يوصف العلة بالعموم باعتبار عدم رد المال ثم
يخرج بعض المال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصر على المال الآخر واما قولا بان عدم المانع
جزء للعلة أو شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقص مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو

(قوله والجواب ان التمثيل الخ) قيل هذا الجواب ضعيف لان مثل هذا التمثيل من مثل نحر الاسلام
انما يتأتى اذا تسرعت علة التمثيل الغير المحتاج فيه الى مثل هذا الاعتذار فالحق في الجواب عن اعتراض
المصنف أن يقال الحكم المدعي عدم منافاته للعصمة والعلة حل الاتلاف لاجل الضرورة وهي ابقاء
المهجة وهي موجبة لعدم منافاته للعصمة بناء على ما نقرر من ان ما يثبت بقدر الضرورة يقدر بقدرها
وقد ثبت في الشرع اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم كافي حال المحمصة والحكم ثابت في الجمل الصائل
قياسا على حال المحمصة فنوقض بحال الباغي فان العلة ترى حل الاتلاف لبقاء المهجة موجودة مع
تخلف الحكم وهو عدم منافاته للعصمة فاما غير باقية مع وجود حل الاتلاف ولهذا لا يجب الضمان في
مال الباغي فاجاب بنع 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 نحر 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 في 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 انه -م 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 فلا بد من يجوزه أن بين المانع الذي تخلف لاجله الحكم

عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه (معناه اننا لانسلم عدم وجوب الوضوء شرطها
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة
فنقول الغرض التسوية بين السيلين وغيرهما فانه حدثت علة لكن اذا استمر بصير عفوا فكذلك هنا 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 بقولون العلة

توجب هذا لكن تخالف الحكم لما منع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما والعلة حقيقة فنجعل عدم
المانع جزأ للعلة أو شرطها لهم في جواز التخصيص انقياس على الأدلة اللفظية والناتج بالاستحسان) عطف على قوله القياس على
الأدلة اللفظية (فانه مخصوص عن القياس ولان الخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون المانع كافي للعلل العقلية وذكرنا ان جملة
ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطور في كتبنا ان ذكرنا انما نقول بتخصيص

العلة ان الموانع خمسة لكني

عدلت عن هذه العبارة
لما سبقت (مانع من
انعقاد العلة كالتفريط
الوثر في الرمي وكبيع الحر
أو من تمامها كإذاحل
شئ فلم يصب السهم
وكبيع ما لا يملكه أو من
ابتداء الحكم كإذ أصاب
فدفعه الدرغ وكخيار
الشرط أو من تمامه كما
إذا اندمل بعد إخراج
السهم والمداواة وكخيار
الرؤية أو من لزومه كما
إذا جرح وامتد حتى صار
طبعاً له وأمن وكخيار
العيب والتخصيص ليس
في الأولين بل في الثلاث
الأخرى) لان التخصيص
أن توجد العلة وتختلف
الحكم لمانع فالمانع ما يمنع
الحكم بعد وجود العلة
ففي الأوليين من الصور
التي ليس كذلك لان العلة
لم توجد فيها وفي الثلاث
الأخرى العلة موجودة
والحكم مختلف لمانع
فتخصيص العلة مقصور
على الثلاث الأخرى
فهذا الم يقل في المتن ان
الموانع خمسة بل قال

شرطها والى هذا ذهب نخر الاسلام وتبعه المصنف رحمه الله تحاشياً عن القول بتخصيص العلة فعلم
المانع عندهم شرط اعلمية الوصف وعند الأكثرين ظهور الأثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقص
عندهم يكون مستند الى عدم العلة وعند الأكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج
القائلون بتخصيص العلة بوجوه الأول القياس على الأدلة اللفظية فكأن التخصيص لا يقدر في كون
العام حجة كذلك النقض لا يقدر في كون الوصف علة والجامع كونهما من الأدلة الشرعية أو جمع
الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى أفراده كنسبة العلة الى موارد والنقض لمانع معارض للعلة
يشبه التخصيص لمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة
الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها المانع هو دليل الاستحسان ولا يعنى بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان
تختلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل
قديين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلة العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها
لمانع كالاحراق بالنار عن المشب المانع بالطلاق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا
المقام أقسام المانع وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا في تعدد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن
تمامها والى من يكونها من قبيل المانع المعترض في تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة
والمصنف رحمه الله غير عبارتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم
وعن العلة انعقاداً وتاماً والعمدة في أقسام المانع هو الاستحسان والمذكور في التقويم أربعة لانه ان
كان بحيث لا يحدث معه شئ من الأجزاء فهو المانع من الابتداء أو الانعقاد والافهوا المانع من التمام
وكل منهما في العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسم خامساً نظراً الى ان للحكم ابتداء وتاماً واما ولا عبرة في
العلة بالدوام بل التام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد
أضافوا اليهما الحيز 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 يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يقضى الى القتل لعدم مقاومته المرعى فالاندمال مانع من
تمام الحكم لحصول المقاومة فأما بقا الجرح وكون الجرح صاحب فرأش فلا يمنع تحقق عدم المقاومة
الانه مادام حياً يحتمل أن يزول عدم المقاومة بالاندمال ويحتمل أن يصير لازماً بافضائه الى القتل
فإذا صار طبعاً فقد دمنع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعاً لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على
التسامح والافالرمي علة لانه في الماضي للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لاسيلا ان الدم وهو لزهورق

(قوله بالطلاق المحلول) الطلاق ضروري من الأدوية (قوله وهي ثلاثة لكنهم لما أخذوا الخ) كانه
اعتذار عن طرفهم فيما عدل عنه المصنف وحاصله انه لم يشرعوا في بيان الموانع ذكرها وهما تنميها
للتقسيم لانه بنوهم على التخصيص كذا في الكشف (قوله وقد يجاب) هذا الجواب على اختيار الشق
الثاني وأجاب الشيخ أكر الدين في شرح البرزوي باختيار الشق الأول 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 المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب
يوجب الدخول على السبب والحكمة اذا كان داخل على الحكم لم يكن الملك ثابتاً وأما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقاً من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم تتجامله لتجامل

الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر 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 تفريق قبل التمام وذال يجوز (ولنا ان تخصيص في الالفاظ مجاز فيخص به اترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم ١٤ لاجماع العلماء على وجوب التعدي به اذا علم وجود العلة في الفرع من غير

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 ملزم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشيء يوجب اختصاص الملزوم به واللازم بوجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه باننا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدي به الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد ويتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غير ما رضه ويمنع انصاف العلة به اذ ليس من شأنها الانصاف بالحقيقة والمجاز عن الاحتجاج الثاني بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك القياس بدليل أقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم للمانع مع تحقق العلة لوجهين أحدهما أن القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الأقوى لما سبق من ان شرط القياس أن لا يعارضه دليل أقوى منه فانتفاء الحكم في صورة القياس مبنى 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 تعدي به 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 ينع 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 وتقديره انهم أجمعوا على وجوب التعدي به عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم لتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا لانه تعدي به عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدي به من عدم مانع وغيره على انه شرط للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع كونه علة معدومة لا تعدي

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

معاذا الى اليمين قال له ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله وانى رسول الله وانهم أطاعوا ولذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فانهم أطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم صدقة أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد الى فقرائهم (قوله في حق المؤاخاة الخ) قيل محل الوفاق ليس هو المؤاخاة في الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب والآية حجة للقائين بالوجوب في حق المؤاخاة على ترك الاعمال أيضا أقول لعل مراد المصنف من الاتفاق هو اتفاق

البرح قائم وجوده اقتل به يمكن فيه فثبوته بهذا الاعتبار والال اظهر (قوله وربما يعترض الخ) قيل هذا على تقدير تمامه انما يتم بمنع لزوم المحار به للتخصيص ولا يجدي نفع في اثبات المطلوب وهو جواز تخصيص العلة قياسا على الادلة اللفظية اذ لا بد فيه من بيان الجامع المقيد بالاشتراك بين الاصل والفرع ولم يوجد ههنا وانت خبير بان الشارح ذكر جامعين في تقرير الدليل وقد يتكلف في الجواب عن الاعتراض بان مراد المصنف أن الاصل ان 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 التخصيص كيف والعلة تقتضي انها اذا وجدت وجد الحكم والتخصيص يناهيه والحاصل انه ليس في القياس عليه تخصيص لما هو المراد من اللفظ ولو كان في العلة تخصيص لما هو المراد من العلة فاجعل دليلا لا يكون علة (قوله أحد ههنا الخ) قيل شرط القياس أن 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 تعادل بعلة حتى لا يجوز أن يقال يتخاف الحكم عن العلة التي علة القياس الحكم في الاصل به ابل 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 الايمان لكونه أعظم العبادات وأساس القربات وأساس الطاعات الذي هو المقصود بالذات 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 فقد يكون زيادة وصف كان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت اوله فنقصانه كالحارج النجس مع عدم
الحرج علة لا لتفاد وهو عدم في المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يرتب على العلة تميز ما يقتضيه ولا شئان ما ثبت تأثيره
شرا لا يمكن فيه فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم هدم تأثيره شرعا وسياق مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدم
لا احتمال وجوده بعلة أخرى ومنه الفرق قانوا هو فساد لانه غصب منصب ١٥ التعليم وهذا نزاع جدلي

ولانه اذا ثبت عليه
لمشرك لا يضره الفارق
لكن اذا ثبت في الفرع
مانعا يضره وكل كلام
صحيح في الاصل اذا ورد
على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغي ان يورد على
سبيل الممانعة حتى
يقبل كقول الشافعي
اعتاق الزاهن تصرف
يبطل حق المرثون
هذا تعليم ينفع في
المناظرات 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
رحم الله تعالي عنه
اعتاق لراهن تصرف
يبطل حق المرثون (فيرد
كالبيع فان قلنا بينهم
فرق فان البيع يحتمل
الفسخ لا العتق يمنع
توجيهه هذا الكلام
فينبغي ان يورد على هذا

ر كنها أو شرطها وهما نظر وهو ان غلبة الظن يكفي في العلية سواء استلزم الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع
على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كشر ما يقع الاطلاق
اعتمادا على العلم بالتقييد كافي قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها)
أي عدم العلة قد يكون زيادة وصف على ما جعل علة بان يكون عليه مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفي
وجوده كالبيع المطلق أي غير المقيّد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة
والمراد بالمطلق ههنا ما يقابل المقيّد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى
الكلي الذي لا يوجد الا في ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون لتقصان وصف هو من
جمله أركان العلة أو شرائطها فينتفي الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالحارج النجس فانه مع الحرج علة
لا لتفاد الوضع فعند وجود الحرج لا يكون علة كافي المستحاضة (قوله ومنه) أي ومن دفع العمل
المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيمن فيه التلثيم كالاتجاه فيعترض بأنه قد ثبت اعتبار
المسح في كراهية التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والافيه تمنع من
الشارع اعتبار الوصف في شئ وتقيضه (قوله ومنه) أي ومن دفع العمل المؤثرة عدم الانعكاس وهو
ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدم في العلية بل يواز أن يثبت الحكم بعلة شئ كالملك بالبيع
والهبة والارث كافي العمل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم تمنع توارد العمل
المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضي أن يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى
عنه من حيث ان الاخر علة مستقلة على انه غير لازم في العمل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الاتحاد
وقد صرحوا بان المتوضي اذا حصل منه البول والغائط ولرعا فينحو 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 والاكثر على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غصب منصب المعمل اذا سأل جاهل مسترشد

في التوجيه ان الاستحسان المتروك به القياس وهو يفوق 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 نظر الخ) أوجب عنه
بان هذا مبنى على الغفلة على ان المانع عن العلة القوية بفسد العلة الضعيفة وعدمها أو أوجب أيضا بان
معنى علة الشئ لشيء ان يثبت الشئ الثاني بسبب ثبوت الشئ الاول فمعنى العلية شئ ينبت عن الاستلزام
فغلبة الظن بغلبته له هي عليه الظن باستلزامه فاذا لم يستلزم علم ان ظنه قائم وليس ما ظنه علمه علة
(قوله كالاتجاه) على مذهب الشافعي فانه لا بد فيه من التلثيم عنده وأما عندنا فليس فيه عدد
مسنون (قوله في كراهية التكرار) لان المسح مبنى على التقييد وفي التكرار تغليظ فلا يليق به
(قوله كالمسح على الخف) أوجب عنه بانه انما كره التكرار في الخف لانه يعرض الخف للتلطف واقتضاء
المسح للتكرار بان (قوله حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب) رجمه يقال ان وجدت الثلاث على

الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم الاصل هنا بيع الزاهن فإراد ان الحكم فيه البطلان فهو ذاتا ممنوع لان الحكم
عندنا في بيع الزاهن التوقف (وان كان التوقف) أي ان كان حكم الاصل التوقف (ففي الفرع ان ادعيت البطلان لا يكون الحكمان
متمثلين وان ادعيت التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمدة قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالحط أفنقول
ليس كالحط اذ لا قدرة فيه على المثل) أي في الحط على المثل لان المثل جزء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الحط فان أورد على هذا

الوجه ربما لا يشبهه الجدلي فنورده على سبيل الممانعة (فتوجيه هذا) أي توجيه هذا الكلام على سبيل الممانعة (ان حكم الاصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع من اجته اياه) يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع وهو العمل بالحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى من اجته المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين (ومنه الممانعة فهي امان في نفس الحجة ١٦ لاحتمال أن تكون متمسكا بما لا يصلح دليلا 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 سائلا بل يصير مدعي ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلي يقصدون به عدم وقوع الخطب في البحث والافهونافع في اظهار الصواب وثانها ان المعلن بعدما اثبت 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 الموحب للتعدية نعم لو اثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم في الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد افرق بل بيان عدم وجود العلة في الفرع بناء على ان العلة هي الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أي القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل التام فوجب المال خلفا عنه فإيجاب المال في العمل بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مما لانه لا يطبق المزاوجة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل ولا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم في الاصل وهو الخطأ لا يوجب خلفية المال عن القصاص وفي الفرع وهو العدم لا يوجب من اجته له (قوله ومنه الممانعة وهي) منع مقدمة الدليل امام السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هي كون الوصف علة وجودها في الاصل وفي الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص ولا يكون الاصل معدولا به عن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعارض أن يمنع كلامه من ذلك بان يقول لا نسلم ان ما ذكرته من الوصف علة أو صالح للعلة وهذا ممانعة في نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها في الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف في قول

التوالي فالحدث انما حصل بالاول وان وجدت معا فلا نسلم ان الحدث الحاصل واحد بالشخص بل الحدث الحاصل باحد هما غير الحاصل بالآخر والاحداث واحدة بالنوع لكن يكفي للجميع وضوء واحد (قوله وهذا بخلاف المعارضة الخ) هذا يشعر بان المعارضة في حكم الاصل بعد تمام الدليل صحيح والمفهوم من اصول فخر الاسلام انها مفارقة وهي غير مقبولة عندهم قال صاحب الكشف واعلم ان المعارضة في الاصل هي المفارقة التي ذكرناها عند مجيها والاصوليين وهو مختار الشارح رحمه الله لان المقصود منها ما واحد وهو نفي الحكم عن الفرع لا انتفاء العلة وعند بعضهم ان صرح السائل في هذه المعارضة بالفرق بان يقول لا يلزم بما ذكرته ثبوت الحكم في الفرع لوجود الفرق بينه وبين الاصل باعتبار ان الحكم في الاصل متعلق بوصف كذا وهو مفقود في الفرع هي مفارقة وان لم يصرح بالفرق بل قصد بالمعارضة بيان عدا انها ص الدليل عليه وقال دليلكم انما كان ينتهز على لو كان ما ذكرته مستقلا بالعلية وليس كذلك لدلالة الدليل على انه لا بد من ادراج الوصف الذي أقوله في التعليل فهي ليست بمفارقة ولهذا قبلوا هذه المعارضة ولم يقبلوا المفارقة لارحاصل هذه المعارضة راجع الى الممانعة (قوله نعم لو اثبت الخ) قال الفاضل الشريفي يتضح لث ان تأملت في عبارة التوضيح انه لا حاجة الى أن يكون انفارق هو المانع بل

ولاحتمال 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 بل ووصاف العلة كما كونها مؤثرة ومنه المعارضة هو مذهب الشافعية وذهب البخاريون انهم يخاطبون بالفروع في حق الاعتقاد فقط قال وظواهر الادلة من الآيات والاحاديث من قوله تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة وقوله كل نفس بما كسبت رهينة الاصحاب المين وقوله لم نك من المصلين وقوله يا أيها الناس اعبدوا ربكم وقوله ولله على الناس حج البيت مبنية واضحة للعراقيين وصرحها عنها تأويل لا يستدعيه دليل (قوله فعدم الدليل) ظواهر الايات السابقة تدل على الفرضية والقول باها واردة في حق المؤمنين ليس بشي (قوله لتبيل الثواب) ولا يخفى انه لتبيل الثواب اذا توصلوا اليها مباشرة وعدم الاهمية انما هو على تقدير عدم الايمان منهم ونقض أيضا بالامر بالايمان فانه لتبيل الثواب قال السيد الشريفي الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر وبصير أهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد وجه واهل الثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعاً باقتضاء النص قلنا لان نسلم بل بالعبارة في الاوامر المستقلة فلا محذور (قوله لو يجب لم يؤخذوا على تركها) وقد اضا فواصلوكم في سقر الى عدم كونهم من

الممانعة اليها مباشرة وعدم الاهمية انما هو على تقدير عدم الايمان منهم ونقض أيضا بالامر بالايمان فانه لتبيل الثواب قال السيد الشريفي الايمان ضد الكفر ولا يجتمعان فاذا جاء الحق ذهب الكفر وبصير أهلا للثواب بخلاف العبادة فانها ليست منافية فلا يصير بمجرد وجه واهل الثواب فالجواب هو الاول فان قيل يلزم ثبوت وجوب الايمان تبعاً باقتضاء النص قلنا لان نسلم بل بالعبارة في الاوامر المستقلة فلا محذور (قوله لو يجب لم يؤخذوا على تركها) وقد اضا فواصلوكم في سقر الى عدم كونهم من

واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل و يسمى مناقضة أو يسلمه اسكن بيقين الدليل على نفي دلولة ويسمى معارضة ويجرى في الحكم وفي علته والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هو الذي تسمى الاعراض على المناقضة والمعارضة لا تقسم المعارضة فاذا حمل المعلل فلامعترض ان يمنع مقدمات دليله و يسمى هذا ممازعة فاذا ذكر له سند يسمى مناقضة كما تقول ما ذكر لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت في

الممانعة وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي ما ينفي ذلك المدلول و يقيم دليلا على نفي مدلوله و كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فلامعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال (أما الاولى فاما بدليل المعلل

الممانعة في نفس الجهة فقبل القياس الحاق فرع باصل الجامع وقد حصل فلا يكف اثبات ما لم يدعه وأجيب بانه لا بد في الجامع من ظن العلية والالادى الى التمسك بكل طرف فيؤدي الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة هبثا مثل أن يقال الخلل مائع فيرفع الخبث كالما، ولهذا احتاج المصنف رحمه الله في جريان الممانعة في نفس الجهة الى بيانه بقوله لاحتمال أن يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولا احتمال أن لا تكون العلة هو الوصف الذي ذكره وان كان صالحا لعلية بل تكون العلة غيره كما قيل بعد فلا يقتل به الحر كما كان يقبل لانسلم ان العلة في الاصل أعني المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك في مسئلة الاختلاف في العلة واعلم ان الممانعة في نفس الجهة هي أساس المناظرة لعدم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل في التفصي عنها الى مسائل العلة وهي كثيرة وعلى كل منها يبحث في طول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغي أن يكون ذكر الممانعة على وجه الانتكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الجهة ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز أن يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار فوعه أو جنسه في نوع الحكم أو جنسه ويكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل نحر الاسلام رحمه الله دفع العلة المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا وبالنقض وفساد الوضع فسادا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلة المؤثرة فيحتاج الى الجواب وبيان انه ليس كذلك (قوله واعلم ان المعترض) يبينه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالتزام باثبات مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و سلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحد هما بهدم شهادة الدليل يكون بالفساد في صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته في المعارضة بما يقابلها ومنع ثبوت حكمها بما لا يكون من القيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف

المصلين قيل عليه يجوز أن يكونوا كابين في ذلك كافي قولهم والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء وان نكون المؤاخدة على ترك اعتقاد الوجوب وترك العبادة ورد بان ذلك

يكفي مانع ما و كان هو الفارق أم لا (قوله وكالتعليل بالعدم) مثل قول الشافعي رحمه الله في النكاح انه ليس بمال فلا يثبت بشهادة النساء مع الرجال كالحودود وهو فاسد لان العدم ليس بشئ وما ليس بشئ لا يصلح علة للاحكام ولان عدم وصف الايمان لا ينافي وجود وصف آخر يثبت الحكم (قوله لا على وجه الدعوى واقامة الجهة) كدلا يكون غصبا لمنصب المعلل بانه غير مشروع عند المحققين حسلا فاللامام ركن الدين العميدى (قوله نعم قد يورد النقض الخ) قيل ان اورد هما السائل بعد تسليم انها مؤثرة فغير موجه لا يستحق الجواب وان اورد هما مانعا لتأثيرهما مستندا بهم فاهما من الممانعة (قوله لا يتعلق بمقصود الاعتراض) فلا يسمع ولا يثبت اليه ولا يشغل بالجواب عنه لان جواب الفاسد وان كان صحيحا في نفسه فهو من حيث انه جواب لا ينبغي ان لا يجاب ومن حيث انه ليس توجهها نحو اثبات مطلوبه

(٣ - تلويح نافي)

بوجوب خصاله الا به من العاندة وهو تحديدهم عن الترك وبان تخصيصها بترك وجوب الاعتقاد وبالمرتدين خلاف الظاهر جد (قوله وليس في سقوط العبادة الخ) رد للجواب الثاني بان اخراجهم من أهلية ثواب العبادة تحقيق لمعنى العقوبة قال السيد الشريف قدس سره لا يخفى ان استحقاقهم العذاب بترك الاداء أقوى وأبلغ من اخراجهم من أهلية الثواب وتمثيله بالمرضى غير مستقيم لان أسوأ حال المريض ان يموت وترك المداواة في حقه تغلظ ليس فوجه شئ (قوله وصحة

مامضى الخ) ورد بان العهدة انما تنبئ على ورود الخطاب وتعلقه به لا على بقاء تعلقه والاداء عنده انما هو سقوط 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 فقطحبط عمله الخ) والشافعي يحمله على من مات في كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتد منكم عن دينه فنجمت وهو كافر بالخلاف فيه مبنى على مسئلة حمل المطلق

معناه افادة خلاف الشافعي فيها بل هو لتعقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف في كون العبادات من الايمان ورد بان هذا التعقيق لا يتوقف على ذكره فالاولى تركه لايهامه تحقق الخلاف فيما ذكر بناء على العادة في مثله وحق العبارة ان يقول يخاطبون بالعقوبات والمعاملات مع انما ليست من الايمان عندنا (قوله فعلم ان الردة تبطل الخ) التسديد التزام القرية في الذمة وهو قرينة الردة تحبط القرب فيبطل لذلك ذكره ابن الهمام رحمه الله وقال الشيخ سراج الدين الهندى قد ظفرت بمسائل عن اصحابنا ندل على ان مذهبهم ذلك وهو كافر دخل مكة ثم اُسِمَ واحرم لا يلزمه دم لعدم وجوب الاحرام ولو كان له عبد مسلم لا يلزمه صدقه اغظروا ولو حلف ثم اُسِمَ وحنث فيه لا يجب عليه الصدقة والسنة

رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض في المناقضة والمعارضة بخروج المنع المجرد عنهم وعند اهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين هي عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتختلف الحكم بمنزلة السند فان قيل ينبغي ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هي في المعنى نفي لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قول بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الإنكار الى موقف الاستدلال فالخاسل ان قدح المعارض اما ان يكون بحسب الظاهر والقصد في الدليل اوفى المدلول والاول اما ان يكون يمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند او بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه في شئ 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 اقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث واسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما 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 يمنع 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 شئ من مقدمات دليله والاولى تسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بانسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان يكون بدليل المعلل ولو بزيادة شئ 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 وفي 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 الذي يسمى نقضا فلا يبطل الخصم فيها 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 هذا لان القدح في المدلول قدح في الدليل في الحقيقة ضرورة انفاء الملزوم بانتفاء اللازم وقيل لان الظاهر يكفي للاعتراض ولا يتوقف على كونه قدح في الواقع فيل وقيد القصد اشعارا بان لا بد للاعتراض من ان يكون القدح مقصودا للمعارض ولا يكون مشاعبه لا مناظرة (قوله بالتخلف الحكم عنه) وليبعض صورة اخرى وهي استلزام الدليل للمحال كما صرح به في حواشي المطابع (قوله والثاني وهو القدح) اي بعد انتهاض المعلل لا قامه الدليل كما يدل عليه قوله من غير تعرض للدليل اي دليل المعلل ولان المعلل

انكاره

المنطقة الرجعية يقطع رجعتهم بان يعطى حيزها في الثانية لعدم وجوب الغسل عليها واجيب بان ذبانه الكافر واعماله دونه تعرض عليه لعله عليه الصلاة والسلام اتركهم وما يدعون وبان سياتهم السابقة تعذر لهم باسلامهم بقوله تعالى ان ينتموا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل لم ادلت هذه الآية على انهم غير مخاطبين بقوله تعالى وليوفوا نذورهم وجوب ايفاء نذورهم عليهم دللت على عدم الخطاب بسائر الشرائع اذ لا قابل بالفصل قلنا قد مر ان نذورهم

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

محله وهو الاستيعاب
 كغسل الوجه وان دل
 على حكم آخر يلزم منه
 ذلك النقيض بسبب
 عكسا كقوله في صلاة
 النفل عبادة لا يعصى في
 فإسدها فلا تلزم بالشروع
 كالوضوء فنقول لما كان
 كذلك وجب ان يستوى
 فيه النذر والشروع
 كالوضوء اعلم ان كل
 عبادة تجب بالشروع
 لا بد ان يجب المعنى فيها
 اذا فسدت كما في الحج
 فيلزم ان كل عبادة اذا
 فسدت لا يجب المضي فيها
 لا تجب بالشروع فنقول
 لو كان عدم وجوب المضي
 في الفاسد علة لعدم
 الوجوب بالشروع لكان
 علة لعدم الوجوب
 بالشروع والنذر كما في
 الوضوء فانه لا يعصى في
 فاسده فلا يجب بالشروع
 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 في كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء
 الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير 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 فمكس واما أن يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخاصة واثباته لنقيض الحكم امان
 يكون بعينه أو بتغيير ما كل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت يجعل علة المستدل
 معلولا والمعلول علة فمعارضة فيما معنى المناقضة والافعارة خاصة وهي قد تكون لشيء عليه ما أثبت
 المستدل عليه وقد تكون لاثبات عليه علة أخرى اما قاصرة واما متعديا الى مجمع عليه أو مختلف فيه
 وبعض هذه الاقسام مردود أو مثلها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ما ظهر تأثير العلة كيف يصح
 معارضةها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن
 ظهور التأثير ولا تأثير مما يورد على المؤثر ما يظن انه معارضة أو قلب وليس بذلك فالنفاة انما هي بين
 التأثير في نفس الامر وتتمام المعارضة على القطع ولا قابل بذلك رهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه به بانه
 لا يمكن بعد ثبوت التأثير مما لا وجه له (قوله وان كان بزيادة شئ عليه) يعني زيادة تفيده تقرير او تفسير
 لا تبدل ولا تغيير اليكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشيء ظهر والبطن كقلب الجراب سمي بذلك لان
 المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه وعكسا وهو مأخوذ من عكست الشيء رددته الى
 ورائه على طريقه الاول وقيل رد اول الشيء الى آخره وآخره الى اوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي
 رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لا يجب المضي 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 وهو الوجوب
 بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض 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 المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم

قبل اقامة الدليل حاك ولا دخل في الحكاية كما تقر في موضعه (قوله وبعض هذه الاقسام مردود)
 كالمعارضة الخاصة لاقامة عليه شئ آخر فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا كذلك ان كانت متعديا الى مجمع
 عليه لعدم الفائدة وان كانت متعديا الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر لا عند الفقهاء كما سيجي
 (قوله بعدما كان شاهدا عليه) فكأنه كان ظهره اليه فصار وجهه اليه (قال المصنف كغسل الوجه)
 غاية ما في الباب ان الاكل في غسل الوجه لا يتصور الا بالتمثيل لان الفرض يستوعب الوجه وفي المسح
 لا يستوعب الفرض الرأس فيوجد اكل 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 النهية للعقل المنع عن لقبايح وعرفاها والقول لا تفعل استعماله وهو حقيقته في التحريم كالامر في الوجوب وكونه في الكراهة
 أو فيهما على الاشتراك لفظا أو حقيقته مذاهب ومنه قوله فعل حسى لا يتوقف تحقيقه على الشرع أو شرعى زيد شرطاني حقيقته
 وأركانه أمور ما اعتبرت فيها اللغة وكل منها ما يكون مطلقا ومع قرينه على ان القبح بعينه أو لغيره والمقصود بالبيان هو المطلق (قوله
 فذلك المعنى هو البيع) فيكون اطلاق اسم البيع وغيرها من العقود الشرعية على الايجاب والقبول المرتبطين حساسا من قبيل اطلاق

(والاول أقوى من هذا) أي القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء) أي المعارض عليه جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بقبض حكم يدعيه المعامل فالقلب أقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الاخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذا الاستواء يكون بطريقتين والمعارض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو

٢٠

قوله (ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود وما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعامل (وهو معارضة خالصة وهو اما أن يثبت نقيض حكم المعامل بعينه أو بتغيير أو بحكم يلزم منه ذلك النقيض فقول المسح ركن في الوضوء فيسن تلبثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تلبثه كسح الخف

عكس النقيض ان كل عبادة لا يجب المضى في فاسدها لا تجب بالشروع وهذا يشهد بان عدم وجوب المضى في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعتراض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كافي الوضوء لما ذكرنا في الاصل من ان الشروع مع النذر في الايجاب منزلة توأمين لا ينفصل أحدهما عن الآخر لان النذر عهد أن يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أو فوالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانته لما أدى الى البطان المنهى عنه لقوله تعالى ولا تطلوا أعمالكم وإذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بها واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجما 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 لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا بدليل 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 المعارض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعامل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعارض بالقلب فانه لم يجزى الا بنقيض حكم المعامل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقاب جاء بحكم مفسر هو في دعوى المعامل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل أعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود أعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام نفا الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما لاولى فالقلب ويقابله العكس والقلب نوعان أحدهما أن يجعل المعلول علة والعلة معلولاً من قلبت الشيء جعلته منكوساً وثانيهما ان يجعل الوصف شاهداً لك بعد ما كان شاهداً عليه من قلب الشيء ظهر البطن وأما العكس فليس من

اسم السبب على المسبب (قوله فيقتضي القبح لعينه) 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 وابتأذى القسرين وبنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى وقال ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث فالحسن والقبح من مقتضيات الامر والنهي شرعية لا لغة وهو تعالى يراعي الحكمة في امره ونهيه وخلقه

مسح ربه ثلاثا بل أر بعاً (قوله لا يجب المضى فيها) اذا فسدت حتى اذا شرع في صلاة النفل بالتيتم ناسيا الماء في رحله ثم نذر كره 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 واطلان اللازم على ما نقله الشارح كما ترى (قوله بعض المخالفة الخ) من جملة المخالفة ان نفا 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 مثله في التوضيح (قوله معارضة فيها مناقضة) أي معارضة متضمنة لا بطل دليل المعامل (قوله ويقابله العكس) أي يقابل القلب العكس لان القلب يذ كر لا بطل دليل المعامل والعكس يذ كر لتعجيجه ولهذا يذ كر المعامل دون السائل فكان في مقابله (قوله فليس من

باب

واجب ان الحكيم المتعال لا يمكن منه الاعمال وعن هذا قالوا ليس في الامكان ابداع مما كان ولا يتصور ورود الشرائع على ضد ما وردت وصدور الوقائع على عكس ما صدرت خلافا للاشاعة (قوله كالصوم والبيع) فان الشارع وضعها للشواب والملاء ثم نهى عنهما في بعض المواضع مثلا في أيام العيدين والنسب بوقت الجمعة (قوله اما بقبض الخ) فديقال ليس المراد منه ذلك لما ان الحسن والقبح لجهات يقع

(وهذا) أى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا فى الصغيرة التى لأب لها صغيرة فتسكح كالتى لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هى بنتى سائرهابالاجماع) أى لعدم القائل بالفصل فان كل من ينسب فى الاجبار بولاية الاخوة ينسب فى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثانى من المعارضة (وكالتى

زوجهافنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو وأحق بالولاد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود وقد ولدت فالمعارض وان أثبت حكماً آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى (لكن يلزم من ثبوته للثانى نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضراً وأما الثانية فنحن مافيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معاولا والمعلول علة

باب المعارضة لكنه لما استعمل فى مقابلة القلب الحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشئ على سنته الاول وهو ما يصلح لترجيح العمل لدلالته على ان الحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفى بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سنته كما يقال هذه عبادة لا يعنى فى فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لادعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب فى الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف فى المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعنى المعارضة الخاصة الخمسة أنواع اثنتان فى الفرع وثلاثة فى الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هى تفسير الاول وتقريره كما يقال المسح ركن فيسن تثلثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثلثه بعدا كاله بزيادة على الفرض كالغسل وهذا أحد وجهى القلب فاورده تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تقرير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم بطلانه وتارة فى المعارضة الخاصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثانى من قسمه العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا فى صغيرة) يعنى مثال المعارضة الخاصة التى تثبت نقيض حكم المعلل بتغييره قولنا فى اثبات ولاية تزويج الصغيرة التى لأب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية التسكح كالتى لها أب بعله الصغرى فيقول المعارض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة والعلة هى قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والاصل لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ وقوع فى نقيض الحكم تغييره والتقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب الفرات بعد الولادة فتنى ولاية يستلزم نفي ولاية الم ونحوه وبهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحيح (قوله وهو) أى كون الاول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان

باب المعارضة) لان أول نوعيه على ما ذكر فى الكتاب من مرجحات العلة والنوع الثانى ليس بعكس حقيقة بل هو من أنواع القلب فلا يكون من هذا الباب فى التحقيق (قوله لما استعمل فى مقابلة القلب) لما قلنا من ان القلب لا يبطال والعكس للتصحيح (قوله ولذلك لم يكن من هذا الباب) أى لانتفاء المناقضة بين الحكمين لم يكن هذا النوع من باب المعارضة الحقيقية وان كانت معارضة صورة وإيراده فى هذا الباب باعتبار الصورة ولهذا كانت معارضة فاسدة (قوله نظرا الى ان الزيادة الخ) اشارة الى توجيه كلام نحر الاسلام بما يتدفع به الاضطراب بإيراده أحد وجهى القلب تارة فى المعارضة التى فيها مناقضة وتارة فى المعارضة الخاصة وقوله وأيضا جعل أحد الأنواع الخمسة القسم الثانى من قسمه

عليها بل المراد ان عين الفعل الذى أضيف اليه النهى قبيل وان كان ذلك المعنى زائدا على ذاته كالكفر والظلم والعيب فان قبيلها العيب باعتبار كفران النعمة ووضع الشئ فى غير محله وخلوه عن الفائدة ولعل المراد ما لا ينفك عن

الفعل أو جزئه لانه يحمل عليه لذاته أو جزئه والحاصل ان النهى عن الحسيات عند الاطلاق على القبيل بعينه ومع الدليل على ما غيره بان يكون منفكاً عنه مجاورا له وفى الشرعيات بالعكس عندنا بناء على انه الاصل وعند الشافعى كالاول لعدم بقائه على الوضع الشرعى للثنائى بينه وبين القبيل العيني ورد بان المناقضة اغناها بين القبيل والوضع الشرعى لا محسن لا مطلقا ثم النهى عنه الشرعى ان كان قبيلها بعينه فباطل أو لو صب لازم ففاسد أو مجاور منفك فمصحح بترتيب عليهم الاحكام لكنه مع الحرمة فى الاولى والكراهة فى

وهي قلب أيضا وانما يريد هذا اذا كان العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس مجلد بكرهم
مائة فيرجم بينهم كاسلامين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غاية وجب في الثيب غاية أيضا فان
النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها تكون أخش فجزاؤها يكون أغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب أكثر من ذلك وليس
هذا الا للرجم فان الشرع
٢٣
مأوجب فوق جلد المائة الا للرجم) والقراءة تكورت فرضا في الاولين فكانت

فرضاً 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
وجسم الثيب علة لجلد
البكر (وانما تكور
الكوع والسجود فرضا
في الاولين لانه ينكر
فرضاً في الاخرين
(والمخاص عن هذا) أي
التعليل بوجه لا يرد
عليه هذا القلب (أن
لا يذکر على سبيل التعليل
بل يستدل بوجود
أحدهما على وجود
الأخر اذا ثبت المساواة
بينهما نحو ما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح
كالخج) فيجب الصلاة
والصوم بالشروع تطوعا
وفيه خلاف الشافعي
رحم الله (فقالوا الخج انما
يلزم بالنذر لانه يلزم
بالشروع فنقول الغرض
الاستدلال من لزوم
المنذور على لزوم ما شرع
لثبوت التساوي بينهما
بل الشروع أولى لانه لما وجب رعاية ما هو

صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاقد شبهته وحقيقة الشيء أولى بالاعتبار من شبهته وور بما يقال
بل في الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهي قلب أيضا) من قلب الاباء جعلت أعلاه
أسفله لان العلة أصل وهو اعلى والمعلول فرع وهو اسفل فتميد بلهما بمنزلة جعل الكوز من كوسا لکن
هذا انما يكون معارضة اذا أقام المعترض دليلا على نفي علية مادامه المعلل علة والافوه وممانعة مع السند
على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفي علية لان معلول الشيء
لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة في الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر
لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه وفيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء
الحكم لجواز ان يثبت بعلة أخرى (قوله والمخاص) لا يريد بالمخاص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل
الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال
بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر اذا لا امتناع في جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوت
كما يقال هذه الخشبة تدسم النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه مجموع وهذا
المخاص انما يمكن عند تساوي الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح
الاستدلال كافي النذر والشروع وكالولاية في النفس والمال بخلاف الجلد والرجم وبخلاف القراءة في

العكس مع انه يبطل الدليل أيضا فليس معارضة محضا (قوله وور بما يقال الخ) اشارة الى معارضة
الحصم ثانيا وفيه اعماء الى ضعفها لان قوله عليه الصلاة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر يكذب فان
الثاني ظاهر حقيقة وان كان ذا فراش صورة لان الفراش الفاسد مع حضرته ليس مثالا للصحيح مع غيبته
فلا ينسخ به حكم الاستحقاق الثابت بالصحيح إذ الشيء لا ينسخ الا بما هو فوقه أو مثله وبعده ما صار النسب
لزيدا لا يمكن اثباته لعدم وجوده لان النسب لا يثبت من شخصين سيماني دفعتين أما في دعوى
الشريكين ولد جار به مشتركة معاروا الاثنين نسب اللقيط فانما يثبت منهما حتى يرثهما ويرثانه لا بالشركة
في النسب اذا اب الحقيق أحدهما بل لعدم الاولوية أيضا لهما في حق الاحكام ولذا الوطه رر بحان
أحدهما بوجه تعين منه (قوله وهي قلب أيضا) قال الامام الرازي في الموصول لا يلزم انقطاع المعلل
بهذا القلب وان صرح بعلية علة له أن يقول أردت بالعلة المعرف فالتعريف من الطرفين جائز
كلنا مع الدخان وليس بشئ لان المناسبة والتأثير شرط صحة العلة ولا يكفي التعريف مع انه من الطرفين
في مناظرة واحدة دور ولو جوب سبق المعرف نعم اذا لم يصرح بالعلية له أن 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 بعلة فهذه معارضة في المقدمة (قال المصنف اذا كان العلة حكما لاوصفا)
مثلا اذا اعلننا في الجص بانه مكمل جنسي فيجری فيه الر با كالحنطة لا يمكن قلبه بان يقال انما كانت
الحنطة مكمل جنسي لانه يجری فيه الر بالان كونه مكمل جنسي سابقة عليه (قوله لا يريد بالمخلص
الجواب) لان ترك التعليل الى الاستدلال بعد القلب انتقال فاسد

الاولين

سبب القرية) وهو النذر (فلان يجب رعاية ما هو القرية أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة)
فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على الشكاح وفيه خلاف الشافعي (فقالوا انما يولى على البكر في مالها لانه يولى في نفسها فنقول الولاية
شريعة لا عاجبة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أي لا نقول ان الولاية في المثال علة للولاية في النفس بل نقول كلتا هما

شريعة الحاجة فتكونان متساويين فاذا ثبت احداهما ثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة في
 المسئلةين الاوليين على ما ذكرنا) وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير فاراد أن يبين انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في
 النقل وفي الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشا في رجه الله تعالى هذا في مسئلة الرجم والقراءة أمان في مسئلة الرجم فلان الرجم
 والجلد يساويان في أنفسهما لان أحدهما قتل والاخر ضرب ولا في شروطهما

الاوليين والاخرين فان قيل ان أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس
 مكروه وان أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر أوجب بان المراد المساواة في المعنى الذي بنى الاستدلال
 عليه كالحاجة الى التصرف في الولاية فان قيل قد تحقق الحاجة الى التصرف في المال كماله كما
 الصدقة بخلاف النفس فانها تأنى خراى ما بعد البلوغ أوجب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس
 لعدم الكف بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرة فتساويا (قوله) فان كانت قاصرة لا يقبل المسبق من
 ان التعليل لا يكون الالتمعية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا
 كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشا في رجه الله لان
 مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل فاذا بين عليه وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا
 بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزءا لعلية فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى
 المعارض عليه لو كانت متعدية لم يكن على المعارض اثباته في أصل آخر وهو ما يندفع ما ذكره في بطلان
 المعارضه باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز أن يثبت الحكم بعلة شتى وذلك لان وصف المعلل
 حينئذ يحتتمل أن يكون جزءا لعلية وهذا كاف في غرض المعارض أعني القدرح في عليه وصف المعلل لا يقال
 الكلام فيما اذا ثبت عليه الوصف وظهورنا نيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعاً بل ظنا وحينئذ يجوز أن
 يكون بيان عليه وصف آخر موجبا لزال الظن بعلية وصف المعلل استقلالاً (قوله وان تعدى) أى
 الشئ الاخر الذي ادعى المعارض عليه الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الحص مكيل قوبل بجنسه فيحرم
 متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحنطة
 بالحفتين وجرى بان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعارض قد اتفقا
 على ان العلة انما هي أحد الوصفين فقط اذ لو استعمل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه
 فاثبات عليه أحدهما لا يوجب نفي عليه الاخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز
 أن يلتزم المعلل عليه وصف المعارض أيضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى ان علة ارباهى الكيل والوزن ثم
 التزم ان الاقيمت والادخار أيضا علة لمتعدى الى الارز لكن لا يمكنه ان يلتزم ان الطعم أيضا علة لانه
 ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت عليه وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه
 بثبوت عليه وصف المعارض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت عليه كل واحد منهما يستلزم
 انتفاء عليه الاخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما لم يرجح وليس المراد انه
 يبطل عليه وصف المعلل ويثبت صحة عليه وصف المعارض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا تقبل
 مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة عليه أحد الوصفين تأثير في فساد عليه الاخر نظرا الى ذاتهما الجواز

(قوله) وهذا يندفع الخ) أى عماد كرامن ان مقصود المعارض ابطال عليه وصف المعلل يندفع 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 وأوجب بانه انما يلزم أن يكون مما فيه معنى المناقضة ان

حيث يشترط لاحدهما
 ما لا يشترط للاخر فلا
 يمكن الاستدلال بوجود
 أحدهما على وجود
 الاخر وأمان في مسئلة
 القراءة فلان الشفع
 الاول والثاني ليسا سواء
 في القراءة لان قراءة
 السورة ساقطة في الشفع
 الثاني وأيضا الجهر
 ساقط فيه فقوله على
 ما ذكرنا اشارة الى هذا
 ومنها خالصة فان أقام
 الدليل على نفي عليه
 ما أثبتته المعلل فقبولة
 وان أقام على عليه شئ
 آخر فان كانت قاصرة
 لا يقبل عندنا وكذا ان
 كانت متعدية الى مجمع
 عليه كما يعارضنا بان العلة
 الطعم والادخار وهو متعد
 الى الارز وغيره فلا فائدة
 له الا نفي الحكم في البص
 لعدم العلة وهي لا تقيد
 ذلك لان الحكم قد ثبت
 بعلة شتى وان تعدى الى
 مختلف فيه يقبل عند
 أهل النظر للاجماع على
 ان العلة أحدهما فقط
 فاذا ثبت أحدهما تنفى
 الاخر لا عند الفقهاء
 لانه ليس لصحة أحدهما تأثير في فساد الاخر

الثانية وقال لشافعي باطل الا اذا قام الدليل على انه جارر فأنما مل (قوله) في هذا يكون في غير ما غيره وهو تضعيف النسب
 وامرأى الماء ولكنه باطل كالتبج لعينه فيما ذهب اليه المصنف وقد عرفت ما فيه (قوله) وانحة والمشرع به بأصله) ومضى التلويح
 بصح بأصله لانه لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان التبج لو وصفه غلط لان الكلام في الفعل الشرعي المنهى عنه فاذا ثبت

فصل في دفع العلة الطردية لما عرفت ان العلة فوكان اما علة مؤثرة وهي المعنوية عندنا واما علة تثبت علمتها بالدوران دون التأثير
وهي معتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا ويسمى علة طردية في هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة
الطردية (وهو أربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أي يجعل
المعلل مضطرا الى القول بمعنى ٢٥ مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح

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

الفساد بالوصف
والمفروض انه صحيح
بالاصل لا يبقى للنهي عنه
معنى بل الصواب الموافق
لكلام المصنف لكن
يفسد بوصفه لعدم
الدليل على ان القبح
لعينه (قوله هذا هو
الدليل الخ) مأخوذ من
قول محمد رحمه الله أن
النبي عليه السلام نهي
عن الطلاق لقبير السنة
وعن صوم يوم التصرف هو
اما ما يشكون ولا يشكون
والنهي مما لا يشكون لغو
لا يقال للاعنى لا تبصر
وللا دعى لا تطر (قوله
ان امكان المنهي عنه
الخ) اشارة الى ما ذكره
الغزالي في المستصفي ان
مثل الصلاة والصوم
والبيوع في الاوامر
مستعملة في الاوامر
الشرعية دون اللغوية

استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا الصحة الا خبر بل كل من
الصحة والفساد يتقرر الى معنى بوجه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا يتنافى
فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحمل الصحة والفساد اذا الكلام فيما ثبتت
عليته ظنا لا قطعنا لان معنى بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية مالم يرجح للاتفاق
على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التي تورده على
القياسات التي لا يظهر رأيا نيرعلاها بل يكتفى فيها بحدود دوران الحكم مع العلة اما وجودها فقط واما
وجودها وعدمها وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة متم المناسبات والملائم فيصح الخصم في
المؤثرة والطردية وليس المقصود من اراد الفصلين اختصاص كل من القياسين بنوع من العلة 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
المعتراض 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 اتخذ المستدل حكما لدليله على وجهه لا يلزم تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة
أوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليقه ما يوهم انه محتمل النزاع أو ملازمه مع انه لا يكون محتمل النزاع ولا
ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالثقل قتل بما يقتل غالبا فلا يتنافى القصاص كالقتل
بالحرق فيجيب بان النزاع ليس في عدم المناقاة بل في ايجاب القصاص واما بجعل المعتراض عبارة على
ما ليس بمراده كافي مسألة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء بمحمل الفرض
ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال
الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده
لم يكن القول بالموجب بل بتعين الممانعة والثاني ان يلزم المعلل بتعليقه ابطال ما يوهم انه مأخذ الخصم
كما اذا قال في السرقة أخذ مال القبر بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كأنه نصب فيقال نعم الا ان

لو كان المعارضة بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وههنا ليس كذلك بل بدليل آخر به عقده في الفرع
كالشمية (قوله وقبه نظر لان عدم الخ) الجواب عنه ان مدعى أهل النظر لزوم البطلان لعدم المناقاة
ومحصل ما تمسك به الفقهاء في الملازمة بين صحة عليه أحد الوصفين وفساد عليه الآخر والنظر المذكور
انما يقتضى جواز فساد أحدهما على تقدير صحة الآخر لا وجوب فساد فلهذا قدح فيما ذكره من التمسك
فليتأمل (قوله يوهم اختصاص القول) انما قال يوهم لانه لا يلزم من الجاء ان القول بموجب العلة أهل
الطرد الى القول بالتأثير اختصاصه بالعلل الطردية غاية ما في الباب ان القول بالموجب أثره في العلة
الطردية الجاء المعلل الى العلة المؤثرة وفي العلة المؤثرة أمر آخر (قوله كما اذا قال في السرقة الخ) المعلل

استيفاء

للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف في المواضع التي على أصل لوضع من المعاني اللغوية

كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعوى الصلاة أيام أقرئت فانه في معنى النهي قال السيد الشريف
قدس سره فعلى هذا يلزم أن لا يجوز نكاح من نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعوى الصلاة أيام أقرئت فانه في معنى النهي قال السيد الشريف
وهو خلاف مذهبكم انتهى لان مذهب الشافعي جواز نكاح من نكح الاب وأبضا الوأمة لم طعام أو اشتهاء أو نحو ذلك لا يكون

فلاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال بسن تكراره فمخ ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كافي اركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع) أي في مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار

مرتكبا للمنهى عنه بالاتفاق مع تحقق المعنى اللغوي وذكر أبو المظفر

السمعاني المتشفع بعدان

كان حنفيًا على مذهب

اسلافه في كتاب

القواطع ردالكلام

الحنفية ان وجود الفعل

المشروع بأمر من يفعل

العبد وبالطلاق الشرع

فبالنهي امتنع الاطلاق

فلم يبق مشر وعالكن

نصور الفعل من العبدان

على حاله فيصح النهي

بناء عليه مثل العبد

مأمور بالصوم وليس في

وسعه الا الامساك في

النهار مع النيّة فاما

صيرورته عبادة فالى

الشارع ففي يوم التحر لما

زال اذن الشارع لم يبق

صوم مشروطا مع بقاء

نصور الفعل من العبد

وحاصله منع احتياج النهي

الى الامساك الشرعي

وتجوير كفاية الحسي

وأجيب عنه بان الصوم

وضع للشواب والبيع للمالك

شرفا وليس لحصول ذلك

سبب سوى الامساك

المختصص دو الايجاب

والقبول المرتبطين على

النحو المعبر في الشريعة

فلا يخالف عن سببه

استيفاء الحد بمنزلة البراء في اسقاط الضمان والثالث أن بسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع في المطلوب للنزاع في المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما يتبع مع المقدمة المذكورة تقيض 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 داخلة في الغسل فلو صرح 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 الادلة 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 اورد مكان مسألة تعيين النية مسألة ضمان السرقة او نحوها لكانت تبيينها على الاقسام الثلاثة لكان اناسب (قوله فالاستيعاب تثليث)

هنا هو الشافعي فانه يعلل وجوب الضمان مع القطع بما ذكره والخصم هو الحنفية وما يتوهم انه ماخذ الخصم 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 الحر في مال المسلم فانه لا يوجب الضمان لان الحر يبعثه باحتسه وقوله ولا تأويل عن أخذ الباغى مال العادل فانه يأخذه بتأويل معتبر في اسقاط الضمان عند وجود المتعة واعلم انه هل يجب على السائل بعد رد المأخذ الذي ذكر المعلل بيان ما خذنه فقبيل يجب وقيل لا والثاني أصح والتفصيل في الكشف (قوله ثم لا يخفى انه) فيه بحث اذ لو وجه كلام المعلل هكذا المرافق غاية فلا تدخل تحت المغيا قياسا على الليل يصير من قبيل القياس بقي الكلام في كون العلة طردية فقبيل في نوجبه 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 لم يجاوزها يوجب الحكم اليها واسقاطها وهي التي اعتبرها الشرع مخصصة بعدم الدخول فصارت العلة من حيث هي علة طردية ولا شأن في هذا في القسم الثالث وهو ان بسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته وفيه نظر اذ لو اعتبر مطاق الغاية فلا تأثير ولا طردوان اعتبر الغاية المخصوصة أعني التي بعد الحكم فلا نسلم عدم التأثير (قوله لا يختص القياس) قيل عليه مبنى هذه الاعتراضات على العلة والحكم الثابت بها والادلة منحصرة في الاركان الاربعة ولا علة مثبتة للحكم ولا حكم ثابت بها الا في القياس لان الحكم في الكتاب والسنة والاجماع ثابت بها بالعلة (قوله فظهر بما ذكرنا الخ) من ان المسئلتين الاولتين من الوجه الاول من وجوه قول بالموجب والمسئلة الثالثة من الوجه الثالث ومسئلة ضمان السرقة من الوجه الثاني والحاصل ان المصنف مثل للوجه الاول بمثالين وللثالث بمثال ولم يمثل للوجه الثاني أصلا فلو

(٤ - تلويح ثاني)

والشارع لا يجعل عبادة الامايات به المسكف فالنهي وان أفاد الفساد أو الكراهة لكن لا يخرج عن الوضع الشرعي هذا (قوله مع المعنى الشرعي) قيل عليه الشرعي ليس معناه المعبر شرطا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصلاة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا تقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب والحائض باطلة والجواب عنه بأن الكلام في النهي عن الشرعي فان كان هو مجرد الصورة كان هو المعبر في الشواب 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 أمثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث
 التكرار ثلاث مرات تمنع هذا في الاصل أي لان لم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كافي أركان الصلاة فالاعتراض
 على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ٢٦ ثلاثة أمثال الفرض يكون قولاً بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد

وزيادة لان التثليث اضم المثلين وفي الاستيعاب ضم ثلاثة امثال ان قدر كل الفرض بالربع أو أكثر ان
 قدر بأقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد في
 الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كافي القراءة والر كوع والسجود بخلاف
 الغسل فان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض فلا بد من التكرار واما المسح فحله الرأس من غير تعيين
 موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله في محل الفرض بالاطالة والاستيعاب
 (قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون
 التكرار 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 أو منع صلاحه الوصف للحكم او منع
 نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعديل انما هو لاثبات الحكم في الفرع فنفع الحكم في الفرع يكون منعاً
 للمدلول من غير قدح في الدليل فلا يكون موجهاً قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم في الفرع فيكون منعاً
 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 كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة
 عن نجاسة الحقيقية واما في الفرع فكما يقال كفارة الاظفار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاك
 كحد الزنا فيقال لان سلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الاظفار على وجه يكون جنابة متكاملة
 فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاك 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 يتعلق بالجماع بل بالاظفار وكما يقال يبيع التفاحه بالتفاحتين يبيع مطعوم
 بطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان اردتم المجازفة مطلقاً وفي الصفة أو في

بالتثليث التكرار
 فالاعتراض مانعة
 (وقوله صوم فرض فلا
 يتأدى الابتعيب النية
 فسلم 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 أي تمنع وجود
 الوصف الذي يدعى المعلل
 عليه في الفرع (كقوله
 في مسألة الاكل والشرب
 عقوبة متعلقة بالجماع
 فلا تجب بالاك والشرب
 كحد الزنا فلان سلم تعلقها
 بالجماع بل هي متعلقة
 بالفطر وكقوله في بيع
 التفاحه بالتفاحتين انه
 يبيع مطعوم بطعوم مجازفة
 فيحرم كالصبرة بالصبرة
 فنقول ان اراد المجازفة
 بالوصف أو بالذات بحسب
 الاجزاء فهي جائزة لجواز
 الجيد بالردى) هذا دليل
 على جواز المجازفة بالوصف
 (وللجواز عند تفاوت
 الاجزاء) هذا دليل على

ترك أحد مثالي الاول وكرهه ما يصلح مثالا للثاني وهو مسألة ضمان السرقة ليستوعب أمثلة الاقسام
 لكان أولى (قوله لانه لا يناسب المقام) لانه حينئذ ليس قولاً بموجب العلة والكلام فيه وقد يقال قد
 خص المصنف القول بالموجب على تقدير أن لا يغير قوله ركن في الوضوء فيسن تثليثه الى قوله يسن تكراره
 وحينئذ سبيل المعارض المنع لا القول بموجب العلة على ما ذكره وهذا أيضاً ممنوع وتوجهه لان سلم ان المسح
 علة لنسبة التكرار فان العلة لا تثبت حكماً واغبره والتكرار يقضى الى الغسل وهو مغبر للمسح الى أمر آخر
 (قوله وهو ممنوع ثبوت الوصف في الاصل) هذا القسم لم يذكره المصنف فكان زيادة الشارح اعتراض عليه
 وقد يجاب عنه بان الاعتراض انما يرد على تقدير توجيه المعلل كلامه واذ لم يكن الوصف في الاصل لم يصح
 التعديل فضلاً عن القياس فلم يكن كلامه في التعديل موجهاً لتوجه الاعتراض على عليه الطردية
 بخلاف ممنوع وجوده في الفرع وأنت خبير بأنه يكفي في التعديل ظن وجود العلة في الاصل فيقبل المنع كما مر
 في العلة المؤثرة (قوله فظهر فساد ما قيل الخ) رد لما قيل من أن اراد هذا الظن ههنا غير مناسب لانه
 من أمثلة القسم الرابع لا الثاني (قوله فنقول ان اردتم المجازفة مطلقاً) وهذا القسم لم يذكر في

جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) أي المجازفة (بحسب المعيار تختص بما يدخل فيه) أي في
 المعيار (وأما في الحكم) عطف على قوله وهي امان في الوصف (كافي هذه المسئلة ان ادعت حرمة نقيس بالمساواة لان سلم امكانها في الفرع
 لان الصورة بدون الشرائط كصورة الصلاة بدون الطهارة أو الاستقبال أو النية عبث بل انما ينهى الشرع عن الصلاة المنعقدة
 بحجة باسبابه وشرائطه وتسمية الباطل صلاة مجاز على التشبيه كاطلاق الحديث الموضوع والبرهان الفاسد والدليل الساقط (قوله

وان ادعيتم غير متناهية لانسلم في الصبره) فقولته كافي هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحه بالتفاحين فالما انعمه في الحكم ان تمنع
 ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وكقولته فلا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا او تمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل
 بالوصف المذكور في الاصل وقوله لانسلم في الصبره اشارة الى هذا (وكقولته صوم فرض فلا يصح الابعين النية كالتقضاء فنقول ابعده
 المتعين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع) أي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابعين النية بعد صبر ورثه متعينا فلا نسلم هذا في القضاء
 وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الابعين النية قبل صبر ورثه متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صبر ورثه
 متعينا ممنوع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا يكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية
 قبل صبر ورثه متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان ممنوعة وهذا باطل (واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما
 واما في نسبة الحكم الى الوصف فتقوله في الاصح لا يعنى على اخيه لعدم البعضية كما بن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا) أي لانسلم
 ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجد عندنا اخرى

للعقود بل انما يعنى ابن
 العدم القسرا به المحرمة
 (وكقولته لا يثبت النكاح
 بشهادة النساء مع الرجال
 لانه ليس بمجال كالحذف فلا نسلم
 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 يوجد عدم الحكم
 فان الحكم يمكن ان يثبت
 بعلة اخرى (الثالث
 فساد الوضع وقدمه
 تفسيره وهو فوق
 المناقضة اذ يمكن
 الاحتراز عنها بتغيير
 الكلام اما وفيه يبطل
 العلة اصلا فان المعلل
 اذا تمسك بالعلة الطردية

الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردى جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع
 كون عدد حبات أحدهما اكثر وان اردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع اعني بيع
 التفاحه بالتفاحين فانها لا تدخل تحت النكيل والمعيار فنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين
 وفي الثاني مبنى على أحد التقادير (قوله وان ادعيتمها) أي وان ادعيتم حرمة غير متناهية بالمساواة
 فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبره بالصبره مجازفة فانها اذا كبلت لم يفضل أحدهما على الآخر
 عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أوجب بأن شرط
 القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة اعني التناهي بالمساواة وهو
 غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على العلة تقيض ما تقتضيه وهو يبطل
 العلة بالكلمة بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه الفيضان فلا يمكن الاحتراز
 عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن ان يحتراز عن وردها بان يفسر الكلام نوع ثانياً ويغير
 ادنى بتغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيهم فيشرط 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 والافدع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه أخرى
 تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لا يجاب القرقة وعدل عن الباء 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 الشيء قاطعا للشيء لا يستلزم كونه علة
 لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسر به بمعنى انه
 كلام المصنف صريحا وكانه اکتفى عن ذكره لظهور فسادها بما ذكره في ابطال المخصوصين (قوله أوجب
 بان شرط القياس التماثل) فديجاب بانه يكفي فيه التماثل في مطلق الحرمة وفيه منع

ويرد عليها مناقضة فر بما يغير الكلام ويجعل علة مؤثرة حينئذ يندفع المناقضة كما سبأني في قوله الوضوء واليهم طهارتان أما فساد
 الوضع فانه يبطل العلة بكلمتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتمليه لا يجاب القرقة باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين اذا
 أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لا يجاب القرقة
 وعندنا يعرض الاسلام على الاخر فان أسلم فهى له وان أبي بفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء النكاح مع
 ارتداد أحدهما) أي اذا ارتداد أحد الزوجين قبل الدخول بان في الحال وبعد الدخول بان بعد ثلاثة اقراء فعند الشافعي رحمه الله
 تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا يبين في الحال سواء كان قبل الدخول أو بعده ثم في المتن
 يقسم الدليل على ان تعليقه مقرون بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عقوا وكقولته اذا
 حج باطلاق النسبة يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء جعلوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق
 وهو باطل وكقولته

المطعم شيء ذو خطر فيسقط شرط تملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فإنه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلحق 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 فيقول نعم) أي الوضوء تطهير حكيم (بمعنى أن النجاسة حكمية أي حكم

لا يجعلها قاطعة للنكاح وانت خبير بأنه لا تعليل حينئذ فلا يفسد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استئذالا لأرأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لنسكه لا يتعلق بمقصود المقام إذ ليس ههنا بيان أن الخصم قدر تب على العلة تقبض ما يقتضيه وكذا مسألة الحج بنية النقل 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 بنية النقل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى أنه ترتب على العلة تقبض ما يقتضيه بل بمعنى أن فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به أحد وإنما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم أن فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الأدلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتخليط في روم التخفيف والعكس ولا خفاء في أن المثالين المذكورين من النوع الأول (قوله المطعم شيء ذو خطر) إذ به يتعلق قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك أن خطر فساد الوضع كثرة الاحتياج إليه بالإطلاق والتوسعة أنسب منه بالتخريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول إلى الماء والهوا يسرا لكون الحاجة إليهما أكثر في ترتيب اشتراط التقابض في تلك المطعم 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 كما في الصلاة فكيف افترقا ولما كان واضحا بيننا أن هو أده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن أو الثوب عن النجاسة الحقيقية فإنه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بأن يقال المراد أنهما

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 أول مرة (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج إلى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغنى عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كافي سائر شرائط الصلاة بل يحتاج إلى كون الوضوء طهارة

(قوله وأنت خبير بأنه الخ) قد تقرر الكلام بوجه يندفع عنه الاعتراض وهو أن الشافعي رحمه الله فاس بقاء النكاح إلى تمام العدة بعد الارتداد والعياذ بالله على بقائه بعد الطلاق بأي جامع فرض بان الكلام في الطردى فقلنا الارتداد عهد بمتم منافيا لحقوق العصمة التي منها النكاح ابتداء وبقائه فلا يكون مقارنا لها فعمل أنه أعم من أن ننشأ المناقضة من نفس العلة كما في تعليل الفرقة بإسلام أحد الزوجين أو حالها وهي الارتداد المقارن فتأمل (قوله وصوم غير رمضان) الطاهر 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 بدل من صوم والمراد به الصوم المطلق إذ يصدق على المطلق أنه غير المقيد (قوله المطعم شيء ذو خطر) حاصله أن تعليل الشافعي بتحريم الربا بالطعم اعتبارا بالنكاح فاسد في الوضع وتفسر بظاهر والقياس على النكاح مع الفارق لأن النكاح يرد على الطرية والحرية تنبئ عن الخلوص وهو يمنع ورود الملك فالاصل فيه التحريم فيثبت الحل لعارض الحاجة إلى بقاء الجنس وما ثبت بعارض يجوز توقيفه على أشياء منافية من مخالفة الأصل (قوله وجوب استوائهما في اشتراط النية) وان افتراقا في الغسل

(وأما المسح فله حق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو أنكم قلتم إن الغسل تطهير معقول فلا يحتاج إلى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب أن يحتاج إلى النية كالتميم فأجاب بأن مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس

تطهير

كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام

الغسل (فإن قيل غسل الأعضاء الأربعة غير معقول) هذا الشكل على قواه لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما انصف البدن بها اقتصر على غسل الأطراف في المعتاد دفعا للحرج وأقر على الأصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما انصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع ويجب غسل جميع البدن لأن الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الأعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل

جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعه الى الحج وبقى غسل الاطراف الاربعه التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعه غير معقول فلا تجب النية

ينافي امكان وجوده شرها قيل عليه نعم الحال منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل بمتنعه تحصيله اذا كان حاصله بغير هذا التحصيل وهو انما يمتنع بهذا المنع اجاب عنه السيد الشريف قدس سره بان هذا

اذا كان ممنوعاً بهذا النهي لا يكون وجوبه في المستقبل مصوراً شرها اذا التصور الشرعي لا يكون الا بشرعيته فاذا فانت مشرعيته امتنع وجوده الشرعي لاحتمال فيبطل 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 عشر وعيسه نكاح ما نكح آباؤك وصلاة الخائض اجيب بان الكلام فيما لم يدل دليل على ان النهي لقبحه لعينه أو لغيره وما نحن فيه ليس كذلك فان النص فيه على وفق القياس وبان النهي مجاز عن النبي (قوله ولان النهي الخ) قيل عليه هذا لا يصلح لازام الحصر 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 المتوضى نجاسة تنزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعاً للصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعها ويشترط النية تحقيقاً للمعنى التبعيض لا في تطهير الخبث فانه حقيقى لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير اى رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فمنوع كيف والماء مطهر بطبعه كما انه مرو وقد خلقه الله آله للطهارة في أصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقة كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهراً الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة لنجاسة حكمية حكمها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كأن نجاسة الحقيقة فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالته بالماء الذي خلقه وطهره فانها امر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي ان الوضوء قرب به أى عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه السلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قرب به فهى مفتقرة الى النية تحقيقاً لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييز العبادة عن العادة اشار الى الجواب بانه ان اريد كل وضوء قرب به فهو ممنوع فان من الوضوء ما هو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان اريد البعض فلا تراعى في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قرب به بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قرب به بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلاً للقيام بين يدي الرب فان قلت هو ما مورب بال غسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل بالانغماس من غير قصد منه وايضا قولنا اذا اردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له 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 مطهراً الا بالشروط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام وقال في الاسرار ان كثيراً 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

والاسح وعداد 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 المصحح له لانيته عند التأهب حتى لو كان التأهب حاصل قبل الامر كان كافياً لئلا سلم فذا فيما بقصد لذاته لا فيما لغيره (قوله وانما المقصود حصول الطهارة) وهذا الوصف يحصل بدون النية حتى ان من توضأ للفعل صلى به الفرائض ومن توضأ لغرض صلى به النقل 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 نفاي بيان أدلة قوله ولان النهي يقتضى القبح وهو يناي المشروعية فعلم انه قائل بقبح النهي عنه اقتضاء انتهى وذ كر صدر الاسلام أبو اليسر ان جهور أصحاب الشافعي أخذوا بما استقر عليه رأى أبي الحسن الأشعري ولكنه لا يمكن ان يقال ان الشافعي نفسه على مذهب الأشعري لعلوا كعبه عن ذلك وتقدم زمانه على انه لما ثبت ذلك في نفسه وقام عليه البرهان في محله فلا يضر عدم قول الحصر به (قوله فيثبت على الوجه الذي قيل عليه)

واعلم ان الامام فخر الاسلام رحمه الله ذكر ان تغيير وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث غير معقول وقوله في التفتيح فهو غير معقول اشارة الى هذا ويرد 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 يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ٣٠ ان قياس سائر المانعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث

كالسبحي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط 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 المخرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للمخرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث واقادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعيا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفع المخرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية اعنى الحدث جميع البدن بحكم الشرع فانها والتطهير منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا الذي هو غير ما خرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كما التيمم اوجب بالانسان ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع المخرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها ولو اعرضوا بمنزلة اصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومثنته لسهولة الغسل أمر معقول الشأن مقبول للاذهان فيستغنى عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قبل 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 ويراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام ان تغير

وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قاعة لا باعتبار انها مطهورة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قولي فخر الاسلام وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه غير معقول ان العسقل 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 انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السيلين على السيلين

المصورتين لان حكم القرية قد انتهى بفراغه عن الوضوء أو بفراغه 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 وقربة لا يزول عنه وصف القرية ولو بعد الانقضاء مثل الصلاة المستجمعة بشرائطها لا يزول عنها وصف القرية بعد انقضاءها غاية انه مانوي الوضوء لصلاة أخرى ولا يجب ذلك اذ الحدث مقدر في آية الوضوء على ما عرف من تقدير وأنتم 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 خالف عن الغسل) يعني ان الاصل فيه الغسل سراية الحدث اليه كسرايته الى سائر الاعضاء الا ان الحكم انتقل الى المسح بضر من المخرج فان في غسل الرأس في كل يوم خمس مرات خصوصا في أيام الشتاء لمن كان له شعر كثير مع ما فيه من افساد الثياب والعمائم والقلائس حرجا عظيما (قوله أمر معقول الشأن مقبول للاذهان) اشارة الى ان

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

الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقه أمر الشارع وترتيب آثاره كما الملك ولادالة لشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضى ان يكون النهي عنه لهذه الصفة اوجب عنه باختبار الشق الثاني بان الدليل يدل على صحته بمعنى موافقته لأمر الشارع وترتيب آثاره من سقوط القضاء مع الصلاة بالياء وترك الواجب وترتيب الملك وصحة الطهارة بدون النية وان لم يترتب الثواب ولزوم الاثم (قوله فيجب وزاشتمه الخ) لعدم اتحاد الجهة في الأمر والنهي فيجب هذا الفعل

وصف

الكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تنكح في هذا المقام فلو خاطه فيه بعد ممثلا بالخطابة
عاصيا لكونه في ذلك المقام (قوله كالا حرام 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 وعيسته ويجب عليه القضاء من
قابل وذا دليل فساده (قوله والطلاق الحرام) كافي حالة الحيض وارسال

قد يمكن تداركه وقد
لا ونحو صوم يوم السن
بنية رمضان أو بالترديد
في وصفه (قوله سواء)
قيسلا لارتاع في التسوية
فانما مجرد اصطلاح ولا
في ان المنهى عنه قد يكون
اعينه وقد يكون لغيره وانما
الزراع 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 أنهم
يقولون بطل اللحم اذا
خرج عن الانتفاع به
للدود والسوس واذا صار
دون ذلك وكان بحيث
ينتفع به وان أنتن
فيطلقون عليه اسم
الفاسد واصطلاح
علمائنا وقع على وفق
ذلك حيث اطلقوا اسم
الفاسد على ما يفيد
حكمه ويترتب عليه

وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج
النجاسة في زوال الطهارة معقول واما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام فلانه يوجب ان
لا يصح قياس غير السيلين على السيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من
شرط القياس ان يكون حكم الاصل معقول المعنى واما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة
قياس سائر المائعات على الماء في رفع الحدث كما يصح قياسها عليه في رفع الخبث اذا لمانع سوى
عدم معقولية النص واما وجه الجمع بين الكلام ودفع المناقاة فهو ان مراد فخر الاسلام بعدم
معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذا لا
يعقل ان تنجس اليد أو الوجه 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 بتعبده محض لا يفهم العقل على سببه ولا مناقاة بين عدم
استقلال العقل بدرك شئ وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع وبعده ووده واما محل الاشكالين فالوجه
في الاول ان المعبر في القياس هو المعقولة 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 انها
قاعدة منزلة 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 الازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات بخلاف الخبث
فان ازالته بالماء امر معقول فيتعدي الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا
يناقض ما سبق من ان تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى التمسك به

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 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 القالعية
فانه يقتضي جرم موجودا قلعه بالتداخل في اجزائه وخروجه به ثم حتى يزول بالحكمة وهذا يظهر
الجواب عن قوله في تطهير الحدث ان كان معقولا المعنى الخ اذا ظهر ان ذلك الوصف هو المطهريه المخلوقة في
الماء وهي غير موجودة في سائر المائعات (قوله ولا يخفى ان هذا التناقض الخ) قيل عليه ما سبق هو
ان كون الماء غير مطهر معقول فانه طبع له على ما عرف ولا يناقضه كون تطهير المحل من الطهارة الى

آثره والباطل على ما لا يفيد أصلا وأصل ذلك وجدناه في الطلاق فانه وضعه الشارع سببا للحكم وهو ازالة العصمة ثم نهي عن ابقاعه على
وضع خاص مثلا في وقت الحيض مع اثبات حكمه حيث أمر ابن عمر رضي الله عنهما بالمرآحة رفعاً للعصمة بقدر الامكان حين طلق
امر أنه حالة الحيض وحديثه في الصحيحين وغيرهما مثبت بذلك مشر وعية المنهى عنه في الجملة قصار هذا أصلا في كل فعل شرعي
نهي عن مباشرته لا على الوجه المشرووع اذا بشر معه ثبت حكمه مع ارتكاب المعصية في فعله فقول الشافعي رحمه الله النهي نسخ

المشروعية وابطالها للتضاد بينهما فيبدا انتفاء هان أراد عدم الاذن فيه فسلم ان لا ينفى حكمه مع الوصف المقضي
 للشيء عنه لافادة الطلاق المذكور ذلك بحكم الشارع وان اراد انه لا ينفى 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 دفع له
 ولا يثبت حكمه شرعا وهو ظاهر ٣٢
 وبه تبين بطلان ما قيل انه مجرد اصطلاح لا يرتب عليه اثره (قوله لان محبة

تطهير النجاسة معقول في الخبث والحديث الا ان العلة في الخبث هي القلع الموجود في الماء وغيره فيصع
 القياس وفي الحديث هي التطهير لا القلع وهو لا يوجد في غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة
 فتطهير الحديث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزجيا يلزم محبة قياس المائعات
 الاخر كما في الخبث وان كان وصفا غيره يجب 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 اول فلان ما ذكره في وجه التوفيق بعيد
 جد الان نخر الاسلام انما ورد الكلام المذكور في معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير
 حكيم لا يعقل معناه فيجب ان يشترط فيه النية كالتيجم وحاصله ان التطهير بالماء معقول لانه مطهر
 بطبعه وانما يعنى بالنص الذي لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعنى 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 أى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو
 تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء في ان المعنى في القياس هو المعقولة بمعنى ان
 يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلمته وان لا معنى في هذا المقام لذ كراستقلال العقل بدرك الحكم

الاجزاء والشروط كافية
 قيل عليه الوقت من
 شروط الصلاة والصوم
 وقد جعله في الصلاة
 مجاور اوفى الصوم
 وصفا لازما ورد بان
 الشرط مطلق الوقت
 والذي جعله وصفا لازما
 أو مجاورا هو خصوصيته
 كيوم النحر ووقت
 الطلوع (قوله واما
 الصلاة) وقرن آخر
 بينها وبين الصوم ذكره
 في الطريقة المعينية
 وهو ان الصوم مركب
 من امساك متعقبة
 الحقيقة كالماء كل منها
 صوم حتى لو حلف
 لا يصوم حنث بصوم
 ساعة فيكون كل جزء
 منها منبها عنه لكونه
 صوما فكان ما انعقد منه
 مشروعا محظورا والمضى
 انما يلزم لابقاء ما انعقد
 فلا يلزم ههنا لما فيه من
 تقرب المعصية بمعاصي
 أخرى وهو حرام واجب
 التترك قطعا وان كان
 تقريبا انعقد مشروعا
 واجبا لكونه محظورا فيه
 تعارض فيه الاخبار

النجاسة غير معقول ولا يكون تطهيره وازالة النجاسة فيه غير معقول بناء على عدم شئ يزال فالخاصل
 ان تطهير الماء وازالة الحديث معقول اذا نظر الى الآلة أعنى الماء فانه خلق مطهرا وهو بطبعه فلذلك يحتج
 الى النية وغير معقول اذا نظر الى المحل اذ لا نجاسة عليه ليزول ويظهر فلذلك يتعد الى سائر المائعات فلا
 تناقض ومنشأ نظر الشارع الدهول عن اعتبار النظرين (قوله التطهير هو الحكم لا العلة) فيه بحث وهو
 ان الحكم هو التطهير بمعنى الخاصل بالمصدر وهو الهيئة الخاصلة للمحل المتغير من النجاسة الى الطهارة
 وأما المعنى المصدري أى 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) أى تطهير عرف حصوله حكما وشرا لا حقيقة
 لانه لا يعقل محل وجوب الغسل بنجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو
 حامل لمحدث 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 التعبدى التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما
 في التيمم تحقيقا للمعنى التعدد اذا العبادة لا تنادى بدون النية بخلاف غسل الفرج لانه معقول المعنى
 اذ المقصود ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد ولا يتوقف على النية (قوله ولا خفاء في ان المعنى
 الخ) أى المعنى في القياس المذكور سلبا ولك أن تقول في قوله هو المعقولة حذف مضاف وقوله بمعنى
 الخ تفسير المضاف اليه أى هو سبب المعقولة لان المراد بالقياس هو قياس الوضوء على التيمم في وجوب
 النية بجامع كون كل منهما غير معقول المعنى كما أوضحته الآتية والمعنى في هذا القياس سلب المعقولة

بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فترجح جانب التترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف
 الصلاة فان ابعاضها من القيام والركوع والسجود لا تسمى صلاة ما لم تجتمع فيما انعقد قبل ذلك عبادة محضة 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 وانما كان بالمعصية وهي ابطال

وان

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

بناه على ان الوقت سببه الحاقاله بالفرائض ولان كل زمان لا يتصلو عن نفسه تستدعى شكرا وان رخص الله بعدم الاحجاب في بعض الاوقات فاذا شرع فقصدت بالعزيزية وانما لا يظهر في غيره لان بناءه كان على كمال المشروع ونقصان الوقت وما قبله اذ لا فرض في هذه الاوقات برده عليه عصر يومه فانه يجوز في وقت الغروب (قوله جمع ملفوحة على ماني الصحاح والقاموس) قال في القاموس الملاقح الفحول جمع ملقح والاناك السقي بطونها اولادها جمع ملقحة بفتح القاف والملاقح الامهات وماني بطونها من الاجنه او ما في ظهورها الجمال الفحول جمع ملقحة وتلقحت الناقه ارت انها لا قح ولم تكن انتهى فيكون متعديا وفي الفائق جمع ملقوح يقال لقحت الناقه وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه مجذوف الجار كالمشرك والمستقر

وامانا فلان عبارة الهداية هي ان خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة وهذا القدر في الاصل اى 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 السميع والبصير وانما لم ينحس 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 والى هذا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وامانا فلان ههنا حكمين احدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السيلين والثاني

كآثره والحاصل ان مراد الشافعي بالمعقولة المساوية عن التيمم والوضوء ادراك العقل معنى الحكم المنصوص وعليه الاستقلال العقل بدركه فينبغي ان نريد نحن ايضا ما في الجواب ذلك المعنى وقد يتكلف في الجواب عن هذا الوجه من النظر بان جواب الخضم قد يتم بكون التطهير بالماء معقولا بلا احتياج الى كون النجاسة في محل الغسل غير معقول المعنى باى معنى كان من كونها غير مدركة للعقل وكون العقل غير مستقل في دركه فلا يضر في الجواب جل 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 يجدى 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 واجيب 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 لا يقتصر 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 خرج 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 فليتامل (قوله وامانا لثا) قيل على ما اختاره الشارع من تقرير كلام الهداية ههنا حكم ثالث غير معقول هو اتصاف جميع البدن بالنجاسة بطريق السراية

(٥ - تلويح ثالث)

أى فيه فيكون لازما (قوله وائس ركن البيع) قيل عليه يجوز ان يكون أحد ركني الشيء وسيلة الى الآخر والاخر مقصود 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 فعملوه ركننا بخلاف الثمن ورد بان الثمن وسيلة والمبيع مقصود أصلي فن هذا تعين المقصود بالاصالة لركنا والوسيلة التي تنقضي بالعلم فانه من أنواع البيع والثمن موجود

فيه البتة دون الميسم (قوله وأما البيوع الفاسدة) قيل لا معنى لهذا الكلام في هذا المقام لانه في صدق تطبيق الاصول على الامثلة
فصلها بقوله وأما الربا وأما البيع بالشرط وأما البيع بالخمر وهذه كلها من البيوع الفاسدة فقوله وأما البيوع الفاسدة بعد ذلك لغو
وقيل هو دفع سؤال ناهي من قوله لم يلزم من الصلاة ومن قوله فوقع بين شغل مكان الغيرو بين الصلاة ملازمة انفاقية وحاصله ليس الامر
في البيوع الفاسدة كذلك فاجاب ٣٤ بان الفساد يلزم من نفس البيع فالملازمة لزومية والاظهر ما في بعض النسخ

زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين 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 بزوال الحدث الثابت بخروج النفس من غير السيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق
التعدية من السيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا ان تعديته انما تثبت في ضمير تعدية
حكم المعقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كما ستواءه ليجتمع لردى في باب الربا بتعدى
في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وابطاحتها 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 كالا اشكالين على
المصنف رحمه الله حيث ذهب الى ان تغيير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان
تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية ان العقل لا يستقل بدركه
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 أو معقولاً بمعنى ان لا يدرك العقل معناه
وقد تعدى 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 يرد ان زوال الحدث بغسل الاعضاء
الاربعة لم يعدى وان كان غير معقول في ضمن تعدية الحكم الاول المعقول ينبغى 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 معقولاً 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 معقولاً (قوله وان تطهيرها بغسل الاعضاء
الاربعة معقول) فيرد عليه ان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة اذا كان معقولاً ينبغى 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 الهل 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 مقصوداً ولا يستقيم جعله تابعا
للاقتصاص المعقول حتى يقال بتعدية الاقتصاص المعقول مقصوداً بتعدية التطهير المذكور ضمننا وتبعاً
وفي ذلك عكس المعقول وقب الاصول الثاني ان التطهير بغسل الاعضاء الاربعة وان كان معقولاً 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 فا قبل النهي
الخ) نقض للكيفية
السابقة برد بالنظر الى
اقتضاء القبح القبح
لعينه وتوهم افادة
الطلاق في الحيض
والظهار الحكم الشرعي
من العدة والكفارة
وغيرها نقض آخر يرد
نظراً الى عدم افادة القبح
لعينه الحكم الشرعي ولما
كان وروده مانعاً عن
تصوير النقض الاول
المقصود بالاراد دفعه
أولاً بقوله ولا يلزم لبت
النقض حتى يجيب عنه
بما يرضاه من الجواب
الحق ثانياً فلا يردان
المنع لا يتوجه لما فيه من
تسليم بطلان القاعدة
المذكورة وهو مطلوب
المناقض (قوله والمالك
بالغصب) فانه اذا ضمن
بغض القاضى أو بائتراضى
يثبت المالك للغاصب
مستند الى وقت الغصب
(قوله ولا يلزم الخ) قيل
عليه استناد المنع بالطلاق

والظهار ليس بمستقيم لانهما إعلان شرعيان بمنزلة البيع والسكاح اعتبر بهما في لشرع
شرايط وخصوصيات لاحيان بمنزلة الشرب والزنا ولينسه أو ردى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجباً للحد وعلى تقدير
استقامته فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وأجيب عنه بأنه قد بين فيما سبق ان الشرعي ذرجهتمين فاذا ورد عليه النهي
من جهة انه موجود حساسى ومن جهة انه موجود شرعاً شرعى كالبيع وقت السدء مثلاً والنهي يتعلق به لانه حكم محظور بل لان

اي

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل ﴿ فصل في الانتقال ﴾ أي الانتقال من كلام إلى آخر (وهو وإنما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يتخلوا ما ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علمته أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) أي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربع لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علمته وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن

و اما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والالكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث (فثبتت بالعلة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتاج الى 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 دليل على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله ياتي بالشمس من المشرق فأتت بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبيى بأى دليل كان لا عنسد

أي علمته أو يدرك لا يعني ان لا يستقل العقل بادرالك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن يظهر بالماء معقول ان الحكم يظهر بالحدث بالماء مما يستقل العقل بادر الكه ولا خفاء 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 ويكفي في توضيح المطلوب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال أي في انتقال القانس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشو وفي القياس خارج عن المبحث والايمان يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما ان يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه ادلو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو وفي القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من ان يكون اثباته بعلة القياس والالكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والالكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقال المتبعة في المناظرة: ا) بعلة الاول انتقال الى علة لاثبات علة القياس الثاني انتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة أخرى لاثبات حكم أخرى يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله بعد انقطاعا في عرف النظر) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كي لا يتناول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والافال انتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينه الى بينه أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لما ان المناظرة بانتقال المعال من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب وانما ان يقول لما كان الغرض اظهارا صوابا يلزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحكم بأي دليل كان وليس في وسع المعال الانتقال من دليل الى آخر الى هاية نعم لو انتقل في معرض الاستدلال الى ما لا يناسب المطلوب أو صلا د فعلا ظهورا واحكامه فهو يكون

فالعلة ولا تقع في الحدث معقولا (قوله ولا خفاء الخ) قيل لان سلم فساد لان الحدث لما اعتبر نجاسة شرعا فتطهيره بالماء من حيث انه تنهيه يستقل العقل بادر الكه وذلك هو المراد (قوله ان كان غير علة) المناسب لما بعده ان يقال والانتقال ان كان في غير علة (قوله الاربعه الاول الانتقال الخ) القسم الاول من الانتقال انما يحقق والمجانعة لار السائل بما مع وصف المجيب عن كونه علة لم يجد بدا من اثباته بدليل آخر والثاني منه في فساد الوضع والمناقضة ان لم يثبت دعوهما ببيان الملازمة والتاثير والثالث والرابع في القول بموجب العلة لانه مناسب الحكم الذي ربه المجيب على العلة ودعى الرع في حكم آخر لم يتم مراد المجيب فينتقل الى اثبات الحكم المتعارف عليه بهذه العلة ان امثله أو بعلة أخرى ان لم يمكن ذلك (قوله بعلة الانتقال الخ) والفرق بينهما ان تعدد المجلس متعارف في اثبات الحقوق لا المناظرة وان بينه

البعض لا يسمي بيب الحكم بالعلة الاولى بعد انقطاعا في عرف النظر
 الاشغال عن السمي مخدور وهو يحصل بما يوجب من البيع حساسه من قبيل السهمى لبيع في المجاور وبال الافاده الطلاق في الخيض العدة وانظار نقص في الحقيقة لاسد المنع وان اوردته في صورة المسموع (قوله ل كن الناي في السنة) في اللغة الطريقة والعادة كما في قوله تعالى سفة من ارسلة اقبلت من رسلنا وقال ابن جردسنة انه تبدل في لوى عرفه انما العقل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من

وأما قصة الخليل فان الجهة الاولى) وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت (كانت ملزمة والعين عارضه بأمر باطل) وهو قوله تعالى أنا حيي وأميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشبهاء والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التي لا يكون فيها اشبهاء أصلاً والثالث كقولنا الكتابة عقد يمتثل الفسخ بالاقالة فلا يمتنع الصرف الى الكفارة) أي ان أعشق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة) أي باع عبداً

بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا أجر عبداً

انقطاعه (قوله وأما قصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا إنما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسداً الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشبهه على بعض السامعين فلا نزاع في جواز الانتقال كما في قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة العين كانت باطلة لار اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياً لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجهاد حياً الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وجهه انه لم يكن نوراً على نور واطفاءه غيب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلو اوصافاً كيد الاول وتوضيح وتبكيك للخصم ونفض ببحر كانه قال المرار بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لا ضاءه بها واطلامه بغير وجهها فان كنت تقدر على احياء الموتي فاعدر روح العالم اليه بان تأتي بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث لادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التي يخرج بها البعض في اثبات الاحكام بتبسين 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 تستصحب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعي رحمه الله تعالى في كل شيء أي كل امر نفيًا كان أو اثباتاً وتبين وجوده أي تحققة بدليل شرعي ثم وقع الشك في بقائه أي لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة الرفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعني كونه حجة للاثبات والرفع والالزام شمول العدم أوجب بان معنى الرفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل في الهدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية ان ما تحققت وجوده أو عدمه في زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه أمر ضروري ولهذا تراسل العقلاء اهلهم وبلادهم بما كانوا يشاهدونهم ويرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زماناً

أعتقه بنية الكفارة (فان قيل عندي لا يمتنع هذا العقد بل نقصان الرق) أي نقصان لرق يمتنع الصرف الى الكفارة (فنقول لرق لم ينقص وثبت هذا) أي عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهي قوله الكتابة عقد يمتثل الفسخ فيجوز صرفه الى الكفارة كما تقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصاناً في الرق (وان أثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما تقول احتماله الفسخ دليل على ان لرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التي اوردتها تكون تامة 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 له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا ثبت بالوضوء ثم شك في الحد يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدت واذا شهدوا انه كان ملكاً للمدعي فانه حجة عدمه 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 والشكاح ونحوها بوجوب حكمها عند اى زمان ظهور مناقص فيكون البقاء

لا تحجب المدعي بالبطلان في العلة (قوله اشتمل على تلبيس الخ) قال الامام الرازي هذا بعيد عندي لانه لا يخفى على حضار مجتمعه ان العقول ليس باحياً والقتل ليس بامانة بل الصواب ان ابراهيم عليه السلام لما خرج بالاحياء والامانة قال المسكر ابدعها بلا واسطة اسباب فلكيه وأرضيه أو بواسطتها والاول باطل والثاني قد يقدر عليه واحداً منا فان الجماع قد يقضى الى الاحياء وشرب السم يقضى الى الموت فاجاب ابراهيم عليه السلام باختبار الشق الثاني وأشار الى ان تلك الاسباب لا بد ان تنتهي الى المدبر 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 فهبت الذي كفر اذا لا يقدر عليهم الا الخالق القدر (قوله وهو حجة عند الشافعي) وايه مال الشيخ أبو منصور ذكر انه يجب العمل به اذا لم يوجد دليل دونه من الدباب والسنة وتابعه جماعة من مشايخ سمرقند واختاره صاحب الميزان

من وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للرفع للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب 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 والشكاح ونحوها بوجوب حكمها عند اى زمان ظهور مناقص فيكون البقاء

للدليل وكلامنا فيما لا يدل على البقاء كحياة المفقود فيرث هذه لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به واصح 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 فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح (ويجب اليقينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري) لان ملك الشفيع

الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب اليقينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده (واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدري انه دخل أم لا فانقول قول المولى عندنا) فان العبد تمسك 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 انظر ببقاء الشرائع لاحتمال طريان النسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وبقائه شرعه أبداً وثانيهما لاجماع على اعتبار الاستصحاب في كثير من الفروع مثل تقاؤ الوضوء والحديث والمكينة والزوجة فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك في طريان الضد وأوجب عن الاول باننا انما نعلم 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 انساخه في حال حياته فهو الاستصحاب 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 فمعالو جوب التبليغ والتبيين عليه وعن الثاني بان الفروع المذكورة ليست مثبتة على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاماً ممتدة الى زمان ظهور المنافع كجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء 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 لبقاء ما كان على ما كان لا لا يثبت 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 أريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان أريد بطريق الظن فمنوع ودعوى الضرورة والظهور في محل النزاع غير مجموع خصوصاً فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وأيضاً لا يدعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم المنافي والمدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيقظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا يدل 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 والصلح على الانكار) اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعي رحمه الله لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى ببراءة اليمين فان قيل هذا حجة تدفع حق المدعى فينبغي ان يدون مسجوماً بالاثبات فنسبنا لالزام المدعى واثبات براءة ذمته المدعى عليه (قوله

من قول أو فعل أو تقرير وفي عرف الفقهاء ما ثبت به من الاحكام غير بالغ حد الوجوب ويختص القولي باسم الحديث فيبحث في هذا الركن عن كيفية اتصاله من التواتر والشهرة والصحة والضعف وصدقه من الانقطاع ظاهره باطنا ومحله من العبادات والمعاملات وغيرها ومصدره من الوحي اظاهره والحق ومبدهه ومنتهاه ووسطه من السماع والضبط والتبليغ وشرايطه من الاسلام

وذهب كثير من أصحابنا وبعض أصحاب الشافعية الى انه ليس بحجة اصلاً (قوله واعتراضه بان الخ) اجاب عنه بان المعبر هو الوطن الذي قام الدين على انقطعي على اعتباره كالقباس وحبر او احد ولم يقم ههنا

والضبط والعدالة وغير ذلك مما يتعلق به موزعه على احد عشر فصلاً (قوله لا يمكن نواظورهم على المكذب) اصل هذا التعريف منقول عن محمد رحمه الله ومقبول عند جملة أهل التحقيق (قوله للمأتم) اي بقا موسى كقوله من يجتمع في حزن أو فرح أو خاص بالنساء أو بالشواب وفي الصلح وعند العامة المصيبة يقولون اتفق ما تم فلان الصواب في مناحه فلان (قوله لكن أصحاب الرسول الخ) اشارة الى ان خبر الواحد اذا لم يكن مبدؤه متزها عن وصمة المكذب لا يوجب ذلك وان بلغ بعده جسد التواتر كالاخبار الكاذبة في البلاد (قوله فواجب

(ومنها) أي من الحجج الفاسدة (التعلييل بالنفي كإذ كوفي شهادة النساء) أي في الممانعة في دفع العمل الطردية (والاخر فانه يمكن الوجود بعلته
 أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد في ولد الغصب انه غير مضون (لانه لم يغصب الولد ومنها الاحتجاج
 بتعارض الاشياء كقول زفران غسل المرادق ليس يفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشئ فان هذا جهل محض
 لانه لم يعلم ان هذه من اى القسمين ٣٨ باب المعارضة والترجيح اذا ورد دليل لا يقتضى أحدهما عدم ما يقتضيه

الاخر في محل واحد في
 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 يقبل
 النص راجع على القياس
 من قوله عليه السلام
 زن وأرجح والمراد
 الفضل القليل لثلا يلزم
 الر باقى قضاء الدين فيجعل
 ذلك عفو لانه انقلته في
 حكم العدم بالنسبة الى
 المقابل

ومنها التعلييل بالنفي) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحسد وكما يقال
 الاخر لا يعتق على أخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كبن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم
 بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لموازان
 يتحقق كل منهما بعلته اخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فيمتد يلزم من عدمها عدم
 الحكم كما يقال ولدا الغصب لا يضمن لانه ليس بمفصود اذا يصح ان يثبت الضمان بعلته اخرى للاجماع
 على ان علة الضمان ههنا والغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعلييل بالنفي احدى الحجج الشرعية
 بمرلة لاستصحاب حتى يعد في هذا الفصل بل هو تمثيل بقياس فاسد بمنزلة الاقيسه الطردية وغيرها
 وبمنزلة تمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة واما ما ادتبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال
 صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع كما ادتبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود المزموم
 على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء المزموم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء
 الاخر وكذلك الكلام في تعارض الاشياء انه ترجيح وسد لا حد القياسين لا حجة برأسها قوله باب
 المعارضة والترجيح) لما كانت الأدلة نظرية قد تعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح
 وذلك بمعرفة جهانه عقب مباحث الأدلة بما تثار التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض
 الدلائل كونها بحيث يقتضى أحدهما ثبوت أمر والاخر انتفاءه في محل واحد في زمان واحد بشرط
 تساويهما في القوة أو زيادة أحدهما بوصف هو تابع واحتراز بان اتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحه
 وحرمة أمهها وان اتحاد الزمان عن مثل حل وطه المنكوحه قبل الحيض وحرمة عند الحيض وبالقيود
 الاخرهما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان أريد

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

دليل قطعى ولا ظمى - الى اعتباره ولا يكون المراد على الغير كالظن الحاصل بالتحورى (قوله فان عدم
 المالية الخ) فان قلت هب ان عدم مالية النكاح لا يوجب الحكم بعدم ثبوت به شهادة النساء مع الرجال
 لكن أى شئ فيه يوجب ثبوتها قات هو ان النكاح من جنس ما لا يسقط بالاشبهات بل من جنس
 ما يثبت بالاشبهات والمال ليس كذلك وكل ما هو كذلك فهو ما سهل ثبوتها مما ليس كذلك فيكون النكاح
 أسهل ثبوتها من المال فلما ثبت لم يثبت به المال ولان يثبت بما ثبت به المال أولى اما الثانية فظاهرة وأما
 الاولى ولان النكاح لا يبطل برجوع التهود بعد القضاء ولو كان مما يسقط بالاشبهه لبطل كفى الحدود
 ويثبت بالهزل والا كرهه بشرط أن لا مهر والمهر فاسد والبيع لا يصح فثبت انه لا يسقط بالاشبهات
 وثبت بها هو (قوله وكذا الكلام الخ) هو ابقاء الحكم الاصلى في الممازح فيه بناء على تعارض
 الاصلين اللذين يدل الحافه بكل واحد منهما وهو فاسد لانه باحقه احتجاج بالدليل هذا وجد منهم
 من يمع كون تعارض الاشياء بل الترجيح بل هو من العمل بالاصل (قوله أو زيادة أحدهما بوصف هو
 تابع) هذا لا يتخلو من تسامح اذ لزيادة لا يملح شرط التعارض لانه ينبئ عن التساوى فالاولى أن يقال
 شرط عدم زيادة أحدهما على الاخر بوصف تابع غير مانع (قوله من مثل حل وطه المنكوحه الخ)

الى الا كفار ونص شمس الأئمة السرخسى رحمه الله - الى ان جاحده لا يهمل بالانصاف وليه اشهر
 فى الميزان قال عيسى بن بن رحمه الله ان الخبر الذى دون المتورث لثلاثة أنواع قسم بضل جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم لانفاق العلماء
 وجهم الله من الصدر الاول والثانى على قبره وقسم لا يضل جاحده ولدن يتخلفون يخشى عليه الما نحو حبر المسح على الخف لتسببه
 الاختلاف فيه فى الصدر الاول فان عائشه وبن عباس رضى الله عنهم كما يقولان سئلوا هؤلا الذين يرون المسح هل مسح رسول الله

والعمل بالاقوى وترك الاخر واجب في الصورتين) أي فيه اذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيه اذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع (وإذا تساوى بقوة) اعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني 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 الاولين العمل بالاقوى وترك

الاخر واجب واما الثالث فإني حكمه هنا وهو قوله وإذا تساوى بقوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى ترجيحاً فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (ففي الكتاب والسنة) أي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة (بحمل ذلك على نسخ أحدهما الآخر اذ لا تناقض بين أدلة الشرع لانه دليل الحمل) واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة

اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ردد عليه التقي فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغايير محل المنكوحه وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور آخر مثل اتحاد المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع التراجع باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لا متناع وقوع المتناقضين ولا يتصور التراجع لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فإنا تساوى بقوة إشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كالا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحاً أي فاضلاً زائداً أو يطلق مجازاً على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بما يقوى به على معارضته واستتراط 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 اللغوي وهو ظاهر زيادة أحد المثليين على الآخر صفاً لا اسلاماً قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أو لا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداءً ولا يدخل تحت الوزن منفرداً عن المزيد عليه قصد في العادة قال الامام السرخسي لا يسمو زيادة درهم على العشرة في احد الجانبين رجحاناً لان المماثلة تقوم بها عادة وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحاناً لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه السلام للوزان حين اشترى سراًو بل بدرهمين وزن وارجح فانما عاشر الانبياء هكذا نزلت في معنى ارجح زد عليه فضلاً قليلاً لا يكون تابعاً بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدر ايقصد بالوزن عادة للزوم الرباطي قضاء الديون اذ لا يجوز ان يكون هبة لبطان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله لانه اوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعني اذ ادل دليل على ثبوت شيء والآخر على انقائه فاما ان يتساوى باقوى اولاً وعلى انثاني اما ان تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع اولاً في الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لا بتناؤه على التعارض المنسبي عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى وترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة

فيه تسامح لانهما حكمان وليسا بدليين (قوله لا يقع بين القطعيين وكذا بين القطعي والظني لان الظن يفتى بالقطع بالنقيض (قوله هو اقتران الدليل) أي بيان اقترانه فقيه حذف مضاف أو تسامح (قوله وهذا مأخوذ الخ) في هذا التقرير إشارة الى سقوط ما ذكره الفاضل السمرقندي من انه لا شئ ان فضل أحد المثليين على الآخر هو الرجحان والفضل أعم من ان يكون بقدر قليل أو كثير شرهاً أو عقلاً أو لغة

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 قبوله في المصدر الثاني والثالث ولا يسمع مخافة الاجماع فلذلك

يخشى على جاحده الاثم وقسم لا يخشى على جاحده الاثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها الفقهاء في باب الاحكام لانه لما ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان اسهل من ترجح عنده جانب الصدق ان يخطئ صاحبها ولكنه لا يؤتم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ موضوع عن المجتهد كذا ذكره الامام شمس الأئمة السرخسي رحمه الله ولما كان مشتقاً على فوائده جمة وقواعد مهمة أو رددناه على التمام (قوله وعند البعض لا يوجب الخ) كفي على الجبائي وجماعه من المتكلمين وأبي داود والقاشاني

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) كاجازين حبل وداود الظاهري الى انه يوجب العمل بالاجماع فيوجب العلم للملازمة بينهما للآية السابقة وغيرها من الأدلة التي ذكرها المصنف رحمه الله (قوله فلولا نفر من كل الفخذ) ويبان ان لولا اذا دخل على الماضي يكون للتوبيخ فيفيد وجوب الانذار ٤٠ على كل طائفة خرجت من فرقة عند الرجوع اليهم والطائفة بعض من

الفرقة واحد أو اثنان لان الفرقة تقع على الثلاثة فصاعدا والانداز هو الاخبار المخوف وانما يوجب لان لعل للطلب والايجاب كما في مواعيد الملوك يطبقونه اظهار الوقارهم واشعارا بان الرخصة منهم كالتصريح من غيرهم على ان الترجي محال في حقه تعالى فيعمل على الطلب اللازم وهو منه سبحانه أمر ايجاب فاذا روى الراوى ما يقتضى المنع من فعل يوجب تركه لوجوب الحذر هذا وقد يوجب بان الله أمر الطائفة المتفقهة بالانذار وهو والدعوة الى العلم والعمل لان التخصيص يتضمنه فلو لم يكن موجبا لهما لم يفد (قوله والطائفة تقع الخ) قيل عليه وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص بص القوم بغير المجتهدين بقرينه ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني

الاولى اعنى تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساوى في العدد كالتعارض بين آية وآية أو كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الأدلة حتى لا يترك لدليل الواحد بالدليلين حكمهما نهان كل التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قولين أو فعملين أو مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور وانتوا ترطان علم المتأخر منها فمتأخرها نسخ اذ لو لم 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 فذاك ولا يترك العمل بالليان وحينئذ ان امكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي بصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقدير لاصول 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 ينقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هم في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحرى كفى القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجيب المصير اليه أو لا ثم الى القياس على ما ذكره نفع الاسلام في شرح التوقيف من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالجمل الى أقوال الصحابي وان وقع بينهما فالجمل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقروا وأما يسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارض فصرنا الى قوله عليه السلام من كان له امام بقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير ان النبي عليه السلام صلى صلاة الكسوف كما تصلوه 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 بان لا عبرة بكثرة الأدلة بل بقوتها حتى لو كان في جانب آية وفي جانب آية ان أوى جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآيات الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة ويلزم من هذا ترجيح الآيات والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا

عرفا ووجه السقوط ظاهر وكيف لا ونحن نتيقن ان زيادة الالاف 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 أمالى الاولين فبعدم التعرض لهما وأما الثالث فيقوله الى القياس وقول العمابة (قوله وعند من أوجب تقليد الصحابي الخ) وأما عند من لا يوجب فالواجب المصير الى ما رجح عنده من القياس وقول العمابة لان قوله لما كان بناء على الرأى كالمبترلة قياس آخر فكان بمنزلة قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى (قوله وههنا بحث) فديجاب عنه بان الآيات

وللاجهاد فيه مساع على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما لانه خص بالاجماع على عدم لزوم خروج واحد من كل فرقة انتهى ومقصوده من اراد هذه القوادح توهين مذهب الحنفية المستدلين بهذه الآية بتضعيف استدلال المصنف رحمه الله وجرحه الا انه أورد في صورة الجواب عن استدللال الحدم تليسا وتدل على ما هو دأبه فيما انصب على الحنفية ورد عليه بان الآيات تدل على وجوب العمل مطلقا للمجتهد وغيره لعمومها أولان بعيد

لانه اعما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان الشارع تعالى وتقدس منزّه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحدا بل ينزل احدهما سابقا والاخر متأخرا ناسخا للاول لكن لما اجهلنا المتقدم والمتأخر قوهما 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 (والايطلب المخلص) اي يدفع المعارضة

ويجمع بينهما ما يمكن ويسمى عملا بالشبهين (فان يفسر فيها او لا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضى الله تعالى عنهم ان يمكن ذلك والايجاب تقرير الاصل على ما كان كافي سؤر الحمار عند تعارض الاثر) روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه نجس وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه طاهر وايضا قد تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة بسبب الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزول الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك

بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوى الآية بالسنة أو تقوى السنة والقياس فاذا جازت تقوى الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار نساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز نساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغايتها ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجح به بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمعارضان يتساقطان ويقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامة من ان المراد بانحد الزمان في التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قبل في زمان واحد زيد قائم الا ان زيد ليس بقائم عند الم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة 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 المتساويين لا يصدان من الشارع الا كذلك (قوله كافي - سؤر الحمار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الاثر في ذلك على ما روى عن ابن عمر وابن عباس رضى الله تعالى عنهما والاشبار كما روى عن جابر ان النبي عليه السلام سئل ان توضأ بما فضلت الحجر قال نعم وبما افضلت السباع وروى أنس رضى الله تعالى عنه ان النبي عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الا هليته فانها رجس وهذا يوجب نجاسته السؤر لمخالفة العباد المتولد من اللحم النجس فان

والآيتين متحدتين 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 المنزل وللشارع أدلة أخرى غير الكتاب فيصير اليها رجحانها من غير اعتبار تلك الآيات لانه قد يسقط 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 وغايتها ما يمكن الخ) قيل هذا ليس بشئ أما لو اختلفت كونه دليل مستقلا تابعا للدليل آخر أقوى منه ولاستلزامه ان يترجح الدليل الماهو اضعف ولا مرجح بما هو أقوى وأما ما نيا فلان اعتبار ما لا يلبق الواقع غير معتبر عقلا وشرعا وقد يجاب عنه بان المتماثلين لا يمكن جعل احدهما تابعا للاخر كما في من الحكم وان ماهو أدنى يمكن جعله تابعا لما هو فوقه ويستأنس لذلك بالشهود فانهم اذا كانوا فوق الآيتين لم يجعل واحدا منهم في الشرع تابعا للاخر بحيث يرجح ما فوق الآيتين على ما يعارضه بخلاف شهود التزكية فانهم جعلوا تابعين لشهود الحق حتى يجب على الحاكم القضاء بالحق بحيث لا مجال للاختصاص 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 المباح اذا تعارضانا

اولان غلبه ظن المقلد بصدق الراوى لما أوجب عليه الحدز مع سهولة حصوله وضعف سببه فلامجته أدولى اولان خبره لما اعتبر مستقلا الى ما عنده فلان يعتبر

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

الحنيفية التي تطلبها قد قرب أو انها فعليك بيترب ومن علامة النبي المبعوث هناك انه يأكل الهدية ولا يأكل الصدقة وبين كنفه خاتم النبوة فوق عليه الاسر فاشتره بعض اليمود بالمدينة فكان يعمل في نخل له فلما سمع بمقدم النبي عليه السلام آناه بطبق فيه رطب فقال عليه الصلاة والسلام ما هذا يا سلمان فقال صدقة فقال لا صحابه كلوا ولم يأكل فقال سلمان في نفسه هذه واحدة ثم آناه من الغد فجعل يأكل ويقول لا صحابه كلوا فقال سلمان هذه أخرى ثم تحول خلفه فعرف

بمثل ذلك فقال ما هذا قال هدية

أوثر الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أوثر النجاسة قياسا على اللبن في أصح الروايتين وقيل الشك في الطهورة باختلاف الاخبار في حرمة لحم الجمار وابعثه والاشتباه في اللحم بورت الاشتباه في السور لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوي أدلة الحرمة في القوة حتى ان حرمة مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كافي الضبع حيث يحكم بنجاسة سوره وقد يقال انه لا اختلاف في المعنى لان الشك في الطهورة باعتمادنا من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو أن يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا يقيين والمتوضئ محمدا فلا يزال بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورة لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى لظهور به الا هذا فيكون اهدار احد الدليلين بالكلية لا تقرير الاصل ولا الم يكن بدم من أدنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورة في الماء والحدث في المتوضئ أخذنا بالقل والتزم الحكم بسلب الطهورة به اذ ليس فيه اهدار أحد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورة والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورة وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أو لابان الاختلاف في الطهارة والنجاسة وأشارنا فيما الى أن 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 الأدلة ووجوب الوضوء بسور الجمار حيث لا ما سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكرك شيخ الاسلام في المبسوط أن الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان خبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيح الجانب الحرمة الا أنه لم نجس الماء لما فيه من

النبي عليه الصلاة والسلام من آذنه فالتقى الرداء عن كتفه فلما رأى سلمان خاتم النبوة أسلم قوله لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قبل عليه منع اللزوم من غير تعرض لدفع الدليل ظاهره غير موجه الا انه اعتمد على ظهروه وهو ان اتباع الظن قد ثبت بالأدلة ولا محوم 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 الله أقام الدليل على المذهبين قال لا نسلم انه لا عمل الا عن علم قطعي اشارة الى الجمع بين الدليلين بحمل العلم في الآية الكريمة على المعنى الاعم ويجوز أن يكون المراد فيما كان المطلوب فيه العلم كاصول الدين جمع بين الأدلة لما قوت من قبوله عليه الصلاة والسلام اخبار الآحاد وبعبه للتبليغ

نقول فتعارض المهتمين أوثر الاشكال على ان الاول يقتضى التعمين بطهارته وهو ملتزم في الاصح والثاني معارض بضرورة الاختلاط والطوف في حق السور وان لم يبلغ حد ضرورة الهرة اليه أشير في المبسوط كما سيحى (قوله في ظاهر الرواية) ذكر قاضي خاين ان في طهارة لبن الانسان روايتين وأما في عرق فمن أبي حنيفة ثلاث روايات في رواية طاهر وفي رواية نجس بنجاسة خفيفة وفي رواية غليظة وذكرك القدوري ان عرق الجمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله لا اختلاف الاخبار الخ) قبل عليه حرمة لا ينافي طهارته كافي الآدمي ويندفع بما ذكره المصنف في شرح الوقاية من ان الحرمة اذالم يكن للكرامة فهي آية النجاسة لكن فيه بحث اذ لا نسلم ذلك في الذباب والتراب والتحقيق ان الحرمة اذالم تكن لفساد الغذاء كالخنفسا والتراب ولا للخبث طبعا كالضفدع والسدحفاة مما لا يعتاد الناس أكله من غير شرح لاستخبائهم اياها ولا للاحترام كالأدمى يفيد النجاسة ولا احترام للجمار ولا خبث فيه أيضا فان قيل التحريم كان مأكولا ولا فساد غذاء فيه وهو ظاهر فلم يبق الا النجاسة على ان قوله عليه الصلاة والسلام في رواية أنس رضى الله عنه فانها رجس يدل على ان حرمة الاكل للنجاسة (قوله وهذا ضعيف لان أدلة الخ) لا يخفى ان هذا من تغليب المحرم على المبيح وقدم

الضرورة

الى الآفاق الافراد فانه قبل شهادة الاعرابي في الهلال وخبر الوليد بن عقبة حين بعثه

الى بنى المصطلق فاخبره انهم ارتدوا حتى جمع لغز وهم ونزل قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ قبيل اخبار الجواسيس والعيون المبعوثه الى أرض العدو وبعث امرأه وقضاه الى البلاد ورسلا الى مالوك الاطراف لاداء الامانة وتبليغ الرسالة وتعميم الاحكام والشرائع وكان يلزمهم قبول قول رسله وسعانه وحكامه في الوقائع وما ذكره قط انه بعث في وجهه قوما يبلغ خبرهم الى حد التواتر وان احتاج في كل رسالة

الى ذلك لم يف بذلك جميع أصحابه وطلت دار هجرته عن انصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام والتدبير وهذا دليل قطعى لا يبقى
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 احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفى غيرها العمل ٤٣ دون الاعتقاد فوجب الايمان بما

كفنا 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
باحكام الآخرة غير
موجه وأيضا انما يتوجه
ما ذكر لو كان اعتراض
المصنف انه ينبغي ان
يفيد عقد القلب فى
العمليات وليس كذلك
بل اعتراضه انه ينبغي
اقادته فى سائر الاعتقادات
على ما ذكره ان لا يفيد
فيها (قوله اى عبد الله
ابن مسعود) وهو المشهور
عند الحنفية وهكذا
فسره الجوهرى فى
الصحاح ونسبته 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 لاحد
فان مسعود قال هو ليس

الضرورة والبلوى اذ الجار يربط فى الدور والافنية فيشرب من الاوانى الا ان الهرة تدخل المضائق
فتكون الضرورة فيها أشد فالجار لم يبلغ فى الضرورة حدا الهرة حتى يحكم بطهارة سوره ولا فى عدم
الضرورة حدا الكلب حتى يحكم بنجاسة سوره فبقى امره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لانه
حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احوط (قوله وهو امابن آيتين او قراءتين)
يعنى فى آية واحدة كقراءتى 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 عطا على
المغسول وتوفيقا بين القراءتين كفى قوهم بحض خرب وما شن بارد وقول زهير
لعب الرياح بها وغيرها * بعدى سوا فى المور والقطر

فان القطر معطوف على سوا فى الجرح والجوار وقول الفرزق
فهل أنت ان ماتت اتانك راكب * الى آل بظام بن قيس نخاطب
بخفض حاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل 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 بقرينة قوله الى
الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية فى الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كفى قوله * قلت اطبخولى
جبة وقميصا * وفائدته التحذير عن الاسراف المنهى عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء
عليها انعطفت على الممسوح لا تمسح لكن لينبسه على وجوب الاقتصاد كانه قيل واغسلوا أرجلكم

الجواب عنه (قوله كقراءتى النصب والجرح الخ) قيل عليه تعارض الدليلين عبارة عن كون كل منهما مثبتا
لتنقيض حكم الآخرة ولا تناقض بين الاصابة والاسالة كما يشير اليه فلا تعارض بين القراءتين والجواب
ان قراءة الجرح تفيد جواز الاكتفاء بمجرد المسح وقراءة النصب تفيد عدم جوازه فالتعارض بهذا
الاعتبار ظاهر (قوله فان الاولى تقتضى مسح الرجل) قيل الخفض محمول على لبس الخف والنصب
على التعرى عنه وفيه بحث لان كونه مضمي الى الكعبين يناهيه فان المسح لم يضرب له غاية فى الشرع
(قوله وما شن) الشن القربة (قوله لعب الرياح) البيت من الكامل والجزء الاول والثانى سالمه
والعروض مجزوء والرابع والخامس مخبون والضرب مخبون محزوز يقال سفت الريح التراب اذا أذرت
والمدر الغبار المتبس بالريح (قوله والوجه فى القراءتين الخ) يخالف ما ذكره فى شرح الكشاف حيث
قال وأقرب ما قيل فى ايجاب غسل الارجل 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 لانقاء
الالباس بضره الغاية أو بتقدير فامسحوا برؤسكم مراد اياه الغسل الشبيه بالمسح تنبيها على الاقتصاد
أو بالتزام الجمع بين الحقيقة والمجاز دفعا لاختلاف القراءتين (قوله اذ المسح لم يضرب له الخ) فيه بحث

منهم قال البيهقى لانه تقدمت وفاته وهو لا عاشوا طويلا متى احتيج الى علماءهم فاذا انفقوا على شئ قيل هو قول العبادلة أو فدلهم
ويلحق بابن مسعود رضى الله عنه فى ذلك سائر المسجدين بعبد الله وهم نحو مائتين وعشرين وأما قول الجوهرى فى صحاحه ان ابن مسعود
أحد العبادلة الاربعة وأخرج ابن العاص فغلط ظاهرا نهيت علمه لئلا يغتر به انتهى ورده المحقق ابن الهمام رحمه الله بان سبب غلبته لفظ
العبادلة فى بعض من سعى بعبد الله من الصحابة دون غيرهم مع انهم نحو مائتى رجل ليس الا ما يؤثر عنهم من العلم وابن مسعود أعلمهم

والخاص امامن قبل الحنك او الهل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحنك كقسمه المدعى بين المدهين او بان يحمل على تغير الحنك كقوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي مرضه آخروا لكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو (بدليل اقترانه به) اي يكسب 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 كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فتقتضى هذه الآية عدم المؤاخذه في الغموس والايه الاولى تقتضى المؤاخذه في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذه 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 يسعكم ان توفوا قوله تعالى واذا سمعوا اللغو فارجعوا

غسله لا خفيها شيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حصل 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 جمع بين الأدلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والخاص) يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحنك والهل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحنك أو الهل أو الزمان بان يدفع اتحادهما اما الاول أي المخلص من قبل الحنك فعلى وجهين أحدهما التوزيع بان يجعل بعض افراد الحنك ثابتا باحد الدليلين وبعضها منفي بالآخر تقسمة المدعى بين المدهيين بحجتهم ما وثابهم ما التغير بان يبين مغايرة ما ثبت باحد الدليلين لما تنفي بالآخر كما في قوله تعالى لا يؤخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذه على العين الغموس لانه من كسب القلب أي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذه عليها لانها من اللغو وهو ما لا يكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة بتحقيق البر وان صدق وذلك لا يتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذه التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذه في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذه في الدنيا أي لا يؤخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤخذكم بما كسبت قلوبكم في الكفارة بقره تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغيرت المؤاخذه تان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس ويصير معنى الايتين واحدا لاننا نسيم ان المدعى لا غاية له لان الحكم اشترى لا يعلم كيفية ركيه الا باشرع فينتهي الى ما أتينا

المؤاخذه فوقع التعارض بجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذه في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا او بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله يحمل المؤاخذه في الآية الاولى على المؤاخذه في الثانية اي في الدنيا اي يحمل المؤاخذه في الآية الاولى على المؤاخذه في الآية الثانية وهي المؤاخذه في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس (والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى) اي يحمل الشافعي العقد في الآية الثانية على كسب

القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو وقد يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولي من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذه في الآية الاولى هي المؤاخذه الاخرى بدليل اقترانه بكسب القلب وهو يحملها على الدينونة واما على مذهبنا فان اللغو جاء للمعنيين في كل موضع على ما هو الابق وبتمحمل المؤاخذه في كل موضع على ما هو الابق به من الدينونة والاخرى به (واقول لا تعارض هنا واللغو في صورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع أن يقول لا يؤخذكم بالغموس والمؤاخذه في صورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة - تبر بالكفارة لان المراد المؤاخذه في الدنيا وهي الكفارة) وهذا وجه وقع في خاطر لدفع التعارض واللغو في الايتين واحد وهو السهو واما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب واما في الآية الثانية فلا يليق من الشارع ان يقول لا يؤخذكم الله بالفائدة الذي يدع الديار بل افعهني اليمين الفاجرة بل اللانق أن يقول لا يؤخذكم الله بالسهو وكما قال الله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطانا والمراد بالمؤاخذه المؤاخذه الاخرى وبه لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذه وقوله

فكفارته لا يدل على أن المراد المؤاخذة الدنيوية لأن معنى الكفارة الستارة أي الاثم الحاصل بالاعتقاد يستبرأ الكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليهين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فاذفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبناه وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل (فبان يحمل على تعابر المحل كقوله تعالى ولا تقر بوهن

ولفظ عبد الله إذا أطلق عند
المحدثين انصرف اليه
فكان اعتباره من معنى
لفظ العبادة أولى من
الباقيين ولو سلم فلا
مشاحة في وضع اللفاظ
(قوله كلبى هريرة الخ)
قال الشيخ ضع علاه الدين
لا نسلم انه لم يكن فقيها بل كان
فقيها ولم يعدم شيئا من
اسباب الاجتهاد وقد كان
يفتى في زمن الصحابة
وما كان يفتى في ذلك
الزمان الا الفقيه المجتهد
وقد عمل أبو حنيفة
رحمه الله بخبره في الصائم
إذا أكل أو شرب ناسيا
وان كان مخالفا للقياس
وقال لولا الر واية اقلت
بالقياس واحتج في
مواضع كثيرة مثل تقدير
البيض وغيره بمذهب
أنس بن مالك مقلدانه فما
ظننا بابي هريرة مع كونه
أعلى منه درجة في العلم
انتهى وهم في عسرف
أصحابنا ثلاثة منهم ابن
مسعود وفي عرف غيرهم
أربعة منهم ابن الزبير
وابن عمرو بن 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 فيه عدولا عن الحقيقة من غير
ضرورة لان العقدر بط الشئ بالشئ وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد
الحكميين بالآخر 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 مجاز لا محالة على أن عقد القلب واعتقاده بمعنى
ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني
أن اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على أن المراد بها المؤاخذة الاخرى وانه اذا عبرة بالقصد وعدمه في
المؤاخذة الدنيوية ورد جماع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث
ان الآية على هذا التفسير تكرر الآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق
الثانية لبيان الكفارة فلا تكرر وذكر المصنف رحمه الله في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين
هو الخالي عن القصد والمؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لا في المعقودة ولا
في اللغو فالآية الاولى أوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم تعرض لها لانها لا اثباتا فلا تعارض
أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى
وأثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وأثبتها في المعقودة ومفسر
المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو
لامؤاخذة أصلا الا ان المصنف رحمه الله جعل المؤاخذة الثانية أيضا على الاثم بناء على ان دار المؤاخذة

الشرع اليه (قوله والعقد مجمل) فيه بحث لان العقد في القصد مجاز لاقتضاء القرينة الى الر بط فليس
مجعلا وان سلم قطعه لاعتقاد اليقين كذا في فصول البدائع (قوله وفيه نظر الخ) أوجب 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 لا ريبا بينهما على ما قاله المصنف ويستدل عليه بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا
بالعقود اذ لا يصح الامر بالابقاء الاما حكم في المستقبل وهي اذن في هذا حقيقة شرعية وهي في الشريعة
كالحقيقة اللغوية لا يصار الى غيرها الا عند تعذرهما وكلام الشافعي لا يتم الا بهذا التجوز فيكون
مربوحا في مقابلة كلام الحنفية حيث لا يجوز هناك لا يقال ارتكابه لدفع التعارض جائزا لاننا نقول لما
اندفع من غير ارتكاب المجاز فلا ضرورة (قوله ورد جماع ذلك في حقوق الله تعالى) أوجب عنه بان المراد
بالوجه الثاني ان المؤاخذة عند الاطلاق يراد بها الاجزئية لان دار الجزاء هي دار الآخرة وقد اقترن
الكسب بها فدل على ان المراد المؤاخذة في الآخرة ولا دليل على كونها المؤاخذة الدنيوية اذ لا عبرة
بالقصد وعدمه في وجوب الكفارات كافي القتل والظهار فكذا ههنا فلا يصار اليها عند عدم الدليل
ثم لا شك ان الغموس كبيرة محضه لا يناسب الكفارة الدائرة بين العبادة والعقوبة على ما مر في التقسيم
الرابع (قوله ورد بان سوق الثانية الخ) أوجب عنه بان المراد بالوجه الثالث ان الآية الثانية حينئذ

دون ابن مسعود (قوله اسخالف جميع الافيسه الخ) اعلم ان اشتراط دفع الروى في قبول الخبر ينقل عن أئمتنا الثلاثة وغيرهم من
السلف الصالحين بل المقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على القياس بلا تفصيل فبسه وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن الله
وعن الرسول فعلى الرأس والعين وقد عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم بخبر معبد بن وابصة الجهني في الفقهه وقد قبل عمر رضي الله عنه

قبالضيق يوجب الحل بعد الظهر وقبل الاغتسال وبالشد يدوب الحزمة قبل الاغتسال فحملنا الخفيف على العشرة والمشد على الاقل وانما يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتمام كذا الطهارة (وأما الثالث) أي المخلص من قبل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون ٤٦ الثاني ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنهين أحدهما محرما والاخر مبيحا

انما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمواخذة والمواخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المواخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم أوجب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤلولة في الآخرة أي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وسستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللاتق بنظم الكلام عند قولنا لا يؤخذكم الله بكذا ولكن يؤخذكم بكذا أن يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو أو فيما عدا ذلك 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 المواخذة على الدينوية والاخرية ليس بحسب الاشتراك اللفظي اذا اختلف في المفهوم بل في الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفي يكون المعنى لا يؤخذكم شيئا من المواخذة عقوبة كانت أو كفارة في اللغو ولكن يؤخذكم بهما أو باحدهما في المكسوبة والمعقودة عند الحنث (قوله فبالخفيف) أي قراءة يطهرن بخفيف الظاهر والهاهنا توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولنا بفهوم 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 بالحل بما يجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة الخفيف حقيقة الطهر لسكان المناسب فاذا طهرن فأقوهن فاتفق القراء على تطهرن أي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن أما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على الخفيف فجاز باطلاق المزموم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أوجب بان تفعل قد يحى بمعنى فعل كتكبير وتعظيم في صفات الله تعالى فيحتمل عليه في قراءة الخفيف اذ في الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه ترضان أي صرن أهلا للصلاة وفي شرح التاويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرنا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالخفيف أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان في الكل صدول 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 لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ (أي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك (وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الطهارة بعده ناسخا) وبياننا لانسلم 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 فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن انما

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

الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود انما ما يحرمه أو يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله 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 لاشك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العتاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران وأما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد

فان دفع الايراد المذکور بهذا التقرير فنقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذي ذكره
وقد قال نخر الاسلام هذا أي تكرار النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلاً وسنقول بهذا في الأصل لان البشر لم يتر كواسدي
في شيء من الزمان وانما هذا أي كون الاباحة أصلاً بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس
في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريمات في التوراة فلم يبق
الاعتماد والوثوق على شيء من الشرائع فظهر الاباحة بالمعنى المذکور وهو عدم العقاب على الايمان به مالم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم
ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح ان كان الانتفاع به ضرورياً كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقاً وان لم يكن ضرورياً
كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان أرادوا الاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في الازل فهذا غير معلوم وان أرادوا عدم
العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان أرادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان

أرادوا العقاب على
الانتفاع به فباطل لقوله
تعالى وما كنا بمعذبين
حتى نبعث رسولا وقوله
تعالى وخلقناكم مافي
الارض جميعا وعند
الاشعري على الوقف
ففسر 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 فاعلمه 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 مافي الارض جميعا فلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين
المفروضين أعني المحرم والمبيح والى هذا أشار بقوله فانه أي المحرم انما يكون ناسخاً 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 متقدماً على ورود النصين المبيح
والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفي جميع الصور بل قد ورد وهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه
النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتمام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكماً شرعياً
بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغيره بالنص المحرم لا يكون نسخاً بالمعنى المصطلح
الا ذاتاً اخر المحرم من دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر في النسخ كون الحكم شرعياً عند
ورود النسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشيء المخصوص (قوله
عنينا بتكرار النسخ هذا المعنى) أي تكرار التغيير سواء كان تغيير حكم شرعي أو لافان تكرار التغيير زيادة
على نفس التبير فلا يثبت بالشد (قوله واعلم ان الشيء الذي لا يوجد له محرم ولا مبيح) إشارة الى مسألة
حكم الافعال قبل الشرع فان قلت مالا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجباً أو مندوباً أو مكروهاً قلت
المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو

نظر لان مجيء يفعل بمعنى فعل لغوي حقيقي والمجاز بعد من الحقيقة اللهم الا ان يصير المجاز مشهوراً
والحقيقة مهجورة وليس فليس (قوله ثبت بقوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا) فانه يدل على
اباحة جميع الاشياء شرعاً فيخص من عمومها ما ليس بمباح لا يقال معنى الآية الكريمة خلق الكل
للكل كما ذكر في تفسير القاضي لا كل واحد لكل لانا نقول خلاف الظاهر فان استغراق مثل هذا الجمع
بمعنى كل فرد لا يعني مجموع الافراد وكذا استغراق من وما كما حققنا في بحث ألفاظ العموم (قوله لو
ثبت تقدم هذه الآية) يمكن أن يقال ان كانت هذه الآية متأخرة عن نصوص التحريم كان ناسخاً لها
فلا تحريم وانه خلاف الاجماع وان كانت متقدمة فقد ثبت الاباحة الشرعية في الكل وتكرار النسخ

فمعنى كلامه أن الشيء الذي لم يعلم الشارع بالخرج في فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا كلام حشو ولا خلاف
في هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكماً أو لان كان حكم فلا تعلم انه حظر أو اباحة أما عدم العلم بان هناك حكماً أم لا فباطل
لانا تعلم ان عندنا الله تعالى حكماً اما بالمنع أو بعدمه واما انه لا تعلم ان الحكم حظر أو اباحة فالحق عندنا اننا لا تعلم ان الحكم عندنا
تعالى الحظر أو الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعله انه لا خلاف بين من يقول اننا لا تعلم ان الحكم عندنا الله الحظر أو الاباحة وبين
من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا تعلم ان الحكم أيهما

حديث حمل ابن مالك في الجنين وقضى به بالدية بغرة وخبر الضحاك 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 الراوى في تقديم الخبر على القياس عيسى بن أبان من أصحابنا وتابعه
القاضي ابو زيد البوسني وشمس الأئمة السرخسي ونخر الاسلام البرزوي والشيخ أبو الفضل الكرماني وأكثر المتأخرين وخبر جوا عليه
بحديث المصراة وذهب الشيخ الامام أبو الحسن الكرخي ومن تابعه من أصحابنا الى عدم اشتراطه وقال يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم

يكن مخالفا للكتاب والسنة المتواترة أو المشهورة ويقدم على القياس وقال صدر الاسلام أبو اليسر البزدوي واليه مال أكثر العلماء إلا أن التغيير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه وهو موافق للظاهران بروى كما سمع ولو تغير غير على وجه لا يغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة والرواة العدول لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم إياه وعدالتهم وتقويمهم تدفع تهمة الزيادة

الندب أو الكراهة فكانه قال لشي الذي لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أي لم يعلم تعلق حكم شرعي به بناء على عدم ورود الشرع لأن هذه المسئلة انما هي لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بمنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا ربا كما كل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمية عند المعتزلة البغدادية وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصابري ومحمل الخلاف هي الافعال الاختيارية التي لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التي يقضى فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لأنه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليهما فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب وتركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة أيضا فباح وهذه المسئلة تورد في أصول الشافعية والاشاعرة على الترتل الى مذهب المعتزلة في ان للعقل حكما بالحسن والقبح والافعال قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذ انقرر هذا فيقال على المبيح ان أردت بالاباحة أن لا حرج في الفعل والترك فلا نزاع وان أردت خذاب الشارع في الازل بذلك فليس معلوم بل ليس مستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح في حكم الشارع فان استدل بأن الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمه تقتضي اباحته له تخصيصا لمقصود خفهما والالكان عبثا خائبا عن الحكمه وهو نقض لجوابه المعارضه بأنه ملاك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانهم بما خفهما يشتميه فيصبر عنه فينتاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث ويقال على المحرم ان أردت حكم الشارع بالحرمية في الازل فخير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدك بالعقل حسنه ولا قبحه في حكم الشارع وان أردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان

القياس الصحيح متعذر فيجب القبول كيملا يتوقف العمل بالخبر وانما ترك اصحابنا العمل بحديث المصراة لمخالفتها الكتاب وهو قوله تعالى فاعتمدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة في ايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث والاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العيين وتعد ذل الرد لالفوات فقه الراوي (قوله كان مستقيضا) ذهب الى جواز جهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء والمحدثين فيحتمل ان غير الفقيه نقل كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعبارة لا تنتظم المعاني التي انتظمها عبارة رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ النقل بالمعنى انما

حقيقه وان كانت مقارنه تخص من عمومها ليس بمباح ويبقى الثاني على الاباحة الشرعية (قوله الا عند من يجوز تكليف المحال الخ) اشارة الى ان مراد المصنف بقوله اتفاقا اتفاقا اكثرين وهم الذين لا يجوزون تكليفه (قوله باه ملاك الغير فيحرم التصرف فيه) قيل ان الله تعالى خلق طالبا ومطلوبا ولم يمنع الطالب من المطوب فهو اذن والمطلوب ليس بملك غير خالق الطالب والمطلوب حتى يكون الاصل فيه حرمان التصرف (قوله والحل بان الخ) قيل عليه ما يصبر عليه فينتاب به يجب أن يكون محرما عليه ولا يخفى ان كونه محرما عليه لا يثبت الا بدليل يقتضيه وحيث لا دليل فلا حرمه فلا نواب على الصبر وأما قوله ملاك الغير فقد عرفت جوابه (قوله لقوله تعالى وما كنا معذبين) الآية قيل التعذيب قبل البعثة محال لان أول المكلفين آدم عليه الصلاة والسلام فلا فائدة في نفيه اذ لا مكلف قبله حتى يفيد في حقه نفي التعذيب قبل البعث وأجيب بان قيل آدم قوم مكلفين يسمى الجان ابن الجان وبأن في صحة نفيه يكفي الامكان والصحيح ان المراد في حق كل قوم بنهم لكن فيه بحث لان المراد بما في الآية العذاب

الثاني

يتحقق بقدر فهم المعنى فينتظر الى حديثه شبهة زائدة وبالجملة تشهد في غير الفقيه من

قصور فهمه مما يحيط أعماله أمور لا تخصي وما قيل انما استفاد النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالتدوين والظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث مثل الراوي مردود بما ذكره بأن النقل بالمعنى لا يضر في العدالة وترديد الراوي فيما يشكك له لا التزامه النقل باللفظ في هذا المقام أولنا به ان عدم تجزؤ النقل بالمعنى كما هو مذهب البعض وذلك

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

في الكاشف عنها وما قيل
كبار الصحابة تركوا
القياس بخبر غير المعروف
بالفقه عورض بما أخذوا
بالقياس دون الخبر فان
ابن عباس رضي الله عنه
لما سمع أبا هريرة يروي
توضوا بماء مسته النار
قال لو توضأت بماء مستخن
أ كنت تتوضأ منه ولما
سمعه يروي من حمل
خازة فليتوضأ قال
أبازنما الوضوء من حمل
العيدان ورد على رضي
الله عنه حديث معقل
ابن سنان الأشجعي في
بروع سنين وأشقى
الأشجعية بالقياس وعمر
حديث فاطمة بنت قيس
وعائشة خبر ابن عمر رضي
الله عنهم في تعذيب الميت
بيكاه أهله وأبو بكر خبر
الغيرة في ميراث الجدة
حتى انضم اليه محمد بن
سلمة وعمار بن ياسر
حديث بسرة في نقض
الوضوء بمس الذكر وقال
لأباني مسته أو أنفي
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 لوم قطعاً فان من ملك بحر الاينزق وهو في غاية الجود واخذ ما لو كما قطرة من ذلك البحر
لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بأنه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فيحرم أوجب بان حرمة
التصرف في ملك الغير بغير اذنه عقلاً ممنوعه فانه يتبني على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر
مبا بالتصرف في ملكه والمالك فيما نحن فيه منزّه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما يدرك
بالعقل حسنه ولا قبحة على ما ذكرتم فكيف يصح القول بجرمته أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز
الاتفاع خاليا عن امارة المفسدة وبالحرمة عدمه وهذا لا ينافي عدم ادراك العقل فيه بخصوصه صفة
محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد سرتارة 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 التعمين 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 تسكيناً وثانيها ان الحكم قديم عند
الاشعري فلا يتصور عدمه والتسكين بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا
موجب للتوقف سوى التحريم من تسكين المحال ورد بان تجوز تسكين المحال لا يستلزم القول بوقوعه
ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمنع بسبب آخر وتجوز التسكين
قبل البعثة ليس مذهبا للاشعري بل هو ينافي مذهبه في الحسن والقبح فلا يصلح الزامه ونالها ان الفعل
امام ممنوع في حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام باننا لانسلم ان عدم المنع في حكم الله
تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما اذن الشارع في فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع
نصاً أو دلالة بأنه لا حرج على فاعله في الفعل والترك وعدم المنع اعم من ذلك كافي افعال البهائم واعتراض
المصنف عليه ظاهر وتحقيقه ان هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكماً في
الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع في الفعل والترك بل معناها جواز

الدينية 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 ينافي فيه الحكم بعدم الحكم (قوله ان الحكم قديم عند الاشعري) جوابه ان الشارع
نفسه صرح قبل هذا وبعده بان كلام الشيخ ههنا على أصول المعتزلة من ان الحكم للعقل لا على
مذهبه فلا بعد على تقدير كونه كما أن لا يحكمه فيما لا يستقل باذراك جهة حسنه وقبحه الى ان يرد
الشرع أو نقول مرادة بعدم الحكم عدم تعلقه وتعلقه حادث فيصح ان يوصف بالعدم لان المنافي للعدم

(٧ - تلويح ثالث)

التخفي والشعبي ما يروي ان ولداً زائراً ثلاثه وقال لم انتظر بامه ان تضع حملها وهذا نوع
قياس وما قيل ان هذا الاستبعاد ليس تقديم القياس بل استبعاد للخبر لظهور خلافه أوجب عنه بأنه لو كان عندهم دليل آخر لما
قابله بالقياس قال الشيخ عبد العزيز بن أحمد المايجري رحمه الله في كتاب الكشف شرح أصول نحر الاسلام انما تذكر والاسباب
عارضه من وجود معارض أو فوات شرط الادام الا حجاجهما في جنسهما فلا يدل على دلالة الاعين كما ورد في بعض ظواهر الكتاب

(ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام) الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال (اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم المبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أي ان احتمل النفي ان يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى لمر في ذلك النفي فان تبين انه يعرف بالدليل يكون ٥٠ كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات اولى (فما روي انه عليه الصلاة والسلام

تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه محرم نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحلال الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلدهما سواء فيرجح باروي وراوي انه محرم عبد الله ابن عباس ولا يعد له يزيد بن الاصم ونحوه) هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا كما عاروي انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم وتسلم الخصة عاروي انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

وتركهم - بعض انواع القياس ورد القاضي بعض الشهادات لا يدل على بطلان الاصل هذا (قوله مثل حديث المصراة)

حديث صحيح مستخرج في الصحيحين وغيرهما وهو ما روي ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لانصر والابل والغنم فن ابتاعها بعد ذلك فهو

الانتزاع خالبا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعي فللبعثة فما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحريم انزاع 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 كل الفواكه مشلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بان في حكم الشارع ما ذون فيه او ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أي ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه في حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أي ما ذون نافية من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج في فعله وتركه او 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 ليهكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه في الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه واما الثاني وهو التوقف بعني عدم العلم بان في ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فباطل لان العلم قطعا ان الله تعالى في كل فعل حكما مباحا بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى لا يمنع ارتفاعها وما واما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجد في الاباحة واما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الحظر حتى اذا التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوي 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 اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساوى ان يظهر ان قوله ومع ذلك لا عقاب ليس بعسقم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسر هافلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناهيا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت اولى) اذ لو جعل النافي اولى يلزم تكرار النسخ بتغيير المثبت للنفي الاصلى ثم النافي للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كافي تعارض الجرح والتعديل يجعل الجرح اولى ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس خير من التأكيذ وعن عيسى بن ابيان ان النافي كالمثبت واما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت وبعضها على تقديم النافي فلذلك احتج المصنف رحمه الله الى بيان ضابط في تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفي ان كان مبنيا على العدم الاصلى

والقدم (قوله في الايتصور فيه خلاف) قيل عدم الخلاف بعد ثبوت ازالة الحكم الشرعي في حيز المنع (قوله وفيه نظرا الخ) أجب بان دعوى عدم العلم بالعقاب وعدمه يقضى الى فسادين أحدهما تجويز التكليف بما لا يطاق والثاني عدم اعتقاد حقيقة قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان كانوا قائلين بعدم العقاب والا فالمصنف جعل حاله على الصلاح والشارح على الفساد وكلام من يحمل حال المؤمن على الصلاح اولى وانت خبير بان الحمل على الصلاح فيما يمكن بوجهه واما فيما لا يمكن فلا (قوله وأيضا المثبت الخ) فيه بحث لان مدعى المصنف اولى به المثبت بشرط ان لا يعرف النفي بدليل بل بنا

بغير النظرين بعد ان يحاجب ان رضيا أهسكها وان سخطها ردها وصاعا من عمر قال الشيخ تقي الدين فالمثبت ابن دقيق العيد الصحيح في ضبطه ضم التاء وفتح الصاد ونشد الراء المضمومة على وزن لانزكووا منهم من رواه بالعكس وعلى القولين يكون الابل والغنم منه وباعلى المفعوليه قال والمصراة هي التي تربط احلائها بالجمع اللين (قوله بغير النظرين) أي نظر امسالك أو رد لصاحبه (قوله ليلان المشترى سميته) والصواب ما ذكره في الكشف بغيره من ان المراد من التصريح في الحديث

واتفقوا 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 كالاتبات فرجحن بالراوي وعوان بن عباس رضي الله تعالى عنهما (ونحو اعتقت بيرة وزوجها مثبت واعتقت
 وزوجها عابد نافي وهذا النفي مما يعرف بظواهر الحال فالمثبت اولى) وهذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل اعلم ان الامه التي زوجها
 حر اذا اعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلا فالتشافى رحمه الله لما انها اعتقت بيرة وزوجها حر وروى امه اعتقت وزوجها عابد
 فالاول مثبت والثاني نافي لان معناه ان رقبته لم تتغير بعد وهذا نافي لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى (واذا خبر بطهارة
 اولى) وهذا نظير النفي المانجاسته فالطهارة وان كان نفيها لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسئل فان وجه دليله كان كالاتبات
 وان لم يبين فالنجاسة الذي يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظواهر الحال وقد تدرك
 عيانا بان غسل الاناء بماء السماء أو بالماء الجاري وملاؤه باحد همار لم يغب عنه أصلا ولم يلاقه شيء نجس فاذا خبر واحد بنجاسة الماء
 والاخر بطهارته فان تسمك بظواهر 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 في أخذ بايمهما
 شاء من القياسين وكذا
 يأخذ بايمهما شاء من قول
 الصحابي والقياس بعد
 شهادة قلبه ولا يسقطان
 بالتعارض كما يسقط
 النصان حتى يعمل
 بعده بظواهر الحال اذ في
 الاول (أى في تعارض
 النصين) انما يقع

فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساوي وان احتمل الامر من ينظر ليمتدح الامر وعلى هذا
 الاصل الذي ذكره في باب الرواية تنفرع الشهادة على النفي بان يتساوى الثاني والمثبت ان علم ان النفي
 بدليل وبعدم الميثب ان علم ان النفي بحسب الاصل والا ينظر فيه ليمتدح (قوله) واتفقوا على انه لم يكن في
 الحل الاصلى (كأنه يريد اتفاق الفريقين والافق دروى ان النبي عليه الصلاة والسلام بعث ابا رافع
 مولاه ورجلا من الانصار فزوجه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالدينة قبل ان
 يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفرى (قوله) وأما في القياس فلا يحتمل على النسخ اذ لا مدخل
 للرأى في بيان انتهاء مدة الحكم (قوله) عد شهادة قلبه (أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدده معرفته
 وانما اشترط ذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يفيقان جهة في حق اصابه الحق ولقلب المؤمن نور يدرك
 به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله) فكل واحد) يعني لما كان المجتهد في كل واحد من الاجتهادين
 مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورية ان القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى
 المدلول ضرورية ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليل في حق العمل وان لم يكن دليل في

على العدم الاصلى وهذا الدليل يفيد اولوية الميثب مطبقا فلا ينطبق على ذلك المدعى (قوله) كأنه يريد
 اتفاق الفريقين) اشارة الى احتمال آخر وهو ان يريد اتفاق عامتهم وقد يقال هذه الرواية غير ثابتة حتى
 لم يقل بها أحد الفريقين فلم يعتبرها ثم على تقدير ثبوتها فالنافي من قال انه عليه السلام تزوجها وهو حلال
 لان الحل ادراك أصل فدعوى الاحلال معناها انه لم يتغير الحل الاصلى والمثبت من قال انه عليه السلام
 محرم ولا اعلل 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 بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحد هما مع الجهل وهما (أى في القياسين) ليس أى التعارض (الجهل
 محض لانه) أى المجتهد وهو لم يذكر انظما 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 النبي في الصرع بالشدة وترك الحلب مدة ليتخين المشتري ام اغزيرة اللبن يقال صريت الماء وصريته اذا جمعته ولكن في الكلام
 الشيخ تقي الدين ماوافق كلام المصنف رحمه الله وهو ان الشافية اتفقوا على تعديده هذا الحكم فمنهم من عداه الى النعم خاصة ومنهم من
 عداه الى كل حيوان ما كور اللحم فان المقصود اللحم لا يقصد لبنة فتفريت المقصود الذي ظنه المشتري بالخديعة موجب للخيار انتهى فان
 قيل رد هذا الحديث لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون مما وقع فيه النزاع اوجب بأن مخالفة لها الانافي صحة الرد لمخالفة
 لجميع الايسة كما ان الرد بمخالفة احدى الادلة لثلاثة لا ينافي الرد لمخالفة الاخرى وقد يقال ان هذه الصور ليست من ضمان
 العدا وان صريحا لكنه بعد نسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضى به على تقدير ان يكون ملكا
 للمشتري فيثبت فيها الضمان قياسا على صورة صريح العدا وان (قوله) وأما المجتهد هو الذي لا يعرف ذاته الا برواية الحديث الذي

فصل ما يقع به الترجيح فعليه استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متناوسدا) أما المتن فكثر 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 السنن فكثر جميع المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقهاء الراوي وبكونه معروفاً بالرواية (راقب) عطف على الكتاب والسنة فاعرف علميته ٥٢ نصوص يحاوي ما عرف إيماء وما عرف إيماء فبعضه أولى من البعض ثم

حق العلم وهذا بخلاف النصين فإن الحق منهما واحد في العمل والعلم جميعاً لجاوز النسخ (قوله فصل ما يقع به الترجيح) كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح في النص والاجماع أما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والهي والعام والخاص ونحو ذلك والسند الاخبار عن طريق المتن من متواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالاول كثر جميع النص على انظاره والمفسر على الجمل ونحو ذلك والثاني يقع في الراوي كالتزجج بفقهاء الراوي وفي الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفي المروي كترجيح المسجوع من النبي عليه السلام على ما يحتمل السماع كما إذا قال أحد هما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي المروي عنه كترجيح ما يثبت بكارر واثبه على ما ثبت والثالث كترجيح المظهر على الاباحه والرابع كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافق له ولكل من ذلك تفاصيل مسد كورة في موضعها وأما القياس فيقع فيه التزجج بحسب أصله أو فرع أو علمته أو امر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله ههنا إلى بعض ما يقع بحسب العلة كترجيح قياس عرف عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف علمته بالايحاء ثم في الایحاء يرجح ما يقيد ظناً أو أقرب إلى القطع على غيره وما عرف بالایحاء مطلقاً يرجح على ما عرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولأن الشارع أولى بتعليل الاحكام ثم لا يخفى ان الرجح تأثير العين ثم

ما عرف إيماء أولى مما عرف بالمناسبة وأيضاً ما عرف 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 الاقسام أولى من المفرد واسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شئ من ذلك (والذي ذكره روى ترجيح القياس أربعة أمور الاول قوة الاثر) أي قوة التأثير

تعالى (قوله في النص والاجماع) فيه بحث وهو ان كلام المصنف يشير إلى ان الترجيح إنما يكون في الكتاب والسنة متناوسدا وقول الشارع صريح في انه يكون في الاجماع أيضاً متناوسدا وانه يكون في النصوص متناوسدا وحكمها اعتباراً وأمر خارج فمثل الترجيح بالحكم يرجح المظهر على الاباحه والترجيح بامر خارج ترجح ما يوافق القياس على ما لا يوافق فيه وأنت خبر بان الترجيح بالمظهر والاباحه إنما هو ترجيح بالمتن المشتمل على النهي والامر قول المصنف (ثم ما عرف إيماء الخ) قال في فصول البسدا نفع فيه بحث لانه يفتقر إليها الا أن يريد مجردة أولى من مجردها لانه منطوق اما اذا اجتمعا فسلك واحد قول المصنف (وهذا أولى من عكسه) أي ما عرف بالاجماع تأثير جنسه في نوعه أولى مما عرف تأثير نوعه في جنسه ووجهه ان الحكم أصل المقصود كما سيجي وعكسه ابن الحاجب قال القاضي في تعليقه لان العلة هي العمدة في التعدي فكلما كان التشابه فيها أكثر كان أقوى وفيه بحث لان تأثير العلة استلزامها واستلزام جنسها بنوع الحكم لا يقتضي استلزام عينها لانه ملازم والملازم فتكون مؤثرة كلا وبعضاً وذلك أقوى من استلزام عينها فلا يلزم منه استلزام جنسها وأيضاً لزوم الجنس لزوم المقصود ولا يلزم من لزوم اللازم لزوم الملازم فلا يتم التقريب فان قلت فلا يصح التعليل بنوع الوصف يجنس الحكم قلت نعم لولا ترتيب الحكم على دفعه في الجملة (قوله بحسب أصله وفرعه أو علمته أو امر خارج الاول) كتقدم قطع الاصل على غيره والثاني كتقدم ما المشار به فيه في عين الحكم وعين العلة على ما المشار به فيه في جنس الحكم وعين العلة أو عين الحكم وجنس العلة والثالث كتقدم ما العلة فيه قطعية على ما هي فيه ظنية الرابع كتقدم ما يوافق عمل أهل المدينة أو الأئمة الأربعة على غيره (قوله ثم لا يخفى

رواه ولم يعرف عدلته ولا فقهه ولا طول صحبته فلا يكون من الصحابة فانهم اشتهروا بطول الصحبة وعرفوا بالثقة والعدالة على ما هو المذهب عندنا واختاره الاصوليون فقد روى انه سئل أنس بن مالك هل بقي أحد

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

النوع

(كما مر في القياس والاستحسان وكافي في مسألة طول الحرمة فان الشافعي رحمه الله يقول برب مائه مع غنية عنه فلا يجوز كالذي تحته حرمة
وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذ ادفع اليه مهر ا يصلح للحرمة وللامة وقال تزوج من شئت فيما ملكه الحر وهذا أقوى أثر)
أي قياساً أقوى تأثيراً من قياس الشافعي رحمه الله (اذ يأنه محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع

أم أي جرح وقدح بقاومه فواصة بن معبد بن عبيد ومعقل بن سنان بن اشجع

٥٣

وسلمة بن الحبيب بن بليدوان كان

لهم شرف ادرال ورؤية

ورواية لا يعدون من

الصحابة خلافا لامة

أصحاب الحديث وبعض

أصحاب الشافعي (قوله

كحديث معقل) روى أن

ابن مسعود رضي الله

عنه سئل عن تزوج

امراة ولم يسم لها مهرا

حتى مات عنها فلم يجب

شهر أو كان السائل يتردد

اليه ثم قال بعد شهر

اجتهد فيه رأيي فان يك

صوابا فن الله تعالى وان

يك خطأ فن ابن أم عبد

وفي رواية ثني ومن

الشيعة ان والله ورسوله

منه بريتان أرى لها

مهر مثل نساءها لا وكس

ولا شطط أي ولا نقص

ولا تجاوزة حسد فقام

معقل بن سنان

الاشجعي وأبو الجراح

صاحب رواية الاشجعيين

وقال شهد ان رسول الله

صلى الله عليه وسلم قضى

في بروع بنت واشتق

الاشجعية من رواس

ابن كلاب بمثل قضائنا

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 التر كيب
ما يتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساووم مرجوح 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
باننا في المباحث السابقة الا أنه قد سرت عادة القوم بذلك كرا مؤرأر بعة مما يقع به تر جميع القياس وهي
قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم واثره الاصول ولعكس (قوله كما مر في القياس والاستحسان) من أن
الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهرا التأثير اذا العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو
الخطأ لان القياس انما صار حجة بانما تأثيره فالتفاوت فيه يوجب التفاوت في القياس وهذا بخلاف الشهادة
فانها لم تصر حجة بالعهد التي تختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهي مما لا يتفاوت وانما اشترط
العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لا يختلف بالشد والضعف لانه انزجر عن جميع
ما يندفع فيه الحرمة فعدل والا فلا (قوله وكافي في مسألة طول الحرمة) أي الغنى والقدرة على تزوج الحرمة
والاصل الطول على الحرمة أي الفضل فانسع فيه بحدف حرف الصلة ثم أضيف ناضافة المصدر الى المفعول
فالحر الذي له طول الحرمة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رحمه الله قياسا على الذي تحته حرمة الجامع
ارفاق الماء مع الاستغناء والارفاق بمنزلة الاملاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرمة وشئى العنت أي
الوقوف في الزنا فانه لا غنية عن الارفاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرمة فتزوج أمة
فانه ليس بارفاق لها بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرمة على
أمة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارفاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كلزق يبقى مع الاسلام اذ ليس
للبقاء هنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرمة نكاح يملكه العبد فملكه الحر كسائر النكحة
التي يملكها العبد وهذا أقوى تأثيراً من الارفاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغي أن
يكون أثرها في الاطلاق والاتساع في باب النكاح الذي هو من النعم والرفق من أوصاف التقصان فينبغي أن
يكون أثره في المنع والتضييق فاتساع الحل الذي هو من اب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لا يجوز
له نكاح الامة 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 عرف بالاجماع تأثير
نوعه في نوعه الخ ليس كما ينبغي وقد يقال في الجواب اذا وجد اجتماع تأثير عين 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 كلا من القياس والاستحسان انما يقدم على الآخر لقوة اثره لان التقدم لقوة الاثر

حرمة مات منها من غير فرض مهر ودخول مهر ابن مسعود رضي الله عنه بذلك سرورالم بسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاة رسول
الله صلى الله عليه وسلم لا يقال له يظهر من هذا قبول ابن مسعود رواية معقل لا ناقول ان لم يقبلها لم يسر لموافقها (قوله ورده على رضى
الله عنه الخ) وقال مسهب الميراث وذا ان تخالفتمه القياس انى عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها لما فلا يستوجب لمقابلته
عوضاً كقول طهنا قبل الدخول بها وجعل الرأى أرنى من رواية مثل هذا المجهول قل في الكشف رهرمد غنيا أيضاً وقيل انما رده
لمذهب تفرديه وعوانه كان يخالف الراوى ولم ير هذا الرجل حتى يخلفه روى اسما من الحكم الفرارى الكوفى عنه رضى الله عنه

وتضييع الماء بالعزل باذن الحره يجوز فالارفاق دونه لان في الاول تضييع الاصل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحر به ونكاح الامه لمن له نسبه جائز مع وجود ما ذكر من العلة وكافي نكاح الامه الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمع ما يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة تندفع باحلال الامه المسماة وقتنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر وايضا هو دين يصح معه للحر

الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر ما ذوق الاربع 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 أنه امر رعي ربي زواله بالعق وفي العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارفاق أولى فان قيل هذا امتناع من اكتساب سبب الوجود وفي الارفاق مباشرة السبب على وجه يفرض الى الاهلاك فلنا في التزوج أيضا 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 لانه يتنقل 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 ولد مع 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 الحره وكذا للكفر كافي نكاح الحرية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر الجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثاني

معه للحر المسلم نكاح الحره التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامه التي هي على هذا الدين (فهذا أقوى أثر الان الرق منصف لا محرم) كما في الطلاق والعدة والقسم والحدود لان الرقيق له شبهة بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبهة بالحر من حيث الذات فوجب هذان الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العبد بان يحل للحر أربع وللعبدين ثلثان لاطرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامه مقدمة على الحره لامؤخرة

لا يخص الاستحسان على ما ذكره المصنف فيما سبق (قوله وربما يجاب بان هذا التضييق الخ) فديفع هذا الجواب بان رباية 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 الحره (قوله قلنا في التزوج الخ) فيسئل هذا الجواب ظاهرا الضعف اذ تزوج الامه مع طول الحره ينبغي في الارفاق لا مجرد امتناع من اتحاد صفة الحرية والارفاق يكفي فيه أن لا يكون الماء رقيقا ثم يرق ولا يحتاج فيه الى أن يكون حرا فالاولى في الجواب اننا لانسلم ان العزل امتناع عن اكتساب سبب الوجود فقط وانما ذلك يحصل بعدم المباشرة بل تضييع للماء الذي هو سبب وجود انسان آخر (قوله وفيه نظر لان الحر الخ) اوجب بان القادر على شراء امه أن استطاع طول الحره فعدم جواز نكاح الامه بناء على استطاعة طول الحره لا على القدرة على شراء الامه فما الدليل على عدم جواز نكاح الامه وهو مدفوع بان الدليل اقضاؤه 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 المرقوقة اما فعليه من السر لانها تسر وطأها غالبا وضم السين من تغييرات النسب كالكرمى باضم في النسبة الى الكرس بالكسر وهو الملبس اذ وفعله من السرور فقلت راؤه الثانية باء لانها 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 لتفصان الحال لم يمكن أن يتحداه ليطغى بل بمنزلة اجتماع علمين بلاهية اجتماعية كاحد ابني عم

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

فلما

الحديث وحديث آخر لم يتابع عليه وكان شعبة رحمه الله لا يضبط اسمه فتارة

يقول أسماء بن الحكم وأخرى الحكم بن أسماء (قوله كحديث فاطمة) قيل عليه هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد بن حنبل واسحاق بن راهويه فكيف يكون ممن رده الجميع ورد بان كون هؤلاء مذهبهم عدم وجوب النفقة والسكنى للمطلقة فلا نال ابو جيب كونهم عمالوا بحديث فاطمة لجواز ان يقولوا به لدليل آخر لا يحل لهم ولا يثبت العمل الا بصريح النقل عنهم ويؤيده

فأما في المقارنة فقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والقرب (أي لما كان الرق منصفاً وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد واعتبر التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحرار ربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرمة لا يحل لها الا زوج 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 كما في الطلاق والاقراء فيثبت

بهذا ان كل نكاح يصح للحرمة فانه يصح للائمة الكتابية اذالم تكن متأخرة عن الحرمة او مقارنة لها فيصح للحرمة المسلم نكاح الائمة الكتابية اذالم تكن على الحرمة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الائمة اثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليهما فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقتين الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الائمة الكتابية قوله (وكما في مسح الرأس ان المسح في التخفيف أقوى اثر من الركن في التثليث والثاني قوة ثبانه على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتميم ومسح الخف والجيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان

فلما مر من ارفاق الماء مع الاستغناء اذا ضرورة قدر تفتت بجواز نكاح الائمة المسلمة التي هي اظهر من الكافرة وعندنا يجوز قننا ساعلى العبد المسلم وعلى الحرمة الكتابية وهذا ان القياس ان قوبان تأثرا أما الاول فلما سبق وأما الثاني فلان اثر الرق انما هو في التنصيف دون التعريم فان قلت هذا لا يستقيم في المرأة فان حلها مبني على المملوكية والرق يزيد فيها الا يرى أنها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح وبعده حدثت ملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء ملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا (قوله فاما في المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لا يمكن حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الائمة حالتان حالة الانفراد عن الحرمة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فالت في احدي الحالتين فقط تحقيقاً للتنصيف فلما المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا نصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلا بد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليباً للحرمة احتياطاً كما جعل نصف الطلاق واحداً متكامل الحيات جعل طلاق الائمة اثنتين لا واحدة احتياطاً لان الحل كان ثابتاً يتيقن فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطبيقات الثلاث وذلك في الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين لا في جعل طلاق الائمة اثنتين تغليباً للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجيء لهذه المسئلة زيادة تحقيق في فصل العوارض (قوله وكما في مسح الرأس) يعني عن تقدير تسليم تأثير الركنية في التثليث فتأثير المسح في التخفيف أقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصاً مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث فقد يوجب دون الركنية كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلاة (قوله والايمان) هو في أكثر نسخ بأصول فخر الاسلام بكسر الهمزة يعني لا يشترط نية التعيين في الايمان بالله تعالى بان يعين أنه يؤدي الفرض مع أنه أقوى الفروض بل على أي وجه يأتي به يقع عن الفرض لكونه متعيناً غير متنوع الى فرض ونفيل

هو زوج (قوله ملك النكاح وملك اليمين الخ) ليس المراد انها تحل للمسلمين في زمان واحد اذا لا يجتمع ملك اليمين وملك النكاح في زمان واحد بالنسبة الى مالك واحد بل انما قد تحل ملك النكاح وقد تحل ملك اليمين بخلاف الحرمة فانها لا تحل الا بالاول فلا يرد ان المسئلة في نكاح الحر الائمة الكتابية للغير لا في تزوج الحر الائمة الكتابية كما يدل عليه كلامه (قوله فالتشبيه بالطلاق الخ) حاصله ان التشبيه في العمل بالاحتياط وقد يجاب أيضاً بان الطلاق وضع للحرمة لئلا يقضى حلالاً فله جعل الطلاق اثنتين انما هو تغليب للحرمة على الحل في كونه زائداً على النصف أو لكونه مقتضياً حلالاً فله لكون ذلك الحل أيضاً زائداً ضمناً فتأمل (قوله كما في اركان الصلاة) قيل عليه انهم جعلوا الوصف ركنية الوضوء لا الركنية مطابقة لمتنقض باركان الصلاة والجواب ان المراد ان الركنية ان سلم انها مؤثرة في الوضوء فليست مؤثرة في غيرها والمسح مؤثر في التخفيف مطلقاً فهو أولى بالاعتبار منها بقول المصنف (لا توجب التكرار كما في 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 التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع في الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعاً فاسداً والايمان

اختلافهم في ايجاب السكنى دون النفقة وفي نفقها الا ان تكون حاملاً وغير ذلك وفي صحيح مسلم عن عمر رضي الله عنه لا تترك كتاباً بينا وسنة بيننا يقول امرأه واخرج عدي بن منصور عنه ما كنا نعرف في ديننا شهادة امرأه وفي صحيح مسلم قول مروان سفاخذ

وتخوها) 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 بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى) أي ان كان المثل التقريبي وهو الضمان مما اتلاف
 الحقيقة تلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مما اتلاف في الحقيقة يكون المثل التقريبي أفضل من تلك المنافع لان الايمان الباقية خبير من
 الاعراض غير الباقية وهذا الفضل على المتعدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار
 الوصف أسهل من اهدار الاصل يعني ان أوجبنا الضمان لا يلزم الاهدار كون الممانلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار
 حتى المغصوب منه في المثل بالنكيلة في الاصل والوصف فالاول أسهل من هذا) فلما التقييد بالمثل واجب في كل باب كالاموال كلها
 والصلاة والصوم ونحوهما ورضع الضمان عن المعصوم جائز في الجملة) أي عدم ايجاب الضمان في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة
 (كاتلاف العادل مال الباغى والحربي مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
 عليكم (و يلزم منه) أي من ايجاب
 ٥٦
 الفضل على المتعدى (نسبه الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد

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 عما يقع
 ليجزنا عن معرفته ذلك
 الواجب فان وقع فيه
 جور فهو منسوب الى
 العبد أما في مسئلتنا
 فالتفاوت في نفس ذلك
 الواجب لان المال المتقوم
 لايمانل المنفعة فلو
 وجب يكون التفاوت
 مضافا الى الشارع وذا
 لا يجوز (أما عدم
 الضمان مضاف الى

وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى منه وقع على الايمان بالفتح جمع عين (قوله ونحوها) كتصدق
 النصاب على الفقير بدون نية الزكاة، وكاتلاف النية في الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريرا) وذلك ان
 المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء في جانب المنفعة نظهور
 ان منفعة شهر واحد أكثر اجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة
 التفاوت في الخنطة من حيث الحيات واللون وهذا معنى المثل تقريرا (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 الترخيص بكثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف
 أو نوعه) كتأثير وصف المسح في التخفيف بوجد في التيمم ومسح الخف والجيرة غير جرح على تأثير وصف
 الركبة في التمثيل لانه في الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة قوة كيدولز وم الحكم بذلك
 الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان
 الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهذا اقرب من الثاني) أي قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون
 بلزوم 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 ليمتد
 ثم البعض * قول المصنف (ولان الوصف وان قل فانت أصلا بلا بدل) المراد من الوصف هو الفضل على

يجزنا عن الدرك) أي ان قلنا بعدم الضمان فالتما يقول به ليجزنا عن ذلك المثل فان وقع جور
 يكون منسوبنا الى الشارع فهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فانت أصلا بلا
 بدل والاصل وان عظم فانت الى ضمان في داره الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطلا) وتقريره ان الوصف وهو كون الممانلة تامة
 يقوت على تقدير وجوب الضمان بالبدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يقوت الى بدل يصل اليه في دار الجزاء فهذا الفوت
 تأخيرا والاول وهو فوت الوصف بطلان فالتأخير أولى (وضمان العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم الممانلة) جواب عن قياس الشافعي
 وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهي قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان وكنافع
 الغصب أو ردناها لترجيح ان قياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور أما الاول فقياسا سنوا وهو قولنا مسح فلا
 يسن تليثه راجح على قياس قول الشافعي رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تليثه لكن كثرة اعتبار الشارع المسح في التخفيف
 وأما الثاني فقياسا سنوا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كقافي سائر المميزات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم
 فرض فيجب تعيينه كقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين وأما الثالث فقياسا سنوا وهو ان التقييد بالمثل واجب في غصب
 المنافع كقافي سائر العداوات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن باعق الخ لكثرة
 اعتبار الشارع الممانلة في جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العداوات (والتاليات كثره 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 الخف فإنه يعكس) فإن كل ما ليس بمسح فإنه يسن تكراره كسائر الأركان فإنه غير منعكس لأن عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لأن المضمضة والالتفاتا يسا بركن ومع ذلك يسن تكراره مما علم أنه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لأن المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عايشه مع رعاية التكبيرة إذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا يعكس أي لا يصدق كل حيوان انسان وإذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فجه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما 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) فإن 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 فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا يعكس لا يشترط 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 ما من نوع من هذه الا انواع اذا قررته في مسألة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الاخيرين فيه وقال المصنف رحمه الله ان في الحاشية اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل بقوة الثبات حينئذ يستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الاخر فيبينهما عموم من وجه ولذا اقال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معني الاطراف في العلة انه كما وجد العلة وجد الحكم ومعني الانعكاس انه كما انتفت العلة انتفى الحكم كافي الحد والمحد وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله بين المناسبة فيسه 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 الوصف وجد الحكم لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء المترجم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطوقا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو متعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لا يلزم بيع الكالئ بالكالئ لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان ديننا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالباً فيكون ديناً فان 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 اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيها على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وليس

تقدير ايجاب الضمان وانما يفتوت لا الى بدل لانه لا يبقى للمتلص حق فيه لاني الدين والافى الاخرة لوجوبه بحكم الشرع (قوله وهذا اصطلاح متعارف) منهم من جوز ان يراد بالعكس ههنا عكس التقيض المنطوق ايكون كلما لم يوجد الحكم لم يوجد الوصف والمراد بالعكس ويكون هذا امر جحالا ان عدم الحكم اذا تحقق ووجد الوصف لا يتحقق العكس فلا يكون الوصف مؤثرا كافي قول الشارع وحينئذ 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 مثلا وهذا العكس هو اضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعليته ما ليس كذلك واما كونه اضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلة شتى فيا رجوع الى تأثير العلة وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم

بالعصمة التي وجدنا الناس عليها فقول عمر لا تترك وما كنا نغير شاهد على انه كان الدين المعروف والمشهور ووجوب الفقهاء والسكنى وقول مروان سناخذ الخ في المعنى حكاية اجماع الصحابة اذا الناس اذ ذلك هم الصحابة ورده عمر رضي الله عنه بمحضرتهم من غير تكبير منهم فدل ذلك على ان مذهبهم كذبه وقد طعن فيه أ كابر الصحابة وما كان حادتهم 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 والعحة فى صوم رمضان لم يبيته أى لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعى رحمه الله ويصح عندنا (هو يرج الفساد بكرنه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية فى أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتى 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 واما أن يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعى رحمه الله يرجح

الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة بوجوب الفساد وهو وصف عارضى لان وصف العبادة للامسالك عارضى لان الامسالك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة يجعل 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 أجزاءه فيكون وصف ذاتيا اذا المراد بالوصف الذاتى وصف يقوم بالشئ بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزاءه والوصف العارضى وصف يقوم بالشئ بحسب امر خارج عنه

بمبيع أوجب بوجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما ان المراد ان كل مبيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض أصلا وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض فى الجملة ثم اختلفوا فى ان التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة والى كل اشار محمد رحمه الله ويتوجه على الاول سؤال وهو ان شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود فى النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب انه لما لم يمكن ههنا المقارنة من غير نراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه أقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا فى حالة العقد حكما كذا فى المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقيسة 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 أو لا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان فات هذا انما يصح فى ذات الشئ وحاله لاني مطلق الذات والحال اذ قد يتقدم حال الشئ على ذات شئ آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فى ما اذا ترجح أحد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب

ركن بسن تثلثه لا يصدق عكسه وهو ان كلما بسن تثلثه بس ركن فان أركان الصلاة لا يسن تثلثها (قوله اجيب بوجهين) قيل انما قال أوجب لان فيه ما بنوه عما هو تصديق من تقرير الترجيح بالعكس فى مسئلة يبيع الطعام بالطعام وهو قوله مبيع عين فيشترط قبضه الخ اما 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 والثمن أو قبض أحدهما واشتراط القبض فى الجملة فى العكس وهو أيضا خلاف المصرح به وأنت خير بان مبنى هذين الجوابين اعتبار حذف 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 تعسف ظاهر (قوله أقيم مجلس العقد) أراد به محل وجود القبض قبل أن يفترقا بالابدان حتى لو قاما ومشيا فرسخا أو ناما فى المجلس أو أنمى عليهما ثم تقا بضا 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 عارضى كما يدل عليه كلامه الا أنى فالأولى أن يقال فى الفرق الذات يوجد بدون الوصف العارض ولا يوجد بدون الوصف الذاتى ووجه ترجيح الذات لا يوجد الذات بدون على ما يوجد بدون ظاهر (قوله فله حكم العدم الخ) فيه نظر لان الذات قد يكون عرضا كالاخوة يرجح على العمومية باعتبار الذات فلا يخفى ان قيام الذات

وطائفة وأسامة بن زيد وسعيد بن المسيب وشرح القاضى والشعبي والحسن بن حى والاسود بن يزيد وأبو سلمة بن عبد الرحمن وأبو اسحاق السبى ومروان بن الحكم وابراهيم النخعي والثورى 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 السنه (قوله وقال بعضهم) كالامام أبى جعفر الطحاوى ومن تابعه فان قول عمر رضى الله تعالى عنه لها السكنى والنفقة بعد قوله لا تترك كتاب بنارسنة نيمنا بمنزلة رفع الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل زاد الطحاوى والدارقطنى فى روايتهم عنه **رسول الله صلى الله عليه وسلم**

ذاته

(وذكر والله أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية * فصل ومن التراجع الفاسدة التي ترجح 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 أقوى منها) أي من المشابهة (في ألف وصف غيره مؤثر ومنها التراجع يكون الوصف أعم كالطعم فإنه يشمل ٥٩ القليل والكثير ولا اعتبار لهذا إذ التراجع بالقوة وهو التأثير لا بصورته

بالبقرة وهو التأثير لا بصورته ومنها التراجع بقلة الأجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزئين ولا اثر الهدنة * مستئلة ترجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولان ترك الأقل أسهل من ترك الكل أو الأكثر) أي اذا تعارض الأدلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما أن يترك 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 أجزائه والآخرة بما 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 العارضي والأحكامان 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 صبغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلاما من الوصف الحادث والأصل منقوض ولا سبيل الى ابطال أحد الحقيين ولا الى اثبات الشركة لا اختلاف الجنس بين فلا بد من تلك أحدهما بالقيمة فربحنا 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 يباحق حدودها بتغيير ولا اضافة 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 ككافة أي ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الأخ على العم في العصبية لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الأب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الأدلة الصحيحة بالأدلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بمباحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الأول الترجيح بغلبة الاشتباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الأصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لبادء فادته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتقان على صحته والكل فاسد لان 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 نثر جميع النص الموجز على المطيب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله

بنفسه في بعض المواضع لا يكون وجهاً لترجيح الترجيح بالذات في جميع المواضع فليستأمل (قوله ومثله كثير في باب الميراث) أي مثل الترجيح المذكور في الفرائض كثير فان ابن العم لأولى من ابن العم لاب وأم والجد وان عملاً أولى من العم و بنت العم وان سفلات أولى بالثلثين من الخلال والحالة ترقس على هذا (قوله لزيادة فادته) اذ يكثر أحكام الشرع بكثرة الفروع (قوله ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز عن المطيب) مع ان التفرد والتعدد صورة انما الترجيح باعتبار المعنى المؤثر وفيه بحث لان الخروج عن عهدة التكليف بالتعين أمر مرغوب فيه اجاعا وفي الاحتراز عما فيه الخلاف ذلك فالأولى أن يجعل كلام المشايخ ههنا على ان الترجيح بالتفرد باعتبار صورة العلة وترجيحنا المتعدد فيما يقوله به باعتبار التأثير الناتج بالنص كما فهمنا القدر والجنس من اشارة المماثلة المذكورة فان هذا من ذلك (قوله بل عند الشافعي بقدم الخاص على العام) يعني فكيف يعكس عام ههنا ويمكن أن يجاب

ان لها النفقة والسكنى (قوله الذي أنافيه) والحديث صحيح مشهور تضمنه الصحاح ونقلته الامة بالقبول ولا يعارضه ما يروى عنه صلى الله عليه وسلم مثل أمي كمثل مطر لا يدري أوله خير أم آخره فإنه 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 الراوي فاعلام المتواتر الذي يوجب علم اليقين وفي مقابلة الموضوع الذي سقط عن احتمال الاحتجاج بالكلية ثم المشهور الذي يفيد علم الظانينة ويحتمل احتمال الأمر جوهر أن لا يكون حجة ومقابله المستنكر الذي على حكمه يفيد وهم الحجة ثم خبر

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وايضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود
اجمافا فقوله 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 الارث ثابتا والارث منتف (خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير)

تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقوم الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التاثير او
الملاية وحيفت. لذل لا يجوز ترجيح احد هما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند
تاثير احد هما دون الاخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الاخر أكثر أو أهم أو أبسط ثم لا يخفى ان في
قوله هاتذات جزء تسامحا اذا تر كيب من أقل من جزأين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى
واحد الاجزله (قوله لهما ان كل دليل) يعنى ان التر جيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعاً للدليل
لا بما هو مستقل بانثاثيرا تقوى الشئ انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعاله وأما ما يستقل فلا
يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فينساقت
الكل بالتعارض وهذا معنى تساوي وجود الغير وعدمه ورجحاً يقال سلمنا ان التر جيح بالقوة يمكن
لانسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الاخر وهو موجب
زيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير) وهو ما اذا ترك ابني عم احد هما أخ له من ام
بان تزوج عمه فولدت له ابنا 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 انما تستبد بالتعصيب فيكون
مثل الاخ لام وام مع الاخ لام بخلاف الزوجية فاما ليست من جنس القرابة فلا تصلح للتر جيح وعند

أى في ابن عم هو أخ لام فانه
راجح عند ابن مسعود
رضي الله عنه على ابن عم
ليس كذلك أى يستحق
جميع الميراث ويوجب
الاخر (بخلاف الاخ
لاب وام فانه يرجح على
الاخ لام بالاخوة لام لان
هذه الجهة) أى جهة
الاخوة لام (تابعة للاولى)
أى للاخوة لاب (والخير
مصدق) أى خير القرابة
متعد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما
اخوة (فيحصل منهما)
أى بالاخوة لاب والاخوة
لام (هيئة اجتماعية
بخلاف الاوليين) فيصير
مجموع الاخوة قرابة
واحدة قوية فيرجح على
الاضعف (فلا يرجح بكثرة

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 ليس 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 بالكلية اما كل من العلتين فيسقط الاخرى فانه نقل فائدته
بالاسقاط اخرى وفيه بحث لان عموم العلة مجاز عن اطلاقها فيتناولها بتناول احتمال والاصل المحقق
عدم الشمول (قوله ولقائل ان يقول الخ) قد يجاب عنه بان مراد المصنف ان الوصفين اذا كان لهما أثر
فالتر جيح بالامور الاربعه المتقدمة وهى قوة الاثر وثباته على الحكم وكثرة الاصول والعكس فان غلبة
الاشتباه وما بعدها ليست من الاثر في شئ وما الاثر له لا عبرة له اصلا ونرجح لان ما لم يعتبر في أصل العلية
لاثره في اصلية وبالجملة ليست العبرة الا لكون الوصف مؤثرا او ملثما ولا اثر للتر جيح بغلبة
الاشتباه وما بعدها في افادة شئ 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 للهيئة الاجتماعية
تاثير في القوة وكونه موافقا للدليل آخر وان كان له دخل في افادة قوة في الدليل لكن معارضا بمخالفته
لدليل الخصم * قال المصنف (على عدم ترجيح ابن عم هوزوج) يعنى ما انت امرأة وتركت ابني عم
أسد هما زوجها يستحق النصف بالزوجية والباقي بينهما بالتعصيب فيصح من أربعة ثلاثة للزوج
وسهم للاخر (قوله بان تزوج عمه امه) صورته ان يكون اخوان لاب وام اولاب وكل واحد منهما ابن

الواحد الصحيح الذي يفيد
غالب الراى وهو خبر من
عرف بالضبط والعدالة
أو في حكمه ومقابله المستر
أى خبر المجهول الذي لم
يقابل برده ولا قبول وان ما
انفرد به الراوى مع كونه
هدلا حافظا موثوقا في
ضبطه واتقانه غير مخالف

في روايته لمن هو فوقه يكون حديثه صحيحا مقبولا وان كان مخالفا لمن هو فوقه
يكون ما انفرد به شاذ امر دودا وان لم يكن موثوقا به يكون بانفراده حازم له من حزمه عين حيز الصحيح فان كان رتبته غير بعيدة عن رتبة
الحفاظ الضابط المقبول يكون حديثه حسنا دون الصحيح فوق الضعيف وان كان بعيدة عنه كان حديثه ضعيفا ويتعدى الوقوف على
حقيقة الوضع يقبنا الا باعتراف الراوى وذلك أيضا لا يفيد القطع وانما يؤخذ فيه بالظن والامارات الموجبة له (قوله في شرائط الراوى)

الجمهور

الرواية ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل هيئته اجتماعية هذه تفريعات على عدم الترتيب بكثره الدليل فان واه اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئته اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئته اجتماعية فتع التوافق على الكذب وقيل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم ان ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثره الاصول وكره ترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا ترجيح بالكثرة في بعض المواضع كالم ترجيح بكثرة الادلة والما في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئته اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع واما غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئته اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها الا بالمجموع فاعتبر هذا باشاهد فان كل امر منوط

فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب واحد قوي يغلب الالف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجحة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد واحد بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي في الصوم فان هذا الحكم زعم بالاكتر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه القروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا يرجح ومعناه انه اذا كانت العلة في أحدهما

الجمهور وسدس المسال للاخ لام بالفرضية والباقي بينهما بالعصو به فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو اخ لام وخسة للاخر لان الاخوة لام وان لم تستقل بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث واليست من جنس العمومة بل اقرب فلا يكون تعاطا فلا يصلح مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد يتأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف الا ترى انه لو اجتمع الاخوة والاب والاخوة لام لا يصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية (قوله ما لم يبلغ حد الشهرة) تعرض للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر ما لم يبلغ حد الشهرة ولتقارب امرهما بل لكون المشهور واحد قسمي التواتر على رأى تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في هذا المقام ان الكثرة ان تادت الى حصول هيئته اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة غاية ان القوة حصلت بالكثرة والافلا فكثرة اجزاء العلة توجب القوة كافي حمل الانتقال بخلاف كثره جزئياته كافي المصارعة اذ المقاوم واحد واما الرجوع الى السنة او القياس عند تعارض النصين او الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر) يعني قيا-ابواقفه في الحكم دون العلة ليكون من كثره الادلة اذ لو وافقه في العلة كان من كثره الاصول لا كثره الادلة 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 دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا الا حد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لا يستقله لا ينضم الى الاخر ولا يتحد به ليقيد القوة ثم بين ذلك في العلة الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع على عدم ترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الاخر بالكيفية وذلك كافي مسئلة اختلاف عدد جراحت الجنابن على مجروح واحدات من جميعها فان الدية عليهم انصفان فان قيل هب انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاستسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزع الدية على الجراحت كافي تعدد الجناة فلنا لا الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحت كثيرة فلم يعد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكافي مسئلة الشفعة وهي دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطالب الاخران الشفعة لم يرجح

فمات أحدهما ترك امرأته وهي أم ابنه فتزوج اخره امرأته فولدت له ابنا ثم مات هذا الاخ ثم مات ابن الاخ المتوفى الاول وترك ابني عم أحدهما اخوه لام (قوله الا يرى انه لو اجتمع الاخوة الخ) الاخوة في الموضوع عين بضم الهمزة والهاء وتشديد الواو او المفتوحة بمعنى المصدا ولا يكسر هاء وسكون الهاء وفتح الواو على اهما جمع 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

مغارة للعلة في الاخر لکنهما أدبالي حکم واحد کان علة الر باعند الشافعی رحمه الله الطعم وعند مالك الطعم والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كانت العلة فيهما شيء أو احد الکن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قیاسان بل قیاس واحد مع کثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة

قبول خبر الواحد يفتنى على شروط ثمانية اربعة في نفس الخبر وسيد كرها المصنف في مباحث الانقطاع الباطني وأربعة في الخبر وسرها في صدر هذا الفصل وانما وقع الحاجة الى اشتراط العقل والاسلام بعد ذكر الضبط والعدل لان المصنف ربما يكون ضابطا لكن لا يجنب الكذب لعلمه بعدم التكليف والكافور ربما يكون مستقيما على مقتضى ديانته من جرائع محظورات دينه ولهذا

لا يصلح من جهاو كذا اذا جرح احد هما جراحة والا يخرج عن شرا فالديه نصفان وكذا الشفعة بين متفانين والشافعي رحمه الله لا يرجع صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر (ولاكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهي التي يحصل المعول بها فان المعول غير متولد منها وغير

جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من أجزاء سهمها علة مستقلة في استحقاق شفعه جميع المبيع وليس في جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهي لا تصلح للترجيح فعندنا يكون النصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المنتهية في كل جانب وعند الشافعي رحمه الله اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثا لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك أي منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فينقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لاعلة ما يه يتولد منها المعول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت في علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية في المعول يس بطريق التولد بل بايجاد الله تعالى اياه عقبيه فلا يكون ترتيب استحقاق الشفعة على الملك كترتيب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فيقسم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصول 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 المجهود لنيل 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 قطعي أو في الظن بحكم شرعي وشرط الاجتهاد ان يحوى أي يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب أي القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشرعيه اما لغة فبان يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة فيقتصر الى اللغة والصرف والنحو والمعاني والبيان اللهم الا ان يعرف ذلك بحسب السليقة واما شرعيه فبان يعرف المعاني المؤثرة في الاحكام مثلا يعرف في قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط ان المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحي وبقسامه من الخاص والعام والمشارك والمبين والمحمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم ان هذا خاص وذلك عام وهذا ناسخ

منها فالمعول 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 ان يحوى 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 بامور الدين لمكان التهمة (قوله وهو سماع الكلام كما يحق) اعترض عليه بان الضبط بهذا المعنى ليس بشرط في قبول الرواية لماض من قبول اخبار الاعراب الذين ليسوا بهذه الصفة اجيب بالمنع فان الاعراب من أهل اللسان الذين يعرفون معاني الكلام وهم اذكي الاصناف وما فيهم من نباهة الفهم وقياسة الذهن مما لا ينكره أحد الا

خطا واما اذا كان عمدا فيجب القصاص عليها وانما وضع المسئلة في الخطأ لان اعتبار عدد الجنابة ممكن فيه بتقسيم الدية ولما سقط الترجيح مع امكان اعتبار عدد الجراحات فيه فلا يسقط في العمدم عدم امكان تجزى القصاص أولى (قوله والجواب ان الدار المشفوعة الخ) قبل هذا ليس بوجه فانه كما ان تأثير العلة الفاعلية في المعول بايجاد الله تعالى اياه كذلك يولد الثمر من الشجرة والولد من الحيوان بايجاد الله سبحانه لان الشجرة يولد الثمر والحيوان يولد الولد وايضا لان المعول المشفوع بها علة فاعلية بل الفاعلية هي الشفعة الذي يأخذ بالشفعة بها فالخ في التوجيه ان المستحق بالشفعة انما يكون الانقسام على الشفعة بقدر الملك لو كانت الشفعة متولدة من الملك كالثمر من الشجر والولد من الحيوان حتى يكون كل جزء منها متولدا من كل جزء وليس كذلك بل هي مستندة الى العلة الفاعلية التي هي الشفعة

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 لانها بشهادة النبي عليه السلام بالخيرية لها وبغلبة الصدق فيهم (قوله فيكفي الاجال) لكن بحيث لو جذبته جاذب الى تعقل التفاصيل وجب اعطاؤها حكمه من الاقرار والتصديق (قوله أهو كذا) ويكفي فيه ان الله تعالى موجودا وحده متصف بجميع الاسماء الحسنی وصفات الكمال فيقول نعم وان محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله مبعوث من عنده محق صادق في كل ما أخبر به فيقول وذلك

نعم ولقد طال لحاج بعض المتتمسين بالعلم في هذه البلاد في شهود الهلال بامتثالهم بقراءة ما يسمونه الفرض العين من الجمل الركبة التركيب التي لم يربوها بعلم و بصارة وصحیح معرفة وهو ظلم وزور وجهل بالفقه وأحكام الشريعة وتكبر وتعظم عن قبول الحق والانقياد له (قوله الآن ثبت) قال صاحب الكشف حكى عن الشافعي انه قال اذا قال الصحابي قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا قبلت الا ان أعلم انه أرسله كذا في المعتمد وأما رسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا

وهو مذهب مالك وأجد بن حنبل

في احدى الروايتين عنه وأكثر المتكلمين وعند أهل الظاهر وجماعة من أئمة الحديث لا يقبل أصلاً وقال الشافعي رحمه الله لا يقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بأن يتأيد بأية أو سنة مشهورة أو موافقة قياس أو قول صحابي أو تلقنه الأمة بالقبول أو عرف من حال المرسل انه لا يروى عن فيه علة من جهالة أو غيرها أو اشترك في رساله عدلان تقنان بشرط أن يكون شيوخيها مختلفين أو ثبت اتصاله بوجه آخر بان أسنده غير مرسله أو أسنده مرسله مرة أخرى قال وانما قبلت مر اسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيداً أكثر مارواه مرسل انما سمعته عن عمر رضي الله عنه قال ومن هذا حاله أحب قبول مر اسيله ولا أستطيع أن أقول ان الخجة ثبتت كتبها بالمتصل واعترض عليه بان انضمام هذه الامور

وذلك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء في أن هذا مغاير لمعرفه 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 بمنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها اليها من نواتر أو شهرة أو آحاد وفي ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الآن البعث عن احوال الرواة في زمانها هذا كلته بطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الأئمة الموثوق بهم في علم الحديث كالبخاري ومسلم والبخاري والصفواني وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وباقسامه من الخاص والعام وغيره الثالث جوه القياس بشرائطها واحكامها واقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك لا يتمكن من الاستنباط بالصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع أيضاً لا بد من معرفته ومعرفة مواقفه لا يخالفه في اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالأدلة السمعية للجازم بالاسلام تقليداً ولا علم الفقه لانه نتيجة الاجتهاد وغيره فلا يتقدمه الآن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع ففهي طريق اليه في هذا الزمان لم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة رضي الله عنهم ثم هذه الشرائط

فالا تقسام على الشفعا لاصولها منهم لا الى المشفوع به اذ ليس حصولها منه وان كان سميته (قوله بمعرفة الاحكام) دون المواعظ واحكام الآخرة والآيات التي يتعلق بها الاحكام مقدار خمسمائة آية ذكره في الاقوال نقل عن الغزالي (قوله قدر ما يتعلق بالاحكام) بدل من السنة وذكر في القواطع ان في معرفة السنة خمسة شروط معرفة طرفها من نواتر وآحاد ليكون المتواترات معلومة والآحاد مظنونة ومعرفة صحة طرق الآحاد وروايتها يعمل بالصحيح منها ويعدل عما لا يصح ومعرفة احكام الاقوال والافعال يعلم 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 أيضاً) اجيب عنه بان معرفة الاجماع ليس بشرط كون الفقيه مجتهد بل بشرط 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 تقليداً) قد يقال المجاوزة عن التقليد الى 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 يشمل عليه كتاب الله سبحانه وذلك محصل للمعرفة الحقيقية مجاوزة لصاحبه حد التقليد (قوله ثم هذه الشرائط الخ) قد يقال الصواب ان الاجتهاد غير متحد لما مر في حد الفقه هو الذي له ملكة الاستنباط في الشكل وانما التقليد يجوز ان يعلم بعض الاحكام من الأدلة والتحقيق 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 شكايه أو مدح أو ذم على مقتضى الحال لا يكون بليغاً ويجعل قصده للخواص والمزايا بمنزلة العدم بل يجب ان يكون له ملكة

أن تقوى به الظن ولكنه لا يربو على الظن الحاصل بتعدد الاسناد الى المستورا والمجهول 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 استويان والباقون ربحون المسند (قوله لان الصحابة أرسلوا) وانفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثير صحبة ولم

كأذ كرناو حكمه غلبة الظن على احتمال الخطأ فالمجتهد عندنا يخطئ ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب وهذا بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معيناً عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما أدى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهدوا في حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق

يسمع ابن عباس عن النبي عليه السلام الأربعة أحاديث في قول و'بضعه عشر حديثاً في قول آخر مع انه معدود في الأكثرين وقد صرح بذلك في حديث الرابي النسبية ٦٤ قال حدثني به اسامة بن زيد وروى ان رسول الله عليه السلام ما زال يباهي حتى

رمى جرة العقبة فلما رجع قال حدثني به أخى الفضل ابن عباس وروى ابن عمر من صلى على جنازة فله قبر اط الحديث ثم أسنده الى أبي هريرة وروى أبو هريرة ثم أسنده الى الفضل بن عباس ونعمان بن بشير لم يسمع من النبي صلى الله عليه وسلم الأحاديث واحد مع كثرة روايته والذي سمعه هو وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسدت سائر الجسد الا وهي القلب وظا كفووا يتفحصون عن سمعهم بواسطه أو بدونها مع شيوع ذلك في جابيتهم فصار ذلك اجاعاً منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله قيل عليه ليس النزاع في مرسل الصحابي ومن علم حاله انه لا يرسل عن ثقة أجيب عنه بان لو سلم ذلك فقبول مرسل الصحابي اثبت عند التهم ومن يرسلون عنه بشهادة الرسول عليه السلام لهم بالخيرية وذلك ثابت في

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 لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفاً للنص أو اجماع قات 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 باحكام النكاح (قوله وحكمه) أى الاثران ثابت 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 اما أن لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون حينئذ اما أن لا يدل عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الاول أن لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الأشعري بمعنى أنه لم يتعلق بالحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده والثاني أن الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن أصاب أجران ولمن أخطأ 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 القاضي بالخطأ هل ينقض الرابع أن الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجد له أصاب وان فقدته أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابتها الغموضها وخفاؤها فلذا كان المخطئ معذوراً بل ما جوراً ثم اختلف هؤلاء في أن المخطئ مخطئ بقدرها على تطبيق كل كلام على مقتضى الحال حتى يعتبر قصده اياها فكذلك الاجتهاد فيكون المجتهد من له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله ولا يناو ذلك صدوراً لأدري 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 والدليل الجديد للحكم المروي نحر يبع (قوله واليه ذهب عامة المعتزلة) قال نحر الاسلام وانما ذهب المعتزلة على تعدد الحقوق وتصويب كل مجتهد لا يجابهم الا صلح والحاكم الولى بالنبي فان الاصلح للعباد على الله تعالى تصويب الكل ائنا الو الثواب وكذا ما قالوا ان انعام الله تعالى في غير 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 يقولهم ما وليس كذلك فان كثيراً من اهل السنة قائلون بالتصويب دونهم ما وليس بشئ اذ اخرجت اجماع بين الاصول لجواز ان يكون أمر واحد لازماً لا مورياً فيكون مبناه عندهم اياهما لا ينافي ان يكون عند غيرهم غيرهما (قوله فلماذا كان المخطئ معذوراً

ابتداء

التابعين بعين هذه الحجة وعموم الشهادة لهم خصوصاً اذا كان الارسال من

وجوههم كالحسن وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وأبي العالية والفقهاء السبعة لانه انما قبلت رواياتهم لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهاداتهم (قوله والمعتاد الخ) ومن منع جرى العادة بما ذكره المصنف فقد كابر ولقد قال الحسن البصري متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا خبري ومتى قلت قال رسول الله سمعته من سبعين أو أكثر وقال الاعمش قلت لبراهيم اذار وبت لي حديثاً عن

كل واحد مجتهد لهم ان المجتهدين كفو واصابة الحق ولو لا تعدد الحقوق يلزم التشكيك بما ليس في وسعهم وهذا كلاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحرى حتى ان الخطئ 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 احق لاهلها واستوت لاصيبت بمجرد الاختيار ويسقط الاحتياؤه فيه نظر لان قبل الاجتهاد لا يعلم ان

فيكون الحق واحداً أو
تختلف فيكون حينئذ
عبدالله فاستند له فقال
اذقلت لك حديثي فلان
عن عبدالله فهو الذي
روى لي ذلك واذا قلت لك
قال عبدالله فقدر وروى لي
غير واحد وقال ابن سيرين
ما كنا نسند الحديث الى
ان وقعت الفتنة وقد
ذكروا في مناقب جماعة
من العلماء كالنورى 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 الراوى العدل
الثقة مع ما تواتر من قوله
عليه السلام من كذب
على متعمداً فليتبوأ
مقعدته من النار فقط
ما قيل ان الارسال ربما
يكون لعدم احاطته بالرواة
وكيفية الاتصال فان الثقة

ابتداء وانتهاء معاً وانتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين احدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل لما امر بان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بفيل الحق واصابة الصواب اذا فائدة للاجتهاد سوى ذلك فلو كان الحق واحداً لكان المجتهد مأموراً باصابتة بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه لغموض طريقه وخفاء دابته فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده الثاني ان اجتهادا لمجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في امر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقاً فكذلكها لعدم الفرق وانما قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقاً لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين الى جهات مختلفة قبله لما أدى فرض من أخطأ جهة الكعبة والملازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالتناهيين كالوجوب وعدمه وهو محال أوجب بانه ان ارى بالنسبة الى شخص واحد في زمان واحد فالزوم ممنوع وان ارى بالنسبة الى شخصين فلا استحالة متنوعة لجواز ان يجتهد على زيد ولا يجب على عمر وكذا عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشيء واجبا على مجتهد وعلى من اتزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوي الجميع في الحقية وبعضهم الى كون البعض احق أى أكثرها بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشيء فهو أكثرها بمن أدى اجتهاده الى هدم وجوبه مع حقية الحكمين استدلال الاول بان الدليل الدال على تعدد الحق في المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا 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 تعبد في بذل الجهد وطلب التليل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر اما اولاد فلان التقدير انه لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقبيه فلا بد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانياً فلانها وان تساوت في الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غيره حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقدم مجتهدا آخر وأما ثانياً فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لا بد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيمكن من اختيار

بل ما جوارح الاول اشارة الى قول من قال اذا اخطأ لم يؤجر ولا يمكن رفع عنه الاثم تحقيقاً والثاني الى قول عامة الفقهاء ان الخطئ ما جوارح (قوله ابتداء وانتهاء) نرى بالنظر الى الدليل من حيث انه اتخذ ما ليس بدليل دليله بالنظر الى الحكم حتى لا يصح عمله (قوله وانتهاء فقط) حينئذ كان مخطئاً للحق عند الله مصيباً في عمله (قوله وفيه نظر لانه لا يوجب التساوي) قد يوجب منه ان التفاوت يحتاج الى مثبت ودليل ولا دليل الا هذا ولم يمكن مثبتاً للتفاوت فلا يحكم به من غير دليل وانت خبير بان عدم وجدان الدليل لا يدل على عدم وجوده وان عدم عدم التفاوت الناشئ من ذلك ليس علماً 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 امر العدل المبني على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلاً ورد بان الاتفاق على قبول التعديل المبهم من الثقة مع ان هذا الظن محتمل فيه فيما صرح بالتعديل واعتباره يؤدي الى ردخه بر الواحد مطلقاً وان الظن الحاصل بطريقه كافى في العمليات (قوله لا يرى انه اذا قال اجتهادى ثقة) يعني ان شهادته من برد

منعددا ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان وقوله عليه الصلاة والسلام ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة وفي حديث آخر جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه ان أصبت فمن الله تعالى وان أخطأت 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 حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على المصروب والشافعي

أحد الحقيين 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 واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بآدنى دليل يؤدي اليه من غير مبالغة في الطلب أو اجتهاد لتساوي ما ينال بغاية الطلب وما ينال بآدنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر في الفتوى مما انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وسأوى البازل كل جهده في الطلب المبلى عذره بآدنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض (قوله ولنا) احتج أصحابنا على أن الحق واحد والتمه يخطئ بصيب بالكتاب والسنة والاثار ودلالة الإجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير بالحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال أن داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لصاحب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فبره كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحي والامساك لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه والاداء الر جوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد اصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان في هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراث كيب وهذا مبني على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك في موضعه وقد يجاب بان المعنى فهمنا

رحمه الله بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلامهم ماصروف حاجته بمعنى القياس ان النص لو ارد في المقيس عليه و ارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النص واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والاخر ناسخا فاذا كان النص وهما النص الوارد 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 بالطريقين الاولى ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممنوع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا

على 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 التجاوز عنه او متعددي يستوى الاخذ بكل منه (قوله بمجرد اختيار الحكم) قال المحقق الشريف فيه بحث اذ لا يلزم من تساوي الحقوق ثبوت الحق بمجرد اختيار الحكم بآدنى دليل من غير مبالغة في الطلب والاجتهاد لان المثبت - يثبت وهو الاجتهاد ومشروط ببذل الوسع بحيث يحسن من نفسه العجز عن المزيد عليه فيكون الاجتهاد منتهيا فلا يثبت الحكم (قوله وتساوى البازل) قال الفاضل الشريف حق في هذا المقام ايقال وتساوى أعلمهم ادانهم لان المبلى عذره بآدنى طلب لا يكون مجتهدا لان احساس العجز عن المزيد عليه شرط في الاجتهاد (قوله داود عليه السلام حكم بالغنم) قصته ماروى ان رجلين دخلا على داود وندمه - لمجان عليهما السلام وهو ابن عشر سنة وكان احدهما رجلين صاحب حرث والاخر صاحب نعم فقال صاحب الحرث ان هذا قد انقلب غنمه فوقع في حرثي فلم يبق منه شئ فأفاد داود عليه السلام لان اهاب الغنم وقد كانت قيمتها متساويين فباع سليمان عليه السلام غير هذا ارفق بهما ينطلق أهل الحرث بالغنم فينتفع بالباها واولادها ويقوم صاحب الغنم على الحرث حتى صار كابلته نقشت فيه يدع هو غنمه اليه وهو حرثه اليه فقال داود عليه السلام القضا ما قضيت (قوله وقد يجاب الخ) قد يدفع هذا الجواب بان الايدت على كون الفتوى والحكومة في هذه المسئلة واحدة

المرسل هي كون المرؤى عنه غير معروف بالثقة

لا غير واذا صرح الراوى بكونه ثقة زالت تلك الشبهة لان الراوى الثقة اذا قال حدثني ثقة ففيه أمران أحدهما أنه سليمان حدث والثاني ان المحدث ثقة فكما يصدق في قوله حدثني ولا يتم فكذلك في قوله ثقة فانه يعرف بقوله ثقة كونه متمصفا بالوصافى المعنوية في الرواية وان كان الراوى غير معلوم فان التعديل المبهم مقبول بخلاف الجرح المبهم فكذا اذ انسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجرم به فيمد عرفي أن الذي روى عنه ثقة متمصفا بالوصافى المعنوية وان لم يذكره أصلا وكونه مجهول المشخصات لا يضر وفي

التلويح كأنه يشير إلى أن الشافعي كثيرا ما يقول أخبرني الثقة وحدثني من لا ائتمه إلا أن مراده بالثقة إبراهيم بن اسمعيل وعن لا يثبتم
 يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم يعني أن الثقة في كلام الشافعي معروف معهود فيكون معلوما فالإيراد على الشافعي بخلاف قوله ثقة
 قلت قد عرفت أن عدم القبول إنما كان لاحتمال كون الراوي غير ثقة لعدم ثبوت أنصافه بالأوصاف المعتبرة فقيمها صرح الراوي
 بكونه ثقة زال هذا الاحتمال وثبت الاتصاف وليس المقصود من ذلك الكلام نقض قول الشافعي أو

الاستشهاد به بل دفع شبهة
 كون الراوي غير ثقة ويؤيده
 الاختلاف بين العيارين
 في التكرار والتعريف
 وذكر أبو الحسن الأبهري
 سمعت بعض أهل المعرفة
 بالحديث يقول إذا قال
 الشافعي في كتبه أخبرنا
 الثقة عن ابن أبي ذئب
 فيريد به ابن هرون وعن
 الليث بن سعد فإن حسان
 وعن الوليد بن أبي كثير
 فأبواسامة وعن الأوراعي
 فعمر بن أبي سلمة
 وعن ابن جريح فم بن
 خالد وعس صالح مولى
 اتوأمة فأبراهيم بن اسمعيل
 وفي ابن يحيى قوله عند
 بعض أصحابنا وهو الشيخ
 أبو الحسن الكرخي من
 أئمتنا العراقيين ذهب
 هو ومن تابعه إلى قبول
 مرسل كل عدل في كل عصر
 وقال عيسى بن ابان لا
 يقبل الأمر أسيل من كان
 من أئمة النقل مشهورا
 بأخذ الناس العلم عنه فإن
 لم يكن كذلك وكان عدلا
 يقبل مسنده ويوقف
 مرسله أي أن يعرض على

سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التي هي أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان
 عليه الصلاة والسلام مبنيا على أن ترك الأولى من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة خطأ من غيرهم
 يشعر بذلك قوله تعالى وكأنا آتينا حكما وعلما فإنه يفهم منه أصابتهما في فصل الخصومات والعلم بأمور
 الدين ويؤيده ما نقل أنه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق للفريقين كأنه قال هذا حق
 لكن غيره أحق وأما السنة والآثار الأحاديث والآثار الدالة على توريد الاحتاد بين الصواب والخطأ
 وهي وإن كانت من قبيل الأحاد إلا أنها متواترة من جهة المعنى والالام يصلح للاستدلال على الأول
 وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معني وإن لم يكن ثابتا به
 صريحاً وقد أجمعوا على أن الحق فيما ثبت بالنص واحداً لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت
 لا مظهر ولان الحكم الاجتهادي أعم من أن يكون ثابتاً بالقياس أو بغيره من الأدلة الظنية كفهوم
 الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع بلا اجماع على اتحاد الحق إلا
 فيما لم يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير
 واجب ممنوع لا يستلزمه اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون ككاشر عيان قيل لا نسلم ممنوع
 ذلك بالنسبة إلى شخصين فالتناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل أوجب بان الجمع بين المتناقضين بالنسبة
 إلى شخصين أيضا ممنوع في شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث إلى الناس كافة داع لهم إلى الحق

لان ضمير ههنا ضمير واحدة ولو جازا يكون ماد لره داود عليه السلام حكومة لكان الواجب
 أن يقال فهمنا غيرهما أو أحق منها سليمان وحيث اعلم ان الحكومة واحدة علم ان ما واهاليس بحق
 قال الله تعالى وكأنا آتينا حكما وعلما معناه على هذا آتينا حكما يجوز أن يعمل به لانه آتينا الكل ما هو الحق
 علما وعملا ولا نسلم ان ترك الأولى من الأنبياء بمنزلة الخطأ بل ترك ما هو الأولى عنده على انه تخطئه في
 المسال وهو المطلوب وقول سليمان عليه السلام غير هذا أوفق مع انه خبر واحد لا يقصى جور الحكامين
 فعمل الأرفقية - وجبة للتعيين ولا نسلم ما بعده وقد يعترض أيضا بجواز أن يكون ما جعل سليمان عليه
 السلام صنعا وما فعله داود عليه السلام حكما وجوابه ان قوله تعالى يحكمان في الحث ينفي أن يكون
 بطريق يصلح والالزم عموم المشترك أو الجمع بين الحقيقة والمجاز وقد تقدم بطلانها (قوله قيل
 وفيه نظر الخ) قد يجاب 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 بفهوم الشرط ونحوه من الاجتهاد ممنوع كيف وثبت عند من يقول به بنفس النظم
 لا باستقراغ الجهد (قوله والممتنع لا يكون ككاشر عيان) مع ان المؤدى بالتعليل هو الحكم الشرعي
 المنصوص أو المجمع عليه كما مر واعتراض عليه جدي بانه انما يصح هذا لو كان الاحكام المتناقضة
 الحاصلة بالتعليلات المختلفة معداة من نص واحد وليس كذلك بل من نصوص مختلفة فلا يما في التناقض
 بعد التعديده عدمه قبلها ثم أجاب بان الدليل صحيح فيما اذا كان أصل التعليلات المختلفة واحدا

أهل العلم وقال أبو بكر الرازي الخصاص لا يقبل ارسال من بعد القرآن الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة كذا
 ذكره شمس الأئمة السرخسي وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا يقبل ان كان ذلك الخبر
 معروفا في حلة الاحاديث وان لم يكن معروفا لا يقبل لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فبالا يعرفه أصحاب الحديث
 منها في وقتها هذا وهو كذب ون كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصر لم يضبده فيه انسن فيه قيل هو سله وهذا القول يقار به قول

والتمكيف بالا جتهاد يهيد) جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا (لانه ان اخطأ فهو مصيب نظر الى الدليل وله الاجر وامام سئلة
 القبة فان فساد صلاة من خالف الامام عالم حاله يدل على مذهبهنا فاما عدم اعادة الخطى للكعبة فلا غير مقصودة لكن الشرع جعلها
 وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماء نافي 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 عمر رضى 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 ما
 كانوا مستحقين لنزول
 العذاب وقد مر هذا
 الحديث وقصته في الركن
 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 يراد ان كل مجتهد مصيب
 بالنظر الى الحكم بل بالنظر
 الى الدليل بمعنى انه قد أقام
 الدليل كما هو حقه مستجمعا
 لشرايطه وأركانه فيكون
 آتيا بما كان به من
 الاعتبار وليس في وسعه
 اقامة البرهان القاطن في

اصح من النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لا دخولهم في العمومات على السواء ولا يخفى
 ان ابتداء 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
 على لم يلزم تقليد مذهب معين مجتهد من حنفيا وشافعيًا فافواه أحد هما باباحة النيذ والآخر بحر منه
 ولم يترجح أحد هما عنده ولم يستقر عمله على شيء منهما أو أيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا
 لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله
 والتكليف) جواب عن تمكيمهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس في الوسع وتقرره ان لا نسلم ان
 المجتهد مكلف باصابتة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظر الى
 رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر
 ووجوب العمل بما وجبه فلا يلزم العبث فالقول المجتهد مأثور بما أدى اليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو
 حق اجيب بانه يدنى في المأمور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبسبب ظن المجتهد وان كان خطأ
 عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفرغ 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 وبالصواب حراما وهو ممنوع (قوله يدل على مذهبا) وهو ان المجتهد يخطى
 ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالم حاله لاصابتها جميعا في جهة القبة
 (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هي الجهة التي رضى بها الله تعالى وأمر بها عند حصول المقصود
 لا باس بقوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر الى الدليل مخطى انتهاء أى بالنظر
 الى الحكم فانه لا يمنع في الاقيسة الشرعية والادلة الظنية ان يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرايط
 قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد اود عليه السلام بالحكم والعلم في مقام انشاء عليه
 والامتثال مع كونه خطأ بدلالة سون الكلام في تخصيص سليمان عليه السلام باصابتة الحق فلو كان
 خطأ من كل وجه لما كان حلهما وعلماء بل جهلا وحما وقد يقال انه لا دلالة في ايتاء الحكم والعلم على ان
 اجتهاده في تلك الاحداث حكم وعلم فيجيب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها احكاما وعلماء ما كان له كرها في هذا
 المقام فائدة اذ لا يشبهه على احد ان النبي عليه السلام قد اوتى علما وحكما في الجملة (قوله وتنصيف
 الاجر) أى تنصيف اجر المخطى في الاجتهاد بقوله عليه السلام ان اصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر

كافي حديث الرضا فكذا في غيره اذ لا فائل بالفصل وان خبير بان لا عراض لمذ كورا عما يتوجه
 ويحتاج في دفعه الى الجواب المذ كورا 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 قطعا البتة (قوله تعالى ففهمناها سليمان الآية) يسمى عمل كل ما احكاما
 وعلماء لكن سليمان عليه السلام خص باصابتة المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر
 هيبى واحترام شمس الائمة السرخسى فون أبى بكر الرارى ونحوه الاسلام قول - يسي بن بان (قوله كحديث فاعلمه الخ) قيل عليه
 المكلام في خبر العدل وهذا مستنكر بتمهراويه بالكذب والغفلة والنسيان لالكونه في مقابلة عموم الكتاب والامسا كان لقوله احفظت
 أم نسيت صدقت أم كذبت معنى وأجيب عنه بان الرد بسبب التهمة لا ينافى الرد بسبب معارضة الكتاب كيف فان عمر رضى الله

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم في الآسارى من قبل كان أماً القتل أو المن ورخص النبي عليه السلام بالفداء وأيضاً لولا الكتاب السابق بابا الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كإقراءه لا يستحقون العذاب بسبب الخطأ في الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والخطأ في الاجتهاد لا يعاقب إلا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم

عنه قال لا ندع كتاب ربنا الخ وهو كالتمريح بان ردها لحديثها المعارضة الكتاب والسنة والانتفاع الباطن انما يكون فيما استقام سنده واتهام فاطمة انما هو في هذا الحديث لمخالفته 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 بالغالب الظن حيث لم يعارض لما هو فوقه وحديث فاطمة هذا لما خالف لما هو فوقه كان منكرا فلم يعمل به وتزات من منزلة المجاهيل والافهسي ثقة عدل حافظه نفيسة 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 فحذنته به فقال مروان لم نسمع هذا الحديث لا من امرأة سناً حذبا لعصمة

واحد يدل على انه مخطئ انهما لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزع الاجر على الاستحقاق وهذا ضعيف لان أجر المخطئ انما هو على كده في الاجتهاد وامتثال الامر (قوله) وأما قوله عليه الصلاة والسلام القائلون ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاه) تمسكوا بوجهين أحدهما طلاق الخطأ في قوله عليه السلام وان أخطأ فلا حسنة ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاه وثانيه ما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية أي لولا ما كتب في اللوح ان لا يعذب أهل بدر وان يحل لهم الغنائم أو ان لا يعذب قوما لا بعد تأكيدهم الجمة وتقديم النهي لمسكم 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 اذا الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتمد به في مسائل الاصول لم يتعرض لجوانبه وأجاب عن الثاني بان العزيمة في حكم الآسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبي عليه السلام في الفداء أيضا والمعنى لولا سبق الحكم باباحه الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب في ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب سبب الخطأ في الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا انتفاء الشيء لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ في الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحه الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه ظاهرا من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبني على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله) والمخطئ في الاجتهاد لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا وما أجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لحفاء دليله الا ان يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مباحة في الاجتهاد وانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض في مسائل الاجتهادية كان

ذلك فتأمل (قوله) فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب) التصفية بالنظر الى قوله عليه السلام ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر احد ظاهرا وما بالنظر الى قوله عليه السلام لعمر بن العاص احكم على انك ان أصبت فلك عشر حسنات وان أخطأت فلك حسنة واحدة فباعثا رانه لو كان مصيبا ابتداء وانتهاه كان له الاجر بمقابلة الاصابتين مع قطع النظر عن كية المعنى فتأمل (قوله) وهذا ضعيف الخ) قال في فصول البدائع هذا غفول عن ان الدليل اذ لم يكن دليلا شرعيا فالأخذ به ان لم يؤد 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 عرفي يتبع فيما مقصوده العمل وهو الاجتهاد مهنا والصحيح في الرد عليه ان السكالك الذي يقتضيه المطلق السكالك في الحقيقة لا يتعد المحل عن الدليل والمطوب وبين سم والظاهر من الاحاطة ما ان المطلوب ولكن لم يقد يختص المانع وهو ترتيب الحسنات وليس ترتيبها مجردا مشقه (قوله) حتى لو لم يتحقق ذلك الخ) ويمكن تقرير

التي وجدنا الناس عليها فقالت فاطمة حين بلغها قول مروان ببني ويسم القرآن قال الله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن الا أن يأتين بفاحشة مبينة الى قوله تعالى لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا قالت هذا المن كانت له امر اجعه فاي امر يحدث بعد ذلك فكيف تقولون لانفسه لها ادم تكن حاملا لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا قالت هذا المن كانت له امر اجعه فاي امر يحدث بعد ذلك فكيف فان هذه الآية في الهوائن بدليل المعطوف من قوله تعالى عقيبها ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وان كن اولات جن فأنفقوا عليهن

القسم الثاني من الكتاب في الحكم ويفتقر الى الخاتم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونور الابحاث في ثلاثة ابواب في الحكم اعلم اني اخترت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة (وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشي بشي آخر او يكون كالحكم بان هذا كذا كذا اوسيبه او نحو ذلك) اعلم ان المراد

الشيء ركنالشيء أو علة أو شرط فان هذا التعلق حاصل في جميع الاحكام (أما القسم الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف) كالجوب والحرمه وأمثالهما فانها صفات لفعل المكلف (أو اثره الثاني كالملاك) فان الملك هو اثر لفعل المكلف (وما يتعلق به) كالملاك المنعجه وملاك المنفعة وثبوت الدين في الذمه

مبني على أن طريق الصواب يبر في زعم الطاعن وإنما قال المخطئ في الاجتهاد لان المخطئ في الاصول والعقائد يعاقب بل يضل أو يفتقر لان الحق فيها واحد اجماعا واطواب هو ليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رتبة الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد في المسائل الكلامية اذ الموجب تكفير الخالف كسنة خلق القرآن ومسئلة الرتبة ومسئلة خلق الاعمال فعناه في الامر وبحق الخروج عن عهدته التكليف لاحقية كل من القولين (قوله القسم الثاني من الكتاب) وقع الفراغ من مباحث الارلة وهذا شروع في مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الخا م فرتب الكلام على ثلاثة ابواب بمباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم المحكوم به لان الخطاب يتعلق به اولاً وبواسطه أنه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله بصير المكلف محكوما عليه وحاول في الباب الاول احتراع تقسيم حاصر أي ضابط لما تفرق من أقسام ما يطبق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفي والاثبات فقيدها بالكثير مفهوم واحد أي ما يختص به من الاقسام المتقابلة فلا يصح في هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هو متداخل كالفرص مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفي والاثبات كالتقسيم اني ما يكون صفة لفعل المكلف وای ما يكون اثره وأنا اتق الذي يحصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك أن الحكم احكامه يتعلق بشي بشي أولا فان لم يكن فالحكم ماصفة لفعل المكلف وأثره فال كان أثره كالملاك فلا بحث ههما معناه وان كان صفة فالعتبر فيه اعتبارا أوليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الاخرية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى مبدؤ وغير مبدؤ وتارة الى لازم وغير لازم والثاني ما أسمى أو غير أصلي فالاصلي اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو لترك أولى من الفعل أولا يكون أحدهما أولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطبي وفرض أو نظي فواجب والافان كان لفعل طريقه مساوكة في الدين فسننة والافضل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والافمكرهه والثالث مباح وغير الاصلي رخصه رهى اما حقيقه أو مجاز وحقيقه ما أن تكون أولى واحق بمعنى الرخصة أولا وبمجاز ما أن يكون أقرب الى الحقيقه أولا بصير أربعة أقسام وان كان حكما يتعلق بشي بشي فالمتعلق ان كان داخلا في الشيء ركن والافان كان مؤثرا فيه فعلة والافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والافان توسب الشيء عليه فشرط والافاعلامه (قوله وهو) أي الخا كم هو سد تعالى فان قلب الحكم يتناول القياس المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلب الخا كم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا أنه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو

حتى يرضعن جملهن اذلو كانت في غير البوائن كان تقدير الكلام اسكنوا الازواج والرجعيات من حيث سكنتم وانفقوا عليهن من وجسدكم وان كن اولاد جل فانفقوا عليهن ومعلوم انه لا معنى اذ الجعل غايته الايجاب وضع الحمل فان النفقه واجبه لها حاملا كانت أولا وضعت حملها ولا يجلب ما اذا كانت في البوائن فان ضرب الغايه دفع لتوهم اقتصار مدة النفقه على قدر ثلاث حيض لطول مدة الحمل وكذا عموم قوله تعالى لا تخزوهن من

أصل الجواب بوجه لا يرد عليه هذا وهو بالانسلم ان استحقاق العذاب على تقدير عدم سبق الكتاب على الاجتهاد الخطأ بل على ترك العزيمة كما مر فعناه انتفي العذاب بترك العزيمة سبق الكتاب بالرخصة مباحث الحكم (قوله يتناول القياس) لا يخفى ان لسؤال بالاحكام الاجتهادية مطلقا فانعصر

بيوتن الآية يتناول المبتوتة وذ كرحكم خاص متعلق ببعض ما أتت اوله لا يبطل عموم المصدر (قوله يحتمل عندنا حق هي 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 يبطل منه ان ذلك كلام الرسول عليه السلام وهو يجرى أي منه ر بسمع قلب قد جاش من هذا القائل في هذا المقام ما يصاحبه من التعصب على الحنفية شكر الله سبحانه ووقع في عجاب منها أنه جعل قراءه ابن مسعود من الشواذ ولا ريب

أن ما في مصنف ابن مسعود رضي الله عنه مشهور وقد تواتر نقله عنه ومنها ازعمه أنه لا يرد الحديث إلا بعارضته للمتواتر وما يفيد القطع وليس كذلك فإنه يرد بمخالفته لما هو فوقه وإن لم يكن قطعيًا ومنها أنه جعل عدم قول الراوي أن ذلك كلام الله لا يبره ولم يسمع منه وليس كإزعم بل لأنه لم يثبت كونه من كلام الله قطعا وبقيت القرون مشروطة المعتمدة في ذلك من التواتر وغيره وكيف لا فإن رواية القراءة المتواترة لم ير الله تعالى أحد منهم ولا سمع منه قط وإنما وقع في ذلك

لأن مذهب الشافعي رحمه الله عدم الاحتجاج بالقراءة الغير المتواترة فيما ذكره امام الحرم والنوروى وجماعة من أصحابه لأنه ليس بقرآن ولا حديث قلنا منقول العدل الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخلو من أن يكون قرآنا أو خبرا ورد بها المعناه فظن أنه قرآن والحق به وعلى التقديرين يجب العمل به والصواب أن مذهب الشافعي مثل مذهبنافي هذا الباب وعليه جمهور أصحابه وصرح به البيهقي في كتابه في باب تحريم الجمع وفي مسألة الرضاع حيث قال ذكر الله تعالى الرضاع بلا توقيت ثم رقت عائشة الخس وأخبرت أنه مما نزل من القرآن فهو وإن لم يكن قرآنا يقرأ فأقل حالته أن يكون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن القرآن لا يأتي به غيره فهذا عين قولنا ومنشأ الغلط هو عدم إيجابه التتابع في صوم الكفارة مع أن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه

الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهر أو هو معدوم في ذلك فإن قلت إذا قال الشارع الصلاة واجبة فالجركوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمجركوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمجركوم عليه والمجركوم به طرفي الحكم على ما هو مصطلح المنطق بل المراد بالمجركوم عليه من وقع الخطأ به والمجركوم به ما تعلق الخطأ به كما يقال حكم الأمير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالجوب ونحوه وفيما هو حكم تعلق كالسببية ونحوها فإنه خاطب المكلف بان فعله سبب لشيء أو شرط أو غير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كالاتمسية أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فتكون المجركوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل إذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فإن قلت قد ذكر فيما سبق أن الحكم آتيا تكليفي كالوجوب والحرمه ونحوهما وأما رضى كالتسببية والشرطية ونحوهما فالأراد بالتكليف ما يتعلق بفعل المكلف فالوضى أيضا كذلك على ما صرح به ههنا وإن أراد ما وقع التكليف به فالأباحة ليست كذلك قلت أراد ما وقع التكليف به وعد لاباحة منه تغليبا لكونه أحد الأقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة

للقياس أما بطريق التمثيل أو لأن المراد به الاجتهادى مطلقا ولو على سبيل المجاز (قوله فليس بحكم حقيقة) الأنسب أن يقال لما حكم الله تعالى على المجتهد بان يعمل على موجب ظنه أمكن أن يستند ذلك الحكم إليه تعالى ثانيا للماسأنى مثله وإن لم يكن حكمه تعالى قبل الاجتهاد (قوله ليس بظاهر) وتخصيص البيان بما سواه بقرينة أنه لا يبحث ههنا عن الحكم الذى هو أثر لفعل المكلف في نفسه بخلاف الظاهر واعتراض عليه بان كونه الملك أثر لفعل المكلف في نفسه لا ينافى كونه فعلا له فالملك أيضا فعل كالبيع والتكاح وغيره أثر لفعل آخر يقال ابتاعه فلانك أو نكحها فلانك التمتع بها فهو محكوم به والمالك محكوم عليه بالمساكنية والدين أيضا فعل يضاف الى الفاعل والمفعول فإن حكمه على الدائن ففعل يضاف الى الفاعل وإن حكمه على المديون فمضاف الى المديون وأما ما كان ففعل محكوم به على المكلف ورد بان المراد بفعل المكلف هو الفعل لا اختيارى الذى يتصف بالأحكام الخمسة والملك ليس كذلك وقد يجاب عنه بان الفعل الذى هو مقدمه الملك اختيارى وهو كفى فى كون الملك اختياريا منصفيا باحد ذلك الأحكام (قوله وعد الأباحة منه تغليبا) قد يقال أيضا أنسب سببية الحكم الى التكليف لا يقتضى ثبوت التكليف فيه بل يجوز باعتبار سلب التكليف فيه عن طرفي فعل المكلف وهذا السلب ليس بما أورد في مفهوم الحكم لوضعي حتى يحل بالمقابلة فان عدم الاعتبار ليس اعتبار لعدم الحكم التكليفي ما نسب الى التكليف ثبوتا وسلبا فلا يدرج فيه الوضعي ولا يخفى ما فيه من التكلف قال الفاضل الشريف ويمكن أن يقال المراد بالحكم التكليفي ما يتوقف وروده على فهم المخاطب والمباح لانه ما يكون مأذورا للفعل والترك والأذن لا يتعلق لا بفعل من يفهم ويكون مكلفا لا يرى انه لا يقال أذن الشارع لأصبي بفعل لا صبياد وتركو يقال للمكلف مثل ذلك فعدا الأباحة منه تحقيقا لا تغليبا انتهى كلامه وقد يقال أيضا المباح وقع التكليف به بان يعتقد انه مباح حتى أن من حكم بجرمته كفر فالواجب مكلف

فصيام ثلاثة أيام متتابعات وعمل ذلك المعامضة ما فاتته عائشة زات فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات أخرجه الدارقطني وقال اسناده صحيح ويجوز أن لا يثبت ذلك عنده كيف فانه احتج على قطع عين الارق بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه (قوله واستشهدوا الخ) لأن الأمر بالاستشهاد مجمل في حق ما هو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسر الجملة ببيان الجميع ما تناوله ولأن قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا نص على أن ادنى ما ينتفى به الرية هو رجس أو رجل

(والاول اما ان يعتبر فيه المقاصد النبوية باعتبار اوليا او الاخرية) فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفرغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبار اوليا انما هو المقصود النبوي وهو تفرغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخرى لكونه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والواجب كون الفعل بحيث لو اتى به يتأثر ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخرى وان كان يتبعه ٧٣ المقصود النبوي كتفرغ الذمة ونحوه (اما الاول) الذي يعتبر فيه المقاصد

النبوية (فالمقصود النبوي في العبادات تفرغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فيكون الفعل موصلا الى المقصود النبوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرايطه الاتصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الاعتقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا يصح ثم النفاذ وهو ترتيب الاثر عليه كالمالك فيبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه (اما الثاني) أي ما يعتبر فيه المقاصد الاخرية (فاما ان يكون حكما أصليا) أي غير مبني على اعداؤ العباد (أولا يكون أما الاول) وهو الحكم الاصيل (فان كان الفعل أولى من الترتيب مع منعه) أي مع منع الترتيب (فان كان هذا)

في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ما ذكر في صدر الكتاب واما ما كان ليس المالك ونحوه حكما لانه انما ثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت اما كان ثبوت المالك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون - كما يتعلق شيء أو يكون مشعرا بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخره مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا اثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمه الحكم بمعنى اسناد الشارع امرا الى آخره فيما له تعالى بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كأنه في اودلالة كالاجماع والقباس في جعل الوجوب والمالك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهره على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطابق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله ولابد) أي ما هو وصفه فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد النبوية أي الحاصلة في الدنيا كتفرغ الذمة المعبرة في مفهوم صحة لعبادة أو الاخرى أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترتيب في مفهوم الوجوب وفقد الاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو لصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفرغ الذمة لكر لا أولا وليس المراد باعتبار المقصود النبوي أو الاخرى ابشأن الحكم على حكم واغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة اذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمه ذنبية وحرمة الخمر على حكمه أخروية ثم لا يخفى أن التقسيم الى ما اعتبر فيه مقصود نبوي أو آخرى اعتبارا اوليا ليس حاصرا دائرا 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 سيحكي من كونه في بحث العوارض فالسكلام ههنا في فعل المكلف لا غير (قوله وفي المعاملات الاختصاصات) أي للاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كذلك الرقبة في البيع وملاك المتعة في النكاح وملاك المنفعة في الاجارة

بفعله على اعتقاده وواجب والحرام مكلف بتركه على اعتقاده حرام والمباح وان خبره لانه مكلف باعتقاده باحتمه لا يخفى اوعن التكليف به وأنت خبير بار عدم تحقق مثل هذا التكليف في الاحكام الوضعية محل نظر فليأتنا مل * قال المصنف (فان التعلق بالحكم الخ) فيه بحث لار التعلق بالحكم وان كان موجودا في جميع الاحكام في نفس الامر الا ان الحكم فيه ليس بتعلق بشئ بان يكون التعلق محكوم به وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره بالنظر الى وجود التعلق بالحكم فليفهم (قوله يشعر بان مراده) انما قال يشعر لاحتمال أن لا تكون الباء صلة للحكم بل تكون للملابسة (قوله تسامح ظاهر) اذ ليس الوجوب وكذا المالك نفس الاسناد لكر لا يخفى عنه وجعاهما قسيهما 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 يطلق عليه لفظ الحكم لا الاسناد (قوله قلنا الزم بالشرع) لا يخفى ان هذا الجواب لا يتم في

وامر اتان اورد عليه صاحب الكشف منع الاجال والحتم فيه ما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد والى الحديث ولان ذلكم اشارة الى ان يكتبه ومعناه قرب من انتماء لربيه على ما هو المذكور في تفسير الكشاف واجيب بان التفصيل بعد الاجال يراد به القصر استعماله لا كافي بشيخ ابن آدم ويشبه فيه خصمان والقصر الاستعمال ما هو خارج عن الطرق المدونة وبان (قوله بدعة وأول من الخ) قيل عليه ليس المراد منه ان ذلك امر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه

والبينونة

كالبنى في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه قدر رده بالحديث الصحيح بل المراد انه امر مستبد لم يقع العمل به الى زمن معاوية
 اهدم الحاجة اليه وان كان المروي عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشهادة شاهد واحد وبين صاحب الحق
 وروى عنه ايضا ان النبي عليه السلام ويا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد وبين 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 ويمين لكنه مما انتقد عليه قال الترمذي في عماله 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
 والزهرى حتى قال الزهرى
 والنخعي اول من افرد
 الاقامة معاوية واول من
 قضى بشاهد ويمين معاوية
 انتهى وقال الزهرى ايضا
 القود في القسامة من
 امور الجاهلية واول من
 قضى به في الاسلام
 معاوية واخرج عبيد
 الرزاق اخبرنا عمر بن
 الزهرى قال كان دية
 اليهودى والنصراني زمن
 النبي صلى الله عليه وسلم
 مثل دية المسلم وكذا في
 زمن ابي بكر وعمر وعثمان
 فلما كان زمن معاوية
 اعطى اهل القليل النصف
 والى النصف في بيت المال
 ثم قضى عمر بن عبد
 العزيز اتم في النصف والنخعي
 ما كان جعل معاوية ولم
 ازل اذا كرر عمر فاخبره

والبيدونه في الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم
 القضاء عليهم افرجهم ذلك ايضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دينوى ان وقع بحيث يوصل اليه
 فصحيح والافان كان عدم اتصاله اليه من جهة خال في اركانه وشرائطه فباطل والافاسد فالتصنيف
 بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لانفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انها
 ثبوت بخطاب الشارع وكذا الكلام في الانعقاد والنفاد والزيوم وكثير من المحققين على ان امثال ذلك
 راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به
 وبعضهم على انها من خطاب الوضع بمعنى انه حكم يتعلق بشئ متعلقا بندا على التعلق الذى لا بد منه
 في كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان
 او الفساد بذلك بعضهم على انها احكام عقلية لاشريعة فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك
 وبين شرائطه واركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصول عند عدم تحققها بمنزلة
 الحكم بكون الشخص مصليا او غير موصول فعلى ما ذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة
 حاصلها ان الصحة صحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل ما لا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه

نفس النية اذ ليس ثمة في الزامه شئ ولا يخفى انها تنصف بالصحة والفساد فالاولى ان يفسر بموافقة امر
 الشارع قوله وكذا معنى صحة القضاء (قوله في اركانه وشرائطه) الظاهر ان لفظ
 الواو بمعنى او اذ يجوز ان يكون الخلل في الباطل من جهة الارقان دون الشرائط وبالعكس اما الاول
 فكان كالحاق بلفظي المستقبل مع تحقق الشروط واما العكس فكان كالحاق بلاشئ مع تحقق الارقان
 (قوله والافاسد) اى وان لم يكن عدم اتصاله من جهة خال في اركانه وشرائطه بل من جهة اوصافه
 اللازمة وانما قيدنا باللازمة لان الخلل ان كان باعتبار امر مجاوز فذكره وهو من الاحكام الخمسة وانما
 لم يتعرض له اعتمادا على شهرته في موضع يشير اليه بقوله فيما سياتى ملازمة ما ليس بعشروع (قوله وكذا
 الكلام في الانعقادات) فان المتصنف بهذه الثلاثة فعل المكلف لا الحكم لكن يطلق الحكم على هذه
 الثلاثة بمعنى انها ثبت بخطاب الشارع (قوله وكثير من المحققين الخ) قيل عليه كلامه يشعر بان تحسان
 مانسب اليهم وليس كذلك لان اباحة الانتفاع وحرمة اغماهى من احكام الصحة والبطلان لان اباحة
 معنى الصحة والحرمة معنى البطلان بل الصحة موافقة امر الشارع والبطلان عدمه (قوله وهو تعلقه
 بالمحكوم عليه وبه) لم يذ كر الحاكم وكانه بناء على انه ليس في الاحكام الكلية في صحة حكم يتعلق بشئ
 بالحاكم وان ثبت هذا التعلق في نفس الامر (قوله وذلك لان الشارع حكم الخ) فان قلت يلزم ان تكون
 الاحكام الخمسة ايضا من خطاب الوضع لان الشارع حكم بتعلق الوجوب مثلا بفعل المكلف ولم يلق به

(١٠ - تلويح ثالث)

ان الدية كانت تامة لاهل الذمة وروى ابو داود في امر اسله بسند صحيح مثل
 ذلك عن ربيعة وزاد قوله قال معاوية ان كانوا اصيوبا فقد اصيب به بيت مال المسلمين ثم انه خالف ما بين الصحابين والسنة الاربعة من
 الحديث المشهور عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال اموال
 قوم ردمهم لكن البيعة الى المدعى واليمين الى المدعى عليه وفي رواية على من انكر وفي رواية البيهقي عن ابن عمر بلفظ المدعى عليه
 اولى باليمين الا ان يقوم عليه البيعة لدلائله على حصر الجنس على ان القسمة تنافي الشركة وكذا روى النسائي في سنته عن عمر بن
 شعيب عن ابيه عن جده وعمل النبي عليه السلام والخلفاء بشهادة شاهد واحد وبين المدعى لم اقبله على اثره وعمل عمر رضي الله عنه

وغيره في الضمان على خلاف ذلك (قوله وكحديث المصرة) لا يقال هذا بنا في ما ذكره سابقا لان قول الرد لمخالفة دليل لا بنا في الرد لمخالفة دليل آخر ولا شأن هذا الحديث خالف الاقيسة المعلومة من كل وجه (الاول) ان ضمان التمثيلات بالمثل وضمن المتقومات بالقيمة فاللبن ان كان مثليا فضا مانه بمثله لبنا وان كان قيميا فضا مانه بمثله قيمة وضا مانه بصاع من التمر خارج عن الاصلين (الثاني) ان الضمان يكون مقدر ابقدر المتلف قلة وكثرة

عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة وذلك مانع من الرد كما لو ذهب بعض أعضاء المبيع ثم ظهر عيب فانه يمنع الرد وان كان حادثا بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه وكذا الاختلاط يمنع الرد (الرابع) ان الخيارات الثابتة بأصل الشرع من غير شرط لا يتقدر بالثلاث كغير العيب وخيار الرؤية عند يتبته وخيار المجلس عند من يقول (الخامس) انه يلزم الجمع بين الثمن والثمن للبايع في بعض الصور وهو ما اذا كانت قيمة الشاة صاعا من تمر فانها ترجع اليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها (السادس) انه يخالف لقاعدة الرابعة عندكم فيما اشترى شاة بصاع فاذا استرد معها 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 مشروفا في حق الحكم والفاسد ما كان مشروفا في نفسه فانت المعنى من وجه للازمة ما ليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال في الجملة والباطل ما كان فانت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة املا لعدم معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية التصرف كبيع الصبي والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعي الباطل والفاسد اسمان مترادفان لما ليس بصحيح وهذا اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه نفيًا وإثباتًا ولقائل ان يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلًا الى المقصود لم تكن مقابلة للفاسد بل أهم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفرغ الذمة بحيث لا يجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ما ذكره النافذ أهم من اللازم والنعقد أهم من النافذ

أحد قلب يعتبر في الوضع عدم تحقق الاقتضاء والتحسر كما علم من تعريف الحكم المذكور في أوائل الكتاب (قوله والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه) خارجا عن الاقسام ولا أن ندعى ان هذا ليس بتحقيق لان مشروعية الوصف الشارع يتوقف 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 احتياج الى قوله ولا بوصفه قلت هذا أيضا معتبر في مفهوم الباطل ودلالة الالتزام في التعريفات مهجورة (قوله الصحيح ما استجمع أركانه وشرايطه) أراد بالشرايط ما يعم الاوصاف اللازمة (قوله مع تصوير الانفصال في الجملة) فائدة اخراج الشرايط فان فائدة المعنى بفساد الشرط من قبيل الباطل ما سبق في أوخر فصل النهي عن الحسيات والشريعات ان التكاح بلاشهود بل طامع اهما شرط فيه لا ركن كما صرح به في كتب الفقه (قوله اصطلاح لا معنى للاحتجاج عليه) قيل بل النزاع في المعنى لا ما ثبت الملك في البيع الفاسد بالقبض دون الباطل وهو لا يثبت فيه ما وحاصله أن يقول بالمشروع بأصله والممنوع بوصفه ونحن نقول به وفيه ان الظاهر قوله بذلك وان لم يقل بثبوت الملك فيه بالقبض وحينئذ يكون النزاع في اطلاق الباطل عليه لفظا (قوله ولقائل ان يقول الخ) أجيب عنه بان المراد بالصحة كون الفعل موصلًا ايضا لان ما يجب لا يشوبه عدم الاصل بقربنه المقابلة بعدم اتصال في الجملة المنقسمة 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 لانتم ان الصلاة الفاسدة توجب تفرغ الذمة نعم اذا كان الفاسد في الوقت يخرج عن العهدة اذا شرع في الصلاة وانما لا يوجب فسادا في الصلاة كما مر في مباحث الحسن والقبح قال في فصول البدائع بين البطلان والفساد وان تساوى باحراز الفرق في المعاملات عندنا والفاسد من عقد كالمطلوب ايضا والملاك وان لم ينقلب باطلا في الزيادة صحيحا لانه في القلب علامة بجهالة الاصل لكن ليس صحيحا ولا نافذا لعدم ترتب اباحة الانتفاع والباطل ليس بمنعقد كبيع المضامين والملاقيح لاني العبادات اذ ليس سقوط القضاء بحيث

اذا كان اللب باقيا لم يكف برده عندكم فاذا أمسكه فالحكم كالو تلف فيرد لصاع وفي ذلك ضمان الايمان مع بقائها ولا تضمن بالبدل الامع فواتها كالمغصوب (الثامن) أنه أثبت الرد من غير عيب ولا شرط لان نقصان اللب لو كان عيبا ثبت به الرد من غير تصرف ولا يثبت الرد في الشرع الا بعيب أو شرط ولهذا لم يعمل به مالك في قول ومن عمل به من الشافعية والمالكية تجارز واعن ظاهره فان اللب مطلق في الحلبيات وقد قيد في رواية اشترى اثبات الحمار بثلاثة ايام وانفق أصحاب مالك على

أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعي فالفعل فرض و بظني واجب وبلا منعه فان كان الفعل طر بعه مسلوكة في الدين فسنة والاقتل ومندوب وان كان على العكس) أى ان كان الترك أولى من الفعل (مع منع الفعل فحرام وبلا منعه في كروه وان انه اذا حلها ثانية وآراد الرد أن له ذلك واختلفوا في الثالث هل يكون رضا يجمع الرد وقد أثبت ظاهره الحيار بعيب التصريفة واختلف أصحاب الشافعي في أنه يكون الفوراً ويعتمد الى ثلاثة أيام للحديث ويرد

المالكية بخوز وارده
برضا البائع ومنهم من
جوز رد سائر الاقوات
بدل التمروفي وجهه
للاشافية يتقدر الرد بقدر
اللبن 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
قطعيًا متواتر النظم لاشبهه
في منتهى ولا سند ولا في
دلالته على المراد لما

ولا يظهر فرق بين الصحيح والناخذ (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى ان المتصرف بالحرمه والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذي بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذي هو بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمه ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولاً وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمه ونحوها ومعنى اولوية الفعل أو الترك اولويته عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفي اطلاق الاولوية على ما هو لازم بمنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك في المباح استواءهما في نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحاً أو دلالة بقريته ان الكلام في متعلق الحكم الشرعي فيخرج فعل البهائم والصبيا والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام ما يبر فيه المقاصد الاخرى به وايس في هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز ان تكون التعريفات المذكورة رسوماً لا حدوداً ولو سلم في الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمه ونحو ذلك من أقسام ما هو أثر لفعل المكلف لا صفة له كإباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمه الوطاء الثابتة بالطلاق قلت هي من صفاته أيضاً اذا انتفاع والوطء فعل المكلف ولا منافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثره ثم لا يخفى ان الحكم الغير الاصلى أعنى الذي يقضى على اعداء العباد أيضاً يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

يجعل بوجه دون وجه وصوم يوم العيد اذا نذر ليس فاسد بل صحيح لانه سقط القضاء وان كان الاولى الافطار والقضاء ولكن قد يسمى فاسداً باعتبار الاعراض عن ضيافته الله تعالى وتحقيقه ان سقوط القضاء يسمى فاسداً اصيماً كان أو صلاة ليس بجهة فساد لانه مقادسيه فهو بالنسبة الى ذلك السبب ليس فاسداً 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 موصلاً الى المقصود غير ترتيب الاثر فالعقد الفضولي صحيح لكونه موصلاً الى المقصود الديني وهو المالك الموقوف لكن لا يرتب عليه الاثر وهو اطلاق التصرف والانتفاع لانه بالملك الثابت وهو مراد المصنف بقوله كالمالك (قوله نوع تسامح) لان الاولوية انما تطلق عرفاً على رجحان أحد الطرفين لا الى أحد الوجوب فاطلاقه على مطلق الرجحان تسامح (قوله والمراد بالاستواء الخ) هذا تحقيق معنى الاستواء عندهم فالخراج تابع له لانه صير الى القيد لخراج الافعال المذكورة لان الكلام في فعل المكلف فيخرج بهذا التقييد (قوله في الاولوية والاستواء اشارة الخ) اشارة في الاستواء الى ما ذكر باعتبار النفي أى لا يعاقب عليه وعدم العقاب من المقاصد الاخرى (قوله كالرخصة الواجبة) الجائز ان ثبت على خلاف الدليل بعدد رخصة سواء وجب ككل الميتة للمصطرو والقصر عندنا أو ندب كالافطار عند الشافعي

من أنه بقيد 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
شرايطه عملاً بالادلة
ومن يجعلها قطعية لا
يعمل بخبر الواحد في
مقابلتها ضرورة ان الظني
يضمحل بالقطعي وهو
مخالف لذكره في الكشف
وعند العراقيين من

مشايخنا والقاضي الامام أبي زيد وشمس الأئمة ونحوهم لا يوجبون تخصيصها ومعارضتها بما عند من جعلها ظنية من مشايخنا كالشيخ أبي منصور ومن تابعه من مشايخ
سمرقند فالوجه ان لا يجوز عندهم أيضاً الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيها
من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم واردة المجاز من الظاهر ولا شبهة في ثبوت متهما أى نظمهما وعبارةهما والشبهة
في خبر الواحد في ثبوت منتهى ومعناه جميعاً 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 المتكينة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا يكفر منسكراً لفظه لا منسكراً معناه بخلاف منسكراً الظاهر

استوباقها فأنفرض لازم علما وملاحى يكفر جا حده والواجب لازم عملا لاعلماء فلا يكفر جا حده بل يفسق ان استخف باخبار
 الآحاد الغير المؤثرة وأما مؤلا فلا يعاقب تاركهما أى تارك الفرض والواجب (الان يعرف والله والشافعى لم يفرق بين الفرض والواجب
 والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد) فى ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك (بوجوب التفاوت بين مدلوليهما) فيكون
 الحكم الذى دل عليه محكم الكتاب ٧٦ تابنا بقيما والحكم الذى دل عليه محكم خبر الواحد تابنا بغلبة الظن (وقد

يطلق الواجب عندنا على
 المعنى لاعم أيضا) أى
 الاعم من الفرض والواجب
 بالتفسير المذكور وهو
 ان يكون الفعل أولى
 من الترامع منع التراكم
 من أن يكون هذا المعنى
 بالمعنى القطعى أو الظنى
 (فيه مع ان يقال صلاة
 الفجر واجبة والسنة
 فوطان سنة الهدى وتركها
 بوجوب اسائة وكرهية
 كالجاعة والاذان
 والاقامة ونحوها وسنة
 الزوائد وتركها لا يوجب
 ذلك كسنة النبي عليه
 السلام فى لباسه وقيامه
 وعوده

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلى (قوله فالفرض لازم علما) أى يلزم اعتقاد حقيقته والعمل بموجبه
 لثبوته بدليل قطعى حتى لو أنكره فولا أو اعتقدا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل
 ظنى ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فخا حده
 لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤلا لا يفسق ولا يضل لان التأويل فى مظان من سيرة السلف والافان كان
 مستخفا يضل لان رد خبر الواحد والقياس بدعه وان لم يكن مؤلا ولا مستخفا يفسق لخروجيه عن
 اطاعة تترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للدلائل والاحاديث
 الدالة على وعيد العصاة الان يعرف والله تعالى بفصله وكرمه أو بتوبة العاصى وندمه للنصوص الدالة على
 العفو والمغفرة ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهى
 مسئلة وجوب الثواب والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعى لم يفرق بين الفرض والواجب) لان نزاع
 للشافعى فى تفاوت مفهومى الفرض والواجب فى اللغة ولاى تفاوت مائت بدليل قطعى كحكم الكتاب وما
 ثبت بدليل ظنى كحكم خبر الواحد فى الشرع فان جاهد الاول كافر دون الثانى وتارك العمل بالاول مؤلا
 فاسق دون الثانى وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوى الى معنى
 واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا واثبت ذلك بدليل قطعى أو ظنى وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى
 للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد بوجوب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض فى اللغة
 التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق
 الظن فلا يكون المظنون مقدر او لا المعالوم لقطعى ساقتا علينا على ان الخصم ان يقول لو سلم ملاحظة

فى قول أو يبيح كالأطرافى 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 والمقصود التقسيم
 الى الاقسام الخمسة فلذا خص وقيل وجه التخصيص ان الحكم الاصلى لكونه مقصود الشارع أو الامر
 المنتصف بهذه الاحكام أو لا وبالذات وانصاف الحكم الغير الاصلى لها انما هو ثانيا وبالعرض وهذا القدر
 يكفي للتخصيص فى الجملة (قوله فخا حده لا يكفر) بسكون الكاف من أى ادعاه كافرا قال
 الكهيت طاب به أهل البيت وكالشيعة وطائفة قدامى وفروانى الحكيم وطائفة قالوا موسى ومذنب
 وما كفره بتشديد الفاء فقال فى المغرب لم أجده الا فى الأساس وعليه قول بشار وهو من الخوارج عاطب
 واصل ابن عطاء من المعتزلة عتق الزرقه مابالى وبالكم * يكفرون رجالا كفروا رجلا
 يعنى الخوارج اذا كفروا عليا رضى الله عنه (قوله يفسق) ويصل لا يفسق الا المستخف أعنى الذى لا يرى
 العمل به واجبا والخلاف انما ينشأ من تفسير العاسق فن قال الفاسق هو الخارج من طاعة الله تعالى
 بارتكاب كبيره لا يفسق غير المستخف لان الكبيره مانبت كونه معصية بدليل قطعى وهذا ليس كذلك
 ومن فسره بالخارج عن امر الله تعالى بارتكاب 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
 خصوصا قوله تعالى يوصيكم
 الله فى اولادكم بقوله عليه
 السلام لاميرت نقال

وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم وقوله ولهن لرببع مما تركتم بقوله عليه السلام لا ينورت
 أهل ملتين شنى وقوله تعالى وأحل لكم ما وراءكم بقوله لا تنكح المرأة على عمتها فى شواهد كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر
 الواحد جائز قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة عنها على الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام فى خبر شاذ خالف عموم الكتاب همل
 يجوز التخصيص به وليس فيه ما ذكرتم دليل على جوازه والدليل على عدمه ان عمر وعائشه واسامة رضى الله عنهم ردوا خبر فاطمة بنت

المفهوم
 خبر
 همل
 بنت

والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عليه السلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا نعم على غيرها أيضا فان السلف كانوا يقولون
 قيس رضى الله - نها ولم يخصه وابه قوله تعالى أ - كنوهن على ما مر أقول والصواب انهم خصوه باسمه وامن في رسول الله صلى الله عليه
 ولم قاله قطعي لم يتطرق فيه الشبهة قط ثم انعقد عليه الاجماع كافي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لانزلنا ولا نورث رماز كناه
 صدقة خص به عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم على هذا

من النبي عليه السلام ثم
 حكم به وتابعه غيره (قوله
 ولا ينسخ ذلك) - هذا
 استدلال عليه نفي الاسلام
 وغيره بما روى من قوله
 عليه الصلاة والسلام
 يكثر لكم الاحاديث من
 بعدى فاذا روى لكم عنى
 حديث فاعرضوه على كتاب
 الله فما وافق فاقبلوه وما
 خالف فردوه واعترض
 عليه باه خبر واحد وقد
 خص منه البعض أعنى
 المتواتر والمشهور ولا يكون
 قطعيًا فكيف يثبت به
 مسألة الاصول وأجاب
 عنه السيد الشريف بأنه
 لاشن ان المراد الاحاديث
 التي لا يعلم ثبوتها فلا
 يشمل المشهور والمتواتر
 لانها معلوما الثبوت
 فكيف خصا من هذا
 الحديث وقال صاحب
 الكشف أهل الحديث
 طعنوا فيه وقالوا روى
 هذا الحديث يزيد بن ربيعة
 عن أبي الاشهب عن
 ثوبان وي زيد بن ربيعة
 مجهول لا يعرف له سماع
 من أبي الاشهب وانما

المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشيء مقدرًا علينا بدليل ظني وكونه - افظا علينا بدليل
 قطعي الا يرى الى قولهم ان فرض أى المفروض المقدر في المسح هو الراجع وأيضًا الحق ان الوجوب في اللغة
 هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطر ب فاعلم هو الوجبة والوجوب ثم استعمال الفرض
 فيما ثبت بدليل ظني والواجب قيمة ثابتة بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان
 فرض ونحو ذلك ويسمى فرضًا عمليًا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار
 بقوله وقد يطابق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علماء وعملا
 كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في العمل كالوتر عند أبي حنيفة حتى يمنع ذكره صحة الفجر
 كتذكرة العشاء وعلى ظني هو دون الفرض في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة
 بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة المطلقة) كما اذا قال الراوى من السنة كذا يحتمل عند
 الشافعي وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى على سنة النبي عليه السلام وعند جمع من
 المتأخرين وهو اختيار نفي الاسلام بطلاقها على غيرها ولا ينصرف الى سنة النبي عليه السلام بدون

التفاوت وبيان معنيهما اللغوي تبيينه على ان الاصل في النقل رعاية المناسبة بين اللغوي والاصطلاحى
 فلا يميل معهما ما يمكن فالصبر الى الاصل أولى وأنت خير بان الاحتجاج بحديث التفاروت على ما ذكره
 المصنف احتجاج مستقل وبيان المعنيين اللغويين للفرض والواجب ليس بمقدمة في 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 تقر به في الجملة الا ان ماله على تقدير تمامه هو ان الاولى
 أن يصطاح على اطلاق الفرض على ما ثبت بقطعي والواجب ما ثبت بظني وليس هذا احتجاجا جامعته اياه
 على الخصم نعم يرد على الشافعي رحمه الله ان الرجوع عما اذهب اليه علماء وارضى الله عنهم من جعل
 لفرض بمعنى يناسبه لغة والواجب بمعنى يناسبه لغة والحكم على كل بما يناسبه من كفر جاحده وفسق
 تارك العمل غير متناول ولا مستخف ونحو ذلك والاصطلاح على انها عبارة عن معنى واحد خالبا عن
 الفائدة (قوله فلا نسلم امتناع الخ) أجيب عنه بانهم لا يدعون الامتناع عن اشعر به ظاهر عبارتهم
 بل عدم وجوب التقدير في الواجب وعدم وجوب السقوط في الفرض فلا يرد النقض بالمسح وأنت
 خير بان قوله الا ترى سندا منع امتناع التعذر بالدليل الظني وحاصل الاعتراض انه اذا لم يمنع لم يكن
 اطلاق لفظ الفرض على الواجب أعنى ما ثبت بدليل ظني خالبا عن مناسبة المعنى اللغوي بل يتحقق
 التعذر في كل واجب في العبارة ان في مسامحة حيث اقتصر على منع الامتناع ومقصود دعوى
 الثبوت أيضا بقدره السوفى وعلى هذا يرفع الجواب المذكور فتأمل بقول المصنف (سنة الهدي) المراد
 بالهدي الدين واطرافه السنة اليه باعتبارها مكملة له (قوله وتركها واجب بوجوب اساءة وكرهية)
 الاساءة دون الكراهية قال الخوافي الكراهية أخش من الاساءة وهذا أولى من قول الخضرى في
 المعنى تركها ضلال الا ان يريد الاصرار على تركها والام بتركها بين ترك السنة والواجب ثم لو ترك

يروى أبو الاشهب عن أبي اسماء الرحبي عن ثوبان وكان مقطعا أيضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال
 حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامه في علم الحديث وتركه اذ وايه على انه مخالف لا الكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاناكم الرسول
 نغذوه وماهاكم عنه فانتهوا ويكون الاحتجاج به ساقطا على ما يقتضيه ظاهره والجواب ان الامام أباعبدا الله محمد بن اسماعيل
 البخارى أو رده هذا الحديث في كتابه وهو الطرد والمتبع في هذا الفن وامام أهل الصنعة فكيف يبرأه دليله على صحته ولم يلتفت الى

طعن غيره بعد ولا نسلم انه مخالف لكتاب لان وجوب القبول انما ثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسمع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما ثبت 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 الآية والله اعلم ما عطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم

قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وهم هذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجردين عن القران ينصرف في الشرع الى سنة النبي عليه السلام للعرف الطارئ كاطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة 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 أي واجب بالسنة (قوله والنفل بناب فاعله) أي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله حكم النفل وبعضهم يعربونه واورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلامها يقع فرضا ولا يذم تاركه واجيب عن الاول بان المراد الترتك مطلقا عن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت نفلا فاقبلت فرضا بعد التحقيق لدخولها تحت قوله تعالى فافر وأما يسر كالتأدية بعد الشرع نصير فرضا

عنه أي عن أخذها فانتهاوا وعن ابن عباس والحسن وماتهما كم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير ابن مطعم ان النبي عليه السلام قال ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون 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 ويراد البخارى اياه في صحيفته لا ينافي الانقطاع وكون أحدر وانه غير معروف بالرؤية أقول هذا عجيب جدا من صاحب الكشف فانه مع سعة اطلاعه وتبحره في الأصول والفروع كيف صدر عنه مثل هذا القول السقيم أما ولا فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخارى ولا يمكن ان يورد فيه حديثا اتفق

قوم سنن الهدى عوتبوا ولو تركها أهل بلدة وأصرروا فقولوا على ذلك بالسلاح قال محمد رحمه الله لان ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين وقال أبو يوسف المقالة بالسلاح عند ترك الواجبات دون السنن (قوله سنة العمرين) ان ار يد بالعمرين أبو بكر وعمر رضي الله عنهما كما في قولهم لعثمان رضي الله عنه نسأت لسيرة العمرين ففيه تغليب وان ار يد عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز كما قيل اعتق العمران ومن بينهما من الخلفاء أمهات لا ولاد ولا تغليب (قوله ولا يخفى ان الكلام الخ) أجاب عنه في فصول البدائع بان الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يرادها مقيدة والنزاع في المطلق وأما الاعتراض عليه بان السنة فيه بالمعنى اللغوي فسنعرف جوابه من قولنا لا نقول التمسك الخ وفيه بحث لانهم قالوا الاصل انما يصح للدفع لا للالزام كما مر في ركن القياس في بحث تعليل النصوص (قوله صارفة عن التخصيص) قال في فصول البدائع التعميم ليس قرينة 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 الشرعية لا نقول التحسين في حق تناول السنة الحسنة لسنة خير الرسول عليه السلام وتخصيصها بسنة الرسول عليه السلام ثم عايناه من دليل وما لم يثبت الاختصاص بالدليل لا وجه للقول به مخالفا للغة (قوله والنفل) هو في الاصل بمعنى الزيادة ومنه النفل للغنيمة والتأدية لولد الولد لزيادتهما على مقصود الجهاد والتكاح (قوله أي يستحق الثواب) لانه بناب البتة لانه خلاف المذهب اذ لا وجوب على الله تعالى (قوله ولا يذم تاركه) فيدخل في حد النفل مع انه فرض (قوله بان المراد من الترتك المذكور في تعريف النفل الترتك مطلقا) أي دائما فيخرج صوم المسافر لان تاركه دائما يذم وغير المذموم وتر مطلقا (قوله وعن الثاني بان الزيادة الخ) فيه بحث لان من لوازم الفرض أن يعاقب على تركه وبعد التحقيق لا يتصور ان تركه الا ان يقال المراد انه لو فرض بحقق الترتك ولو كان المفروض مما لا يتصور ولا يستحق التاركة العقاب وفيه بعد لا يخفى على ان قطعية الدليل بالنسبة الى الزيادة يحمل

الحفاظ وأهل الشأن على ضعفه ونكارته بل على وضعه وأما بانها فلا نه لوضوح عن ابن معين الطعن في الحديث فخره وتضعيفه وان لم يرجع على تعديل البخارى وتصحيحه فهو لا يتصل عنه قطعا فانه العكس والظرف في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاد البخارى وشيخه ومقتداه وأما القول بان اراده في صحيفته اياه لا ينافي الخ فهو قول ساقط يتخذ دليل على عدم بضاعة صاحبه في علم الحديث وان ما أسنده البخارى ومسلم في كتابهما الجامع الصحيح بالاسناد المتصل فقه في علمي

وهو دون سنن الزوائد وهو الضمير يرجع الى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيما لم يفعله بعد فله
 ابطال ما أداه تبعاً وعندنا يلزم) أي النفل بالشروع (لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما أداه صلاته تعالى فوجب صيانتها ولا
 سبيل اليها) أي الى صيانة ما أداه (الابلزوم الباقي فالترجيح للمؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولا يوجب صيانة
 ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلاً أولى) أي صيانة ما صار ٧٩ لله تعالى فعلاً أولى بالوجوب وقوله فعلاً

نصب على التمييز وكذا
 قوله تسمية ويجوز ان
 ينصب تسمية وفعلاً على
 الحال تقريره حال كونه
 مسمى وحال كونه مفعولاً
 صحته بلا اشكال ولا
 تردد وأما الذى حذف من
 مبتدا اسناده واحد أو
 أكثر فما كان منه بلفظ
 فيه جزم 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
 القاسم كذا أو روى
 أو هريرة كذا وما أشبه
 ذلك من العبارات من
 تعاليقه في تراجم كتاب
 أبوابه فقد حكمه وأبصحته
 وقيام الاحتجاج به وما
 سوى ذلك مثل روى عن
 رسول الله صلى الله عليه
 وسلم أو في الباب عنه وعن
 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

حتى لو أفسدها يجب القضاء يعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفيل دون سنن الزوائد لانها صارت
 طريقته مسلوكة في الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أي النفل لا يلزم بالشروع
 عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يرض فيه لا يؤخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل
 التخيير فيه فذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقاً للمعنى التعلية اذ النفل لا ينقلب فرضاً وانما
 لا يكون اسقاطاً الواجب بل أداء النفل ولهذا يباح الإفطار بعد نذر الضيافة واذا كان مخيراً فيما لم يأت
 فله تركه تحقيقاً للمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنياً ولا يقصد الا يكون ابطالا لخلوه
 عن القصد كمن سقى زرعاً ففسد زرع الغير بالترفة لا يجعل ان لا يوافق جوابه منع التخيير في النفل بعد
 الشرع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضى فيه ويعاقب على تركه
 لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا يبطال ههنا وانما
 هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للإبطال ههنا الا فعل يحصل به البطلان
 كشق زق مملوك له فيه ماء غيره ولا شئان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ
 لم يوجد شئ سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لالى فعله الذي هو سقى أرضه
 الثاني ان الجزء الذى أداه صار عبادة لله تعالى حقه فيجب صيانتها 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 كونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء
 المتقدمة وكونها عبادة فلوقفت هي عليها لزم الاور ولا نقول هو دور معية بمنزلة المتضامين كاللوة
 والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدماً فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على
 صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول يعقد عبادة لكونه فعلاً قصد به
 التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني
 عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لاعلى وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء
 صحة المؤدى وكونه عبادة لا يصير رتبة عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية
 عبادة فلا دور فان قيل بعد الشرع في الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلاً عن وصف الصحة
 والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحتياط ونحو ذلك فان
 قيل فن مات في أثناء العبادة ينبغي ان لا يثبت لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منهي

كلام (قوله كشق زق الخ) وكقطع جبل مملوك له علق به فنديلاً غيره (قوله بخلاف فساد زرع الغير)
 جواب اشكال ورد على الجواب المذكور وهو ان الامر لو كان كما ذكرت ينبغي ان يضمن ما فسد من
 الزرع (قوله صار عبادة لله تعالى الخ) ليس المراد انه صار عبادة بالفعل حتى يرد عليه ان الموحود
 لا يصير عبادة الا بانضمام الباقي اليه كما يدل عليه قوله اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة
 بل المراد كان له عرضية ان يصير عبادة بانضمام الباقي (قوله لاعلى وصف كونه عبادة) قال الفاضل

العبارات يستعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك فإرادته له في أثناء الصحيح مشعر بصحة أصله اشعاراً بونس به ويركن اليه
 خصوصاً مع تصريحه ما أدخلت في كتاب الجامع الا ما صح قال ابن الصلاح وما يتقاعده من ذلك عن شرط الصحيح قليل بوجد في كتاب
 البخارى في مواضع من تراجم الابواب دون مقاصد الكتاب وموضوعه الذى يشعر به اسمه الذى سماه به وهو الجامع المسند الصحيح
 من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه ثم تقاعده عن شرط الصحيح فإلها هو باعتبار فوات الاتصال الذى تعلقته

(والحرام يعاقب على فعله وهو ما حرام لعينه أي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما وما حرام لغيره كالكل مال الغير والحرمة هنا ملاقيه لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الأول) أي في الحرام لعينه (فقد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هنالك) أي في الحرام لعينه (أصلوا الفعل تبعاً فنسب الحرمة إلى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لأنه أطلق المحل ويقصد به المحل كإني

لا مبطل لجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الإلهية على كونه عبادة فإن قيل يجب أن صيانته المؤدى يقتضى لزوم الباقي لكن كون الباقي نقلاً مخيراً فيه يقتضى جواز إبطال المؤدى فتعارضاً فالجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أي صيانته المؤدى أولى من إبطاله احتياطاً في باب العبادات وصوناً لها عن البطلان وأيضاً المؤدى قائم كإبدال احتمال البقاء والبطلان في ترجيح على ما هو منعدم حقيقة وحكاماً وهو غير المؤدى الثالث أن المنذور قد صار لله تعالى نسبة بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالاً مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم بقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده وإذا وجب أقوى الأمرين وهو بقاء الفعل لصيانته أدنى الشئين وهو ما صار لله تعالى نسبة فلان يجب أسهل الأمرين وهو بقاء الفعل لصيانته أقوى الشئين وهو ما صار لله تعالى فعلاً أولى (قوله والحرام) قيد يضاف المحل والحرمة إلى الأعيان كحرمة الميتة والخمر والأهيات ونحو ذلك وكثير من المحققين على أنه مجاز من باب إطلاق اسم المحل على الحال أو هو مبني على حذف المضاف أي حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الأهيات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لأن المحل والحرمة من الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال العباد والمقصود الأظهر من اللحوم أكلاها ومن الأشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم إلى أنه حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فمعنى حرمة الفعل كونه ممنوعاً بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العبير أنها منعت من العبادة تصرفاً فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن شئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل أن يصب الماء مثلاً وهو أو كدورتاها ما كان معنى حرمة العين خروجها عن أن يكون محلاً للفعل شرعاً كما أن معنى حرمة الفعل خروج وجهه عن الاعتبار شرعاً فالخروج عن الاعتبار متحقق فيهما فلا يكون مجازاً وخروج العين عن أن يكون محلاً للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أو كدورتاها 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 بناء 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 غير سلاك المصنف 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 فإنه يستلزم ذلك المال بل لكونه ملك الغير فلا كل محرّم ممنوعاً لكن المحل قابل للدلالة في الجملة بأن يأكل ما لا يملكه بخلاف الأول فإن المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله في الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى أن المحل أخرج أولاً من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعاً فخرجنا عن الاعتبار فنسب الحرمة وإضافتها إلى المحل دلالة لشرعياً الأولى أي أن يتركها بقاء بقاها يتوافق الكلام السابق وهو قوله والموقوف على صحة المؤدى هو

مجازاً بإطلاق اسم المحل على الحال 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 الإرسال وهو وإن كان قادحاً للصحة عند أكثر المحققين لكن الجمهور أنه مقبول يحتاج به وظاهر كلام الحافظ أبي نصر الوائلي السجزي أجمع أهل العلم الفقهاء وغيرهم أن رجالاً لو حلف بالطلاق أن جميع ما في كتاب البخاري مما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم قد صح عنه وأنه قاله لأشد فيه أنه لا يحنث والمرأة بما لها في حبالته وأبي عبد الله الحميدي في كتابه الجمع بين الصحيحين لم يحنث من الأئمة الماضين من أفصح لنا في جميع ما جمعه بالصحة الأهدين الإمامين ناظر إلى ذلك ويحتمل أن يكون مرادهم

مقاصد الكتاب ومتون الأبواب دون التراجم (قوله كحديث يبيع الرطب) مذهب أبي يوسف ومحمد ومالك والشافعي وأحمد أنه لا يجوز بيع الرطب بالتمر وبالعكس استدلوا بالإجماع ومالك في موطنه عن عبد الله بن يزيد مولى الأسودين سفيان عن زيد بن عياش عن عبد بن أبي وقاص أنه سئل عن بيع البيضا بالسلت فقال سعد أي ما أفضل قيل البيضا فنهاه 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

وهو الحل اقرب ومكروه كراهة فحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد لا بل لهذا) الاشارة ترجع الى المكروه كراهة فحريم (حرام) جف قال نعم فنهاه عن ذلك ومن طريقه رواه أصحاب السنن الاربعه وقال الترمذي حديث حسن صحيح ونفرد ابو حنيفة رحمه الله في القول بالجواز ولم ادخل بغداد سئل عنها وهي اول مسئلة سئل عنها ابو حنيفة رحمه الله ببغداد يقال يجوز فقيل له ما الدليل عليه فقال لا يخلون يكون لربط بالتمرجن او احدا او حنسه فان كان احدا او احدا كانا

التمر بالتمر مثلا بمثل وان كانا حنسين كانا مختلفين فيجوز لقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا وكيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد ابي عياش ولا أعرفه وفي لفظ ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث هذا الطعن منه حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيد ابو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا ذكره شمس الأئمة السرخسي في المبسوط وغيره وقال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي هذا الدليل الذي ذكره ابو حنيفة رحمه الله هو محض القياس ولباب النظر لولا الحديث المذكور الا ان عنده ان خبر الواحد اذا خالف الاصول سقط في نفسه وقال القاضي أبو زيد الدبوسي في الاسرار وشمس الأئمة السرخسي في المبسوط ما ذكره ابو حنيفة

الى أنه غير صالح لفعل شرع حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل واردة الفعل المحل فيه بان يراد بالميتة أكلها الماتى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فإنه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على المحل فاذا قلنا الميتة حرام فعناه أو الميتة منشأ الحرمة أكلها اذا قلنا نهي الغير حرام فعناه أو أكله حرام ما يجاز أو على حذف المضاف كما في قوله تعالى وسئل القرية بمحمل تارة على حذف المضاف أى أهل القرية وتارة على أن القرية مجاز عن أهل اطلاق المحل على المحل وهما متقاربان وذكر في الاسرار أن الحل والحرمة صفتا محل لاصفتا محل الفعل لكن متى تبدى الحل أو الحرمة بمعنى العين أضيف اليها لاسبابها كما يقال جرى النهر لانه سيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانه حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو الى الحل اقرب) بمعنى انه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة أنه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالارتكاز حرمان الشفاعة فتترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه اسلام من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وعند محمد ليس المكروه كراهة التحريم ان الحرام اقرب بل هو حرام ثبتت حرمة دليل ظني فعنده ما لم يتركه ان ثبت ذلك بدليل قطعي يسجدى حراما والا يسجدى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لم يتركه ان ثبت ذلك فيه بدليل

صيرورة الاجزاء الباقية عادة ذلك أن نحوه على حذف المضاف المذكور (قوله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب) قد سبق منا الاعتراض عليه في أول الكتاب بان المصنف بل شارح أيضا جعل ترك الحرام والمكروه كراهة التحريم مما لا يثاب عليه وجعل ترك المكروه كراهة التنزيه مما يثاب عليه دون تركه مما لا يفعل (قوله دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة) اعترض عليه بان حرمان الشفاعة يستلزم استحقاق العقوبة بالنار لان ترك الشكر يستلزمه وهو حاصل بجميع الناس فان الشكر على النعمة نعمة أيضا يستحق الشكر وهم جراوا الطاعة البشرية لانه لا تفي الشكر فاولا الشفاعة لاستحقاق الجميع العقوبة بالنار والجواب ان ترك الشكر انما يستوجب استحقاق العقوبة بالنار اذا كان الشكر مقدورا والشكر على جميع النعم التي من جاتها الاقدار على الشكر لان في الطاعة البشرية كما اعترف به المعترض على ان الشفاعة تدفع العقوبة بالنار لاستحقاقها فلا وجه لما ذكره وأما الاعتراض بان مرتكب الحرام بل الكبيرة لا يستحق حرمان الشفاعة فكيف يستحق مرتكب المكروه فقد دهر منافي تحقيق تعريف الفقه جوابه ولا يحتاج الى أن يقال معنى الحديث الشريف من ترك سنتي لبغض له في وحرص له في قلبه لم ينل شفاعتي لانه حينئذ كافر والكافر لا ينال شفاعته عليه السلام (قوله قوله عليه السلام) قيل عليه الكلام في الذي ارتكب مكروها لا في تارك السنة فلا يجوز الاستدلال بالحديث وأجيب بان الكلام في الذي ارتكب ما دون الحرام أعنى المكروه كراهة فحريم وتارك السنة داخل فيه نعم يرد أن يقال المقهور من الحديث الشريف ان لذي ارتكب

(١١ - تلويح ثالث) رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الحصر ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كافي الحنطة المقابلة لجواز أن يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون قسما ملقا فنوات وسف البيوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء أجزاءه عند سيرورته قسما كالحنطة اقلية است غير الحنطة على الاطلاق فنوات وسف كونه منبته عنها بالقبول وايست غيرها أيضا لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق وأجيب بان منهم الحصر غير موجه فان التبريد دائر بين النبي والاثبات اذا الحاصل انهم حرام

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 عزيمية وهي اما فرض) الضمير يرجع
 الى العزيمة (او واجب او سنة او نفل لا غير) والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما حق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من
 المجاز احدهما اتفق في المجازية من الآخر) ٨٢ اي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم احدهما حق بكونه رخصة

من الآخر ونوعان يطلق
 عليهما اسم الرخصة مجازا
 لكن احدهما اتفق في المجازية
 اي ابعد من حقيقة
 الرخصة من الآخر

قطعي يسمى فرضا والاسمي واجبا (قوله واما الثاني) من قسمي ما يعتد به فيه أولا المقاصد الاخر وية
 فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فخرمه اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمية لانه حكم اصلي وابطحها
 للمكروه رخصة لانه غير اصلي بل مبنى على اعدار العباد فان قيل الرخصة قد تنصف بالاباحة والتدب
 والوجوب وهي من اقسام الحكم الاصيل فيلزم كونها حكما اصليا وغير اصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان
 الرخصة ليست حكما اصليا بشئ من الاعتبارات اوجب بان تخصيص الوجوب والحرمية ونحوهما بما
 يكون حكما اصليا لتمامه وفيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما انفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو
 يخاف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر واما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود
 آخروي بمعنى انه يعتد به ذلك في مفهومه اعتبارا اوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في نفسه هاهنا في
 اصول الشافعية ان الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر والعزيمة بخلافه
 وحاصله ان دليل الحرمة اداني معه ولا به وكان الخلف عنه لما منع طارئ في حق المكلف لولاه ثبت الحرمة
 في حقه فهو الرخصة فخرج الحكم ابتداء او نسخا التحريم أو تخصيصا من نص محرم وذ كر نفخ الاسلام
 ان العزيمة اسم لما هو اصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما يبنى على اعدار العباد وهو
 ما يتباح مع قيام المحرم وذ كر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل
 وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر
 الاصيل الى تخفيف ويسر ترفهات تروعة على اصحاب الاعذار وقيل العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى
 والرخصة ما وسع للمكلف ففعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهي اما فرض) حصر العزيمة في الفرض
 والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة واما بعبارة فقد تكون العزيمة حراما 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 احدهما حكما اصليا والآخر
 مبنيا على اعدار العباد واما الثاني والثالث فلان الحكم الاصيل لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف

جنس واحد أولا والنقص
 بالخطبة المقلية غير
 وارد فان الخطبة المقلية
 ليست في معنى الرطب
 من كل وجه لان الرطوبة
 في الرطب مقصودة وفي
 الخطبة عيب والتفاوت
 فيه باصل الخلق وفيها
 يصنع العباد والاول معتبر
 في الثاني دون الاول وللزائد
 في الوجه الاول قيمة لاني
 الثاني ثم لو سلم صحة الحديث
 فالمراد منه النهي عنه
 نسبة فقد أخرج أبو داود
 في سننه عن يحيى بن أبي
 كثير عن عبد الله بن
 يزيد ان أبا عياش أخبره
 انه سمع سعد بن أبي وقاص
 يقول سمعت نبي رسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 عن يسع الرطب بالتمر نيئة
 وهذا اللفظ رواه
 الحاكم وسكت عنه
 ورواه الطحاوي في شرح
 الآثار والدارقطني

المكروه يحرم الشفاعة لا يدل على انه لا يستحق العقوبة بالدار فلا بد من بيان الدليل عليه (قوله
 فسمى رخصة) ومقابلها العزيمة الرخصة في اللغة عبارة عن اليسر والسهولة ويقال رخص السيف اذا
 تسمرت الاصابة الكثيرة 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 فسمى ولم نجد
 له عزما أي قصدا متأكد في العصيان ويسمى الحكم الاصيل بها لانه من حيث كونه أصلا مشروعا في
 نهاية الوكادة والقوة فقال الله تعالى علينا بحكمه انه الهام ونحن عبيده وله الامر بفعله ما يشاء ويحكم ما يريد
 وعلينا الاستسلام والانقياد (قوله والحق انه مما انفرد به المصنف) قد سبق الاعتذار عنه (قوله وذ كر
 أبو اليسر الخ) لا يخفى ان تعريفة ليس عيانا اذ قد ترك المؤاخذة على الفعل مثلا مع قيام المحرم وحرمة
 الفعل في العزيمة تفضل لانه سبحانه (قوله لو كانت مباحا لم يقل مباحة لان المباح جعل من أعداد

المقابل
 وزيادة الثقة يجب قبولها على المذهب المختار عند المحدثين
 وان كل الاكثر لها الا في زيادة تفرد بها بعض الحضار في مجلس واحد ومثلهم لا يغفل عن مثلها واعل الفائدة في قوله ان ينقص
 الرطب اذا جف ان حلول الاجل ينقصه فلا يكون في هذا التصرف منفعة ليدتم باعتبار القصدان عند الخلاف ثم اعلم ان الثمانين وردوا
 على أبي حنيفة رحمه الله طعنه في أبي عياش قال ابن الجوزي في التحقيق قال الامام أبو حنيفة زيد أبو عياش مجهول فان كان هو لم يعرفه

(أما الأول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والحرمه كإجراء كلمة الكفر مكرها) أي بالقتل أو القطم (فإن حرمة الكفرة أتمه أبدال المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الإيمان فإثم فيكون حرمة

فقد عرفه أئمة النقل فانه زيد بن عياش بن عياش الزبيدي في وقال المحرم وي قال مولى بن زهرة المدني ليس به باس وروى عنه مالك في الموطأ وهو لا يروى عن رجل مجهول وقال المنذرى كيف يكون مجهولا وقد روى عنه اثنان ثقتان عبد الله بن

زيد مولى الاسود بن سفيان وعمران بن أبي أنس وهما ممن احتج بهما مسلم في صحيحه وقد عرفه أئمة هذا الشأن وقد أخرج حديثه مالك في الموطأ مع شدة تحريمه في الرجال وأنا أقول وبالله التوفيق قد وافق أباحني فترجمه الله الحافظ ابن حزم وغيره وقال ابن العربي أما حديث البيضاء بالسلت فان كثيرا من العلماء اجتنبه لان زيد أباعياش عندهم مجهول هذا كلامه وقال ابن الاثير أبو عياش زيد بن عياش المخزومي ويقال الزرقى المدني وقال أيضا اسم 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 وقال في أخرى عن ابن عياش فجعل الحديث لاختلاف روايته ثلاثة أسماء أحدها أبو عياش

المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للاقتناء على اعدار العباد اذا المناسب للعدو وهو الترفية والتوسعة لا التصديق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصل الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالاصل ان الطرف الذي تعاقبه العزيمة لا بد وان يكون واجعا على الطرف الآخر الذي يتعلق به الرخصة لا مساو به لانه يكون مباحا ولا مرجوحا لانه يكون حراما أو مكرها والراجح اما فرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر اما أولا فلا ناسل 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 ناسل ان العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز ان يكون اباحة كفاي اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام ويباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا ناسل ان الوجوب أو الندب لا يناسب الاقتناء على الاعذار كوجوب أكل الميتة عند الاضرار 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 ناسل هذا تأويل لا ضرر وزيادته ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لو وجب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لا ترفع الحرمة من بين الاحكام والحق ان 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 المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة ويلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها وتكون ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد تجوير الفعل اعم من ان يكون

الاجراء بخامده (قوله ما أولا) اجيب عنه بان كل ماله عند خوف تلف نفسه عزيمة لا رخصة ورد بانه مبني على العذر والعزيمة لا تكون كذلك على انه كلام (قوله وغيرها) فيه تأمل (قوله فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) لقائل ان يقول اذا كان المحرم قائما حرمة أيضا فاعما فالعمل بالدليل 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 بمرجوح لان كلامه ههنا لا يدل الا على ان أحد الاقسام الاربع من الرخصة هذا هو الذي استبيح مع قيام المحرم واللازم منه ان يكون مقابلا لهذا التقسيم من العزيمة الحرام لا الاحصار وانت خبير بان مراد الشارح ان فهم انحصار الرخصة الحقيقية في الاباحة لا انحصار مطلق لرخصة ومنشأ الاشعار ذكر لفظ استبيح في قسمي لرخصة الحقيقية معا (قوله لانها مقابلها) 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 والثالث ابن عياش انتهى كلامه ولا محالة ان الخلاف فيه على هذا الوجه بوجوب جهالة حاله وصفاته وأبو حنيفة رحمه الله لا يدعي جهالة عينه وذاته فان الجهالة على ثلاث مراتب الاولى المجهول العين والذات بانتمفا الخبرة عما فيه من المشخصات والمعينات بحيث لا يعرف شخصه بصفاته وأحواله ومشخصاته وهذا المجهول لا يقبل روايته ولا خبره أصلا قال الخطيب البغدادي وأقل ما يرتفع به الجهالة أن يروى عن الرجل اثنان من المشهورين بالعلم مع تعيينه الا انه لا يثبت له حكم العدل القبر وابتها عنه والثانية مجهول

العدالة ظاهرا وباطنا وروايته غير مقبولة عند الجماهير ونشد فيه بعضهم والثالثة الجهل الذي جهلت عدلته الباطية وهو عدل في الظاهر وهو المستور وبما قبل روايته من لم يقبل رواية القسم الثاني فلئن ارتفعت الجهة العن زيد أي عياش برواية تعدلين عنه لكن لا يثبت بهذا القدر عدلته ٨٤ ولا يرتفع جهالة حاله ولا صحة الحديث من ذلك ومن أطلق اسم الحق على

ما تضجته كتاب الموطأ على العموم فاعلم أطلقه على المساهلة والافقيه الحسن والضعيف وغير ذلك وروى عياشهم ان قول أبي حنيفة رحمه الله هذا الحديث دار الخ لا يستلزم معرفته بالحديث قلت هذا القول من أبي حنيفة رحمه الله على البديهة مع تضمنه أمور الا يطلع عليها الا المتبحر البارع في الصناعة يستدل به على معرفته بها أهل الشأن وأئمة الفن بان القول قول العارف فان الداهل عن الطريقة لمان وشتان بين المؤمن والطعان والذي تضمنه من المعارف دوران الحديث الى ابن عياش وانحصار طريقته عليه ثم كونه مجهول الحال في روايته بعد استدلاله على مذهبه بجديتين صحيحين هذا قوله زوت قوله جيد ما ورد فيها سواء الخ يعنى ان الشارع أسقط التفاوت في الجودة والرداءة واعتبر بين التمدد والنسبته حيث شرط

بطرف التساوى أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة أو المنع في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما أن المراد بالفرض ولو اجب في قوله وهو فرض وواجب وسنة ونقل كان أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك يشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم توجه أن يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ما سبق من انه قد تكون سنة أو نفلا كما اذا كان الحكم الاصل في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فالترخص حاله لم يتبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أو حكما مبنيا على اعدار العباد و يمكن أن يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من أن يكون بطريق النزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شئ واحد أجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعنى عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأييد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العمل الترعيبه امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيصتم له 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 ان تكور العزيمة وجوب الفعل فينقلب بالرخصة اباحة بمعنى تسارى الفعل والترك ويمكن أن يقال الرخصة في مثله ليست في نفس الفعل حقيقته لانه عزيمة بل يرجع الى الترك والعزيمة فيه الحرمة اما لازما أو راجحا فصح ما ذكره فليتمأمل (قوله ليشمل الحرام) فيه نظر حيث صرح فيما سبق بمخرج الحرام عند المصنف (قوله ولا يكون بين الكلامين منافاة) أحد الكلامين من حصر الرخصة الحقيقية في النوعين اللذين عزيمة كل منهما ما حرام وان الثاني حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل (قوله في الفرض والواجب والحرام) اذ ليس في السنة والنفل محرم لاني جانب الفعل ولا في جانب الترك (قوله أو الرجحان) المنع بطريق الرجحان محقق في السنة والنفل في بحيث لان تفسير الحرمة بما يتناول عتورتك السنة حالة الخوف لا يستقيم ههنا لان حكم هذا القسم هو أولوية الاخذ بالعزيمة وبذل النفس حسبه لا يتناوله فالحق ان المراد بالحرمة حرمة ترك العزيمة وذلك بالوجوب وبهذا ظهر ان المراد بالاستباحة مطلق الاذن لا تساوى الطرفين والاباى حكم هذين وهو أولوية الاخذ بالعزيمة (قوله أجيب بان معنى الاستباحة الخ) قال في فصول البدائع الا ترى أن يقال المراد قيام الحرمة معى وعدم المؤاخذة لذهابها صورة تيسر انتهى وتحقيقه انه لا معنى عنه الذي هو الحرام المعاقب على فعله والمثاب على تركه صورة هو فعله المعاقب عليه ومعنى هو ترك المثاب عنه لان معنى الشئ هو المقصود منه ولا ريب ان المقصود من الحرام تركه اذا تحقق هذا فقوله لما كان الثابت بالرخص في هذا القسم جوار الاقدام على فعله أى انه لا يعاقب على فعله ذهب صورة الحرام ولما بقي الثواب على تركه لم يذهب معنى الحرام وهذا معنى كون الحرمة باقية معنى وذاهبه صورة وبهذا يتحقق

اليد بايد وصار هذا أصلا بان كل تفاوت يبتنى على صنع نعباد كاشتراط الاجل مقصد له معدوما ليس من صنع العبد كاجورة واردة كالرطب والتمر لا يكون مفسدا فلا يرد ما قيل يجوز أن يكون المعنى اختلاف بعض الاوصاف كتبديل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الانسان بالتمر لا بعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب وقد عرفت ان الرطب والتمر لا يتحويان من طرفي التقبض وقد ورد فيهما الحديث بان العنب والحكم في العنب وان يبيب على الخلاف أيضا ظاهرا ورواية (قوله حقه

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

المحرم دون الحرمة كإفطار
المسافر) فان المحرم لا يفطار
وهو شهود الشهر قائم
ليكن حرمة الافطار غير
قائمة (رخص بناء على سبب
ترخي تكلمه) فالسبب شهود
الشهر والحكم وجوب
الصوم وقد تراخي لقوله
تعالى فعدة من أيام أخر
(والعزيمة أولى عندنا لقيام
السبب ولان في العزيمة
فوق يسر لموافقة المسلمين)
هذا دليل آخر على ان
العزيمة أولى وتقريره ان
العمل بالرخصة وترك
العزيمة انما شرع لييسر
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

حقه) أي حق العبد بيقوت صورته وتخرب البنية ومعنى بزهوق الروح أي خروجه من البدن (قوله حسبته)
أي طلب الثواب وهي أهم من الاحتساب وانما كان الأخذ بالعزيمة أولى لمسايقه من رعاية حق الله صورة
ومعنى بتفويت حق نفسه سورة ومعنى والماري ان مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي
عليه الصلاة والسلام فقال لآحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله قال فما تقول في قال أنت أيضا فخلاه
وقال لآخر حرما تقول في محمد فقال رسول الله قال فما تقول في قال أنا أصم فأعاد عليه ثلاثا فأعاد جوابه فقتله
فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الاول فقد أخذ رخصة الله تعالى وأما الثاني فقد
سدع بالحق فهنيأه (قوله وكذا الامر بالمعروف) نبيه هذا المثال على أن المراد بقيام المحرم أهم من
أن ترجع الحرمة الى الفعل كإحرام كاهن الكفر أو الى الترك كإفطار في الأمر 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 لبقائه اعتقاد الفرضية وفي أكل مال الغير المحرم وهو من الغير قائم والحرمة باقية لكن
حق الغير لا يقوت الا صورة لا يجباره بالضمان فيستباح عند الإكراه وفي التمثيل به إشارة الى أن
النصرص الله تعالى أولوية الأخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن
حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببدل نفسه في الاجتناب عن
الحرمت ولا قال محمد درجة الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية
لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أكله وكان رخصا أيضا ومسافرا فأكراه على
الافطار فامتنع حتى قتل كان آثم لانه إكراه على مباح كالضطر اذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله
والعزيمة أولى عندنا) إشارة الى ما ذكره نفي الاسلام رجه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعي
رجه الله تعالى وقيد صاحب الكشاف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولوا واحدا عند عدم
التصريح حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى أنه مسار للصوم فاعترضوا عليه بأنه لا يفطر

التوفيق بين الاستباحة الصورية والحرمة المعنوية (قوله بزهوق) الروح في الموت زهقت نفسه
بالفتح والكسر زهوقا خرجت روحه وأزهقها الله تعالى اما انزهقت نفسه وانزهق الروح فليس
من كلامهم (قوله وكذا الامر بالمعروف) اعلم ان قيام الحرمة في الامثلة التي ذكرت في هذا القسم
طاهرة اما في الكفر واما ما ذكره من ان حرمة لا تنزل أبدا وما في غيره فلان حرمة وان احتمل الزوال
بكمهم انزل لعدم دليل زوالها وذلك لان المصير الى الرخصة يثبت ضرورة والضرورة يرتفع زوالها
صورة أي بان لا يتوخذ في حراما معنى لا نعدم دليل سقوط الحرمة المعنوية أعني لثواب على تركه
(قوله اما لو كان مريضا الخ) في شرح التاويل ان المريض والمسافر اذا أجبر على الافطار فامتنع
حتى قتلا ينبغي أن لا يكونا آثمين بل شهيدين لاقامتهم ما حق الله تعالى لعدم سقوطه دليل وجوب البدل
(قوله إشارة الى ما ذكره نفي الاسلام) فيه بحث اذا المفهوم من كلام المصنف ان العمل بالعزيمة ليس
أرى عند الخصم ولا يفتهم منه ان يكون العمل بالرخصة هو الاول عده لحوازا لتساوي ذلك أن تقول

واما بكونه شاذ) مذهب
الشيخ أبي الحسن الكرخي
رجه الله من المتقدمين
من أصحابنا وتبعه القاضي
أبو زيد الديلمي وشمس
الائمة السرخسي ونحو

الاسلام وعامة ائمة اهل البيت ان خبر الواحد لو اورد شاذ فيم عس حاجة به اليه في عموم الاحوال لا يقبل لانه لو كان ثابتا لاشاع لتوفر
الدواعي وعموم الحاجة الى نقله كقواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيهقي والحاك واللاق وغيرهما ولذا لم يقبل شهادة الواحد روية
الهلال من أصل المصنف الم يكره بالسماعة وادعى الرخصة واليك ربه النص في امامة علي وأبي بكر ومذهب عامة الاصولييين
وأصحاب الحديث قوله اذا صح سنده وهو مختار الشافعي رحمه الله (قوله كحديث الجهر بالتسمية الخ) فيقول حديث الجهر بالتسمية

بمخلاف الفصل الاول) أي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وإنما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة من الثاني لار في الثاني وجد السبب للصوم اي حكمه تراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الاطوار شبهة كونه حكما أصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمه فاعلم ان الحكم الاصل في الحرمه وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا أصلا فيكون الاول أحق بكونه رخصة (وانثالث) أي الذي هو رخصة مجازية وأتم في الجارية وأبعد عن الحقيقة

برواية تدل على تساويهما بل الاطوار أفضل ان نصرر والا فالصوم من غير اختلاف وايه (قوله بمخلاف الفصل الاول) أي الا كراه على الاطوار ان المذكور اذ لم يقطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل صدر من المكروه والنظام والمكروه المظالم في صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الاصر) هو انثقل الذي ياصر صاحبه اذ يجسسه من احوال جعل مثلثا ثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس في صحة توبتهم وكذا الاغسل مثل ما كانت في شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالفصاص عمدا كان لقتل أو خطا وقطع الاعضاء الخاطئة أو فرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت في الشرائع السالفة في حيثاتها كانت واجبة على غيرنا ولم يجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لئلا كان السبب معدوما في حقها والحكم غير مشروع أصلًا لكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعاً وأصله دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة اما الاول فلانه كل مشر وعاف لم يبق واما الثاني دلالة لم يبق مشر وطا بالنسبة 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

من الاخر (ما وضع عنا من الاصر والاضلال يسهو رخصة مجاز لان الاصل لم يبق مشروعاً أصلا والرابع أي الذي هو رخصة مجازا لئلا يكون أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعاً في الجملة فن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع في الجملة كان شبيهاً بحقيقة الرخصة بمخلاف الفصل الثالث

المدعى بتحقيق اشارة بذلك ولا يقدح فيها الاحتمال مذ كور قول المصنف (وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى) قيل لقائل ان يقول كان الواجب أن تكون العزيمة في الصوم أولى مطلقا لان النفس عدو الله بدليل عاد نفسه 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 ترياض النفس بطاعة الله تعالى فلا يجوز اتيانه على وجه يؤدي الى انتفائه والحديث على تقريره يثبت على المعاداة 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 بني اسرائيل كان في عشرة اشياء كانت لطيبات محرمه عليهم بالذنوب وكان الواجب عليهم خمسين صلاة في اليوم والليلة وكان زكاهم ربع المال ولم يكن يطهرهم من الجنابة والحلث غير الماء ولم يكن صلاتهم جائزة في غير المسجد وكان يحرم عليهم الاكل في الصوم بعد ليلهم ويحرم عليهم الجماع بعد العتمة واليوم كالاكل وكان سلامه قبول قربانهم حرفه بنار بارل من السماء وخمسائهم كانت بوحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يسبح وعمومته في باب داره انتهى كلامه وانت خبير بان قطع الاعضاء الخاطئة ونوس موضع النجاسة واحراق الغنائم وتحريم السرقة في اللحم وتحريم السبب زوائد على ما ذكر (قوله كجزم الحكم بالفصاص) حتى لا يجوز لعقوب شرعهم ان شرع الله اليهود صرح به صاحب الشافعي والحق ان لم يبق في ذلك اسرعه أخذ رفته لتقريب الدينة من انقائه لانه يجوز لعقوب اصلا فان العقوم مندوب عندهم اي سالفوه لعاني فن تصدق به فهو كعمارة له بعرفونه وكتبنا عليهم فيها الاية على انه قال في تفسير قوله تعالى ولنبأه في الألواح من كل شيء موعظه وتفصيلا لكل شيء

هو من قبيل المشهور عندهم حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه على ترك الجهر بالنسجية وهو مروى عن أبي هريرة وعن أنس أيضا الا انه اضطرب روايته فيه بسبب ان عليا رضي الله عنه كان يبايع في الجهر وحاول معاوية وبنو أمية نحو آثاره فبايعوه على الترك فخاف أنس وروى الجهر عن عمر وعبيد بن جراح

لا يخفى ان ترك الجهر نفي والجهر انبات وربما لا يسمعهما الراوي لاسيما مثل أنس وقد كان يقف أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافي سماعه الفاتحة على انه روى عن أنس ان النبي عليه السلام وأبا بكر وعمر رضي الله عنهم كانوا يجهرون بيسم الله الرحمن الرحيم وأيضاً روى ان أنس سئل عن الجهر والامرار يقال لأدري هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه انتهى ما أورده من فضول الكلام ولها الحديث الناشئ من العصية والتعالي لخبيث من غير نقل يستند اليه ولا دليل يثبت عليه وإنما هو ظلمات بعضها فوق بعض جعله عليه فرط التعصب وسوء الفرض الأثرى انه لما كان المر كوز في ذهنه هو

بالقسم

كقول الراوي ورخص في السلم فان الاصل في البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين
عزيمة ولا مشروعا وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتها ما ساقطة هنا) أى في حال الضرورة (مع كونها ثابتة في الجملة
لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثاني ان المحرم قائم في الثاني ما عهدنا المحرم غير قائم حال
الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم ٨٧ فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة (ولان

الحرمة لصيانة عقله ولا
صيانة عند فوت النفس
وكذا صلاة المسافر رخصة
اسقاط لقوله عليه السلام
ان هذه صدقة الحديث)

الاتصار لما ذهب اليه
الشافعية والتعامل على
الحنفية أدرج في صدر
كلامه قوله عندهم أى
عند الشافعية وليس في
موقعه فان الكلام
لم يكن في ذلك وما سبق
ما يدعوا الى ذكره وكيف
مكن أن يقال ان أنسارك
ما هو الواجب عليه من
التبليغ وروى الاخفاء
مخافة معاوية وكانوا
لا يخافون الكفار وهم
أشداء عليهم من معاوية
وقد ثبت في موطأ مالك
وغیره استفتاء معاوية
عليارضى الله عنه بواسطة
أبي موسى الأشعري فيما
يهمه من أمر دينه في أيام
مخاربه وسورة مخالفته
فكيف يمنع بعد وفاة
على رضى الله عنه وانقضاء
أيامه عن أمر ثبت عن
النبي صلى الله عليه
وسلم بل الثابت عن النبي

القسم الثاني ايضا سقط الحكم فينبغي ان يكون مجازا قلت لابل تراخي بعد ذلك فلو وجب قائم والحكم مترخ
وهنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب في محل الرخصة الا انه بقي مشروعا في الجملة بخلاف الفصل
الثالث اى النوع الثالث من انواع الاربعه فان الحكم لم يبق مشروعا واصلا فكان كما في الجارزة
بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوي) نهي النبي عليه الصلاة والسلام عن بيع ما ليس عند الانسان
ورخص في السلم فمن حيث ان العينة غير مشروعة في السلم حتى يفسد السلم في العين كانت الرخصة مجازا
ومن حيث ان العينة مشروعة في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة (قوله فان الاصل في
البيع ان يلاقي عينا) لتتحقق 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 مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والاباحة متساوية من غير وكس في الثمن
(قوله وكذا اكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة
لانها حرام رخص فيه بعجز ترك الواحدة ابقاء للهجة كإي اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ما ذهب
اليه البعض ما في اكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناول حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة
بحكم الاصل ومثل 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 الا ما اضطررتم اليه استثناء
واخراج عن الحكم الذي هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر في حرم أى قد فصل لكم الاشياء

نخذها بقوة وأمر قومنا بأخذوا باحسنها ان الحسد هو الاقتصار والاحسن هو العفو (قوله فالوجوب
قائم والحكم مترخ) أراد بالوجوب سبب الوجوب وهي في حق الصوم شهود الشهر وبالحكم وجوب
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 الوجوب وجوب الاداء من ان الاول
متحقق في حق المسافر ولهذا يجب عليه القضاء دون الثاني والحق ان مرادهم بالسبب ههنا سبب
وجوب الاداء وهو الخطاب الذي في قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الآية وبالحكم
المترخي وجوب الاداء نعم لا يستقيم على هذا ما ذكره من قبل من عدم الخطاب في حقه فان قلت هذا
الخطاب يضر المسافر والمريض بدليل قوله تعالى فمن كان منكم مريضا الآية فقلت ظاهره تساويهما
وانما خير للرخص لا للتخصيص وانما اعتراض القاعاني بانه لم يحمل على التخصيص بكون من النوع
الاول لقيام حرمة الاطارات ثابتة بعموم الآية وان حمل عليه يكون من نوع الجواز لرخصة لا من ثانی
نوع الحقيقة لان المخصص تبين ان المخصوص غير مراد من العام كما عرفت فجوابه ان المختار الاول وانما
يكون من النوع الاول لو لم تكن الآية للرخص بالتأخير الى العدة فان شأن الرخص بالتأخير ان يتأخر
ما ثبت بالخطاب أعني وجوب الاداء (قوله بان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة) وروى عن أبي
يوسف رحمه الله ان الحرمة لا يرتفع لمن يرضى العقل في حالة الاضطرار ابقاء للهجة كإي الا كراه على

صلى الله عليه وسلم وجماهير السلف ومشاهير الخلف وأكبرهم هو الاخفاء قال الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسمعيل بن عمر بن كثير
الدمشقي الشافعي رحمه الله في نفسه وهذا هو الثالث 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 صحيح في الجهر الا في اسناده مقال عند أهل
الحديث ولذا عرض أبواب المسانيد الاربعة وأجد فلم يخرجوا منها شيئا مع اشتغال كتبهم على أحاديث ضعيفة قال ابن تيمية وروينا

زوى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال انقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم

عن الدارقطني انه قال لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهر حديث رعبه أيضا انه صنف بعصر كنا في الجهر بالبصرة فاقدم بعض المالكية ايعرفه الصحيح منها فقال لم يصح في الجهر حديث وقال الخازمي أحاديث الجهر وان كانت مأثورة عن نفر من الصحابة غير ان أكثرهم لم يسلم من شوائب وقال

التي حرمت أكلها إلا ما ضطررت إليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مذكورا على ان ما في ما ضطررت مصدرية وضمير اية عائد الى ما حرم اي فصل لكم ما حرم عليكم وجميع الاحوال الا في حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو حرم ليكون 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 أيضا بما قاله قوله تعالى الامن أكرهه وقوله مطمئنن بالايمن لاننا نقول هو استثناء من الزام القصب لامن التحريم بغايته ان يفيد نفي الغضب على المكروه لاعدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة في قوله تعالى فن اضطر 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 المغفرة 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 صيانة العقل أى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بهم عند فواتها وانخلل تركيبها وان كانت النفس الناطقة التي هي الروح باقية وذلك كخمر الاسلام ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغدي خبث الميتة كقوله تعالى ويحرم عليكم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ في فوات الكل فوات البعض وكأنه أراد بالنفس اولا البدن وثانيا مجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مغارة الروح وانخلل تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه) لراوى هو على بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان حقت فقال تشكل على ما شكك سليمان فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله

معتزم بن سليمان بن أبيه عن الحسن عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسر ببسم الله الرحمن الرحيم وأبا بكر وعمر وعثمان وعليا 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 وقناة وعمر بن عبد العزيز والاعمش والزهرى ومجاهد وحاد وأبي عبيد وأحمد واسحق وروى أبو حنيفة عن طريف بن شهاب أبي سفيان السعدى 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 اسمع أحدا منهم يجهر بها وقد روى الطحاوى وابن عبد البر عن ابن عباس رضى

اجراء كلمة الكفر واليه ذهب الشافعى في أحد قوايه وكثير من العلماء وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا صرح حتى قيل لا يكون آثما عندهم ويكون آثما اذا ناذر الاستيعابى انه اغما لم يأثم اذا علم بالاباحة لان في الكشاف الحرمة خفاء فيعذر بالجهرل وفيما اذ حلف لا يأكل حراما ولا يشرب حراما يحتمل ما كل الميتة وبشرب الخمر عند الاضطرار عندهم ولا يحتمل عندنا (قوله قلت يجوز ان يكون ذلك المغفرة الخ) هذا انما يظهر اذا قيل معنى الآية غير باغ على الوالى ولا عاد بقطع الطريق وهذا المعنى انما يلائم مذهب الشافعى حيث لا يباح أكل الحرام عنده للعاصى بالسفر وأما اذا قيل غير باغ بالاستئثار على مضطر آخر ولا عاد اسد المرء كما هو الملائم لمذهب الحنيفة فلا وهو ظاهر على المتأمل وفي التيسير فان الله غفور رحيم أى غفور لمن تاب من تحريم ما أسهل الله تعالى واستحلال ما حرم الله تعالى رحيم بشرح التوبة وقيل غفور للذنوب الكبائر فلهذا يوافق عندنا ان الميتة عند الاضطرار رحيم به اذ فيما يتبعدهم وقيل غفور عن أكل من غير ضرورة رحيم رفع الاثم عند الضرورة (قوله أرى يعسر على المضطر) فيه بحث لان ما ليس رعاية قدر الاباحة لا يوجب أن يكون مباحا فعلاج المدفوع في الشرع بقوله تعالى وما جعل عليكم من حرج فلا فائدة في صرف المغفرة الى ذلك وهو المصنف (قال الله

الله عنهم ما الجهر قراءة الاعراب وعن ابن عباس لم يجهر النبي صلى الله عليه وسلم بالبسمة حتى مات فقد 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 والنسائى عن نعيم الجمر صليت وراء أبى هريرة وقرأ بيسم الله الرحمن الرحيم ثم قرأ بأمر القرآن حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين ثم يقوم اذا سلم والذي نفسى بيده انى لا تشبهكم صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن

هذه

فأقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضي الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ان خفتهم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لانه لو كان الاعلى عدم الحكم لمسأل عمر رضي الله عنه ولكان طالبا لهذا الابه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان

خزيه لا اري تباب في صحته عند أهل المعرفة وهذا الحديثان أمثل حديث ٨٩ في الجهر وحديث أبي هريرة وغير

استلزم للجهر لجواز سماع
نعيم مع اخفائه فإنه مما
يقع في اذنيهم في الاخفاء
مع قرب المقصد ثم هو
وحديث ابن عباس ان
تم محمول على وقوعه أحيانا
لتعليمهم انها نقرأ فيها
أوجب هذا الحمل 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
بإسناد على شرط الصحيح
وعنه صليت خلف النبي
صلى الله عليه وسلم وأبي
بكر وعمر فكلهم يخفون
ببسم الله الرحمن الرحيم
رواه ابن ماجه وفي لفظ
ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم كان يسر 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
اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وكذا الامام الواحدى بإسناده الى يعلى بن أمية انه قال
قامت لعمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه فيه اقصار الناس الصلاة اليوم وانما قال تعالى ان ختمت أن
يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجت مما عجت منه فذكرت ذلك لرسول الله عليه
السلام فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فأقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضي الله تعالى عنه ونجيبه
واشكال الامر عليه مما استدله على أنه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وأنه
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 بأنه 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 ضربتم في الارض الآية استدل الشافعي على ان القصر رخصة حقيقة والعزيمة هي الاربع
بذكو الجناح في الآية الكريمة لانه لا باحة والجواب ان لفظ الجناح وان كان ظاهره بنفسه ماذ كره
ولكنه لما كانوا اتقوا الاتمام كان مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم تقصيرا في القصر فتنى عنهم الجناح
لتطيب أنفسهم بالقصر ويطمئنوا اليه والحمل على هذا واجب عملا بالدليل بقدر الامكان وهذا تطهير
قوله تعالى ان الصفا والمرورة 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
وغيره (قوله معناه اعلموا بها واعتقدوها) اغتال هذا لان الصدقة بما لا يهتمل التملك من كل وجه
استقاط محض لا يتوقف على قبول العبد (قوله فيما اقصر الناس) هكذا وقع في الرواية والاصوب أن
يقال فيم لما تقرر في النهوم انه يجب حذف ألف ما الاستفهامية اذ اجرت وانتفاء الفحمة دليلا عليها
في الامور وعلا من عاتبعت الفحمة الالف في الحذف وهو مخصوص نحو ما الاسود بم جعل في يوم
طارقت وذكر قوله وأما قول -سان على ما قام يشتمني لثيم * كخزير يترغ في رماد

فصر ورفله والعجب من صاحب الكشاف اذ جوز كونها استفهامية 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 -ؤال
عمر رضي الله عنه دليلا الخ) لا يخفى ان الحديث الشريف أيضا دليل على هذا لان الامر بالقبول في حالة
الامن دليل على ان عدم الخوف لا يقتضي عدم القصر (قوله لجواز ان يكون السؤال الخ) فيه بحث
اذ لو كان سؤاله مبنيا على هذا الماصح الجواب بانها صدقة فأقبلوا لان المستدل بشئ لا يجاب بمنع مدلوله
من غير تعرض لدليله بل الجواب حينئذ ان التقييد بالخوف اقلية لاقتضاء عدمه عدم القصر امالو
جعل ساكتا عن حالة الامن فسأل بمعرفة حكمها صرح الجواب بالامر بقوله مطلقا على ان عدم القول

يخفون الامام التعود والتسمية والتأمين والتحميد ورواه ابن أبي شيبة عن
(١٢ تلويح ثالث)
ابراهيم النخعي وروى عن أبي وائل عن عبد الله انه قال يخفى ببسم الله الرحمن الرحيم والاستعاذة ورنال الجذورى البخارى
بإسناده 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 التملك اسقاط لا يحتمل الرد وان 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 وافتاراه فكل منهما يتضمن رفقا

ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أهـ سهل وفي غير رمضان أشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلاة وان كان أشق فتوابعه أكل فيغيب التغيير قلنا الثواب الذي يكون باءاء الفرض مساو فيهما وأما القسم الثاني من الحكيم) وهو الحكيم لذى يكون حكما بتعلق شيء بشئ آخر (فالشئ المتعلق ان كان داخل في الآخر فهو ركن والا فان 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 مخرج الغالب كافي هذه الآية فان الغالب من أحوالهم في ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب أن الانسان انما يكتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب غير الاسلام الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البته وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان في آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخبر في المكاتب وفي آية القصر المراد قصر الاحوال كالإيجاز في القراءة والتخفيف في الركوع والسجود والاكتفاء بالاعمال ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالجمة عين على أن الآية في قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط لا يحتمل الرد) احتراز بقوله ما لا يحتمل التملك عن التصديق بالعين المحتملة للتملك وعن التصديق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التملك عن عليه الدين (قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمة والظهار لان في كل منهما رفقا من وجه اما في الجمة فباعتبار قصر الركنين واما في الظاهر فباعتبار عدم الخطبة والسعي ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالندور وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قرينة مقصودة خالية عن معنى الجز والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والجز فيهم التخيير طلبا

بمفهوم الشرط بخروجه مخرج الغالب من تجوز فهم محرر رضي الله عنه مفهومه متنافيان أو اعتراف بانه ليس من أهل اللسان والثاني ظاهر بالانقضاء من عدم القول به (قوله اذا لم يظهر له فائدة أخرى) فيه بحث لان عدم القول بمفهوم الشرط مع انه أصل عندهم بخروجه مخرج الغالب كلام لا طعم له فان تعليق رفع الخناح عن القصر بار غالب لاسيما الخوف يؤيد عدم رفعه عندهم لان النادر كالمعدوم ولان الضرورة المؤثرة في رفعه ربما تكون ناشئة من الغلبة لا من نفس السفر (قوله لان في كل منهما رفقا من وجه) على اننا ناسلم التخيير بل الواجب على العبد حضور الجمة ههنا كافي في الحر حتى لو يحلف بعد الاذن بكرهه كافي الحد كذا في المغني (قوله فهو مخير بين صوم السنة) هذا عند محمد ومروى في النوادر ان الامام رجوع اليه قبل موته بأيام وفي ظاهره وايه يجب الوفاء بالمدور لا بحالة وفي التصريح المختار بحث من وجوه لاؤل ان النادر واجب على نفسه صوم سنة ان فعل كذا والواجب لا يسقط بغير هذا الثاني ان التخيير ينافي الوجوب والاجبالات ان اليمين وان لم يكن حاصل في هذه الصيغة لم يصح تجوز اعتبارها وترك الوفاء بالندور وان كان حاصل فلا شك ان الصيغة مجاز فيه وحقيقة في الندور ولا يصح الجمع بين الحقيقة والمجاز يجب ان يصار الى الحقيقة أعني النذر اذا لا يصار الى المجاز عند امكانها والجواب عن الاقل منع ان الواجب لا يسقط اذ يجوز أن يسقط بما اعتبره الشارع مسقطا وقد جعل الكفارة ههنا مسقطا وعن الثاني أن المساق للوجوب التخيير بين الفعل وتركه لا بين الفعل وفعل آخر فانه يجوز ان يكون الواجب أحدهما لا بعينه وعن الثاني ان مجموع كلامه عين لانه تعليق

منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية رابعة ولم يجهر احد منهم بيسم 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 لاشتر الخ) ورد بانها ليست

بقطعية في افادة المراد نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث و بان الشهير غير التبليغ للارفق ووجوه لا يقتضى وجوب الشهير ويجوز ان يكون ترك النقلة لعموم الموتان في حرب أو بقاء أو غير ذلك أو لاعتماد على غيره كإتقال ان محمد بن اسمعيل لما جمع الصحيح سمعه منه قرابة مائة ألف ثم لم يشتهر الا عن محمد بن يوسف بن مطر القريري وطائفة من رواة وقليل ما هم وأجيب بأن مقتضى أحكام الصلاة ونحوها هو الاشتهار فيما لم يشترع على الامرار (قوله الطلاق بالرجال الخ) ذهب الشافعي

على ما ذكرنا في القياس فعلة والافان كان موصلا اليه في الجمله فبسبب والافان ثوقف عليه وجوده فشرط والافلا اقل 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 ينتفى 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 هو قولهم للاكثر

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

ومالك وأحمد الى ان عدد الطلاق معتبر بالرجال فان كان الزوج عبدا وهى حرة حرمت عليه بطلاقين وان كان هو حرا وهى أمة لا تحرم عليه الا بثلاث وهو قول عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضى الله عنهم استدلالا بما ررى عنه صلى الله عليه وسلم الطلاق بالرجال والعدة بالنساء اعتبارا للمساواة بينهما بحسب العدد وذهب أصحابنا وسفيا الثورى الى أنه معتبر بالنساء وهو قول على ابن أبى طالب وعبد الله ابن مسعود رضى الله عنهما لقوله عليه السلام طلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان رواه أبو داود والترمذى وابن ماجه والدارقطنى عن عائشة مرفوعا قال الترمذى

للأرفق ولا يرد التغيير بين الركنين والاربع قبل العصر وبعد المشاء لان الثنتين اخف هملا والاربع اكثر وبالاختلاف القصر والانعام فانما مساو بان في الثواب الحاصل بآداء الفرض والقصر متعين للأرفق فلا فائدة في التغيير وانما يبدى الثواب بما يكون بآداء الفرض لجواز أن يكون الانعام أكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو في آداء الفرض (قوله على ما ذكرنا في باب القياس) اشارة الى ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب فى الشئ الاخر لا بالاجداد كفى العلة العقلية ثم لا يخفى أن العمدة فى مثل هذه التسميات هو الاستقراء والمذكور فى بيان الاحصار انما هو مجرد الضبط والا فالمنع واردة على قوله والافلا اقل من أن يدل عليه لجواز التعذر بوجوه أخر مثل المانع كتحلق النجاسة بهمة الصلاة ثم بعد ما فرس ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه نفسى بالاختفى مع أنه يصدق على المحل الذى يقوم به الحال كالجوه 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 فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا ووجه التفصي اننا لنعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شديدا بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باهتبار الكيفية كالاقراء فى الايمان او باهتبار الكمية كالأقل فى المركب منه ومن الاكثر والتعليق بالشرط عين كإعريف جزؤه أعنى الجزء نذر ثم ان قصد المتكلم منع النفس عن إجماد الشرط لا إيجاب المنذور فاذا اجتمع فى كلامه جهتان جعل أيهما شاء (قوله ولا يرد التغيير بين الركنين الخ) وكذا لا يرد تغيير موسى عليه الصلاة والسلام بين أن يرعى عثمان حجج أو عشر الا ان الفضل كان برامنه بدليل من عندك (قوله والافان منع ظاهر وادخال) فيه بحث لان منع الحصر بما ذكر وادوان كان التقسيم استقرائيا فلا معنى لتعليق وادالمنع على عدم كون التقسيم استقرائيا (قوله لانه نفسى بالاختفى) أجيب عنه بان ما فى قوله ما يقوم به الشئ عبارة عن الدخال الذى يقوم به الشئ فليس تفسيره بالاختفى وفائدة ذكره أن يكون توطئه لذكر ما شنع على أصحابنا إيجاب عنه فلا يصدق على المحل الذى يقوم به الحال على أنه انما يصدق عليه ان لو كان يقوم من القيام وأما اذا كان يقوم بالتشديد من التقويم فلا يصدق عليه أصلا وأنت خير بان اعتبار القيام قيد زائد على نفس الدخال مع ما فيه من نوع خفاء فلا يدفع لزوم التفسير بالاختفى بمجرد جعل ما عبارة عن الدخال على أنه اذا جعل عبارة عنه يلزم استدراك قيد القيام وأما كون يقوم من التقويم ان الظاهر حينئذ يقوم الشئ على صيغة المعلوم بدون لفظ به أريد دخل فى قوامه اذ لا يخفى ركاكه المعنى على صيغة المجهول نعم لو قيل لفظ يقوم على صيغة المعلوم من التقويم بخلاف أحد حرفى المصارعة لم يرد النقص بالمحل الذى يقوم الحال لكن هذا

حدث غريب وانما عمل عليه عند اهل العلم من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم وقال الدارقطنى قال قام بن محمد وسالم بن عبد الله عمل به المسلمون وقال مالك الشهوره الحديث بالمدينة تغنى عن صحه سنده ومارواه الشافى رحمه الله لم يثبت حديثا قط قال الحافظ أبو الفرج بن الجوزى موقوف على ابن عباس وقيل من كلام زيد بن ثابت وأخرج مالك فى الموطأ فى هذا المعنى موقوفا على عثمان وزيد والشافى لا يرى تقليد الصحابي وحكى ان عيسى بن أبان قال الشافى أجم الفقهاء اذا ملأ الحرم على أمره الأمة

وأما العلة فلما عرفت ما هو معنى وحكم أي نقصان الحكم اليها) هذا تفسير العلة أسما (وهي مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة بمعنى (ولا يترسخ الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالسبع المطبق للمالك والتمسك للحل والقتل للقصاص

فلما كيف يظن لها السنه قال يوقع عليها واحدة فاداحاصت ومهت أرفع لها أخرى فلما أزد أن يقول فاداحاصب وطهـ رت قال به حسبك قد انقضت عدتها فلما تمخير ٩٢ رجع وقال ليس في الجمع بدعه ولا في التفريق سنة ولكن كون هذه

المسئلة مثلا لما نحن فيه يتوقف على ثبوت الحديث عنه صلى الله عليه وسلم بإسناده 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 زرم قال سمعت عروة بن الزبير يقول دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء فقال مروان من مس الذي كره الوضوء قال عروة ما علمت هذا فقال مروان أخبرتني بسرة بنت صفوان انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ وأخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه في سننهم والنسائي وزاد قال عروة فم أزل أماري مروان حتى دعا وجهي لخدمه فارسل الى بسرة وسأ لها عما حدثت من ذلك فارتفعت اليه بسرة بمثل الذي

حيث يقال للكل كثر حكم الكل واما جعل الاعمال داخلة في الايمان كما نقل من الشافعي فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة في الايمان على وجه الكمال لاني حقيقة الايمان واما عند المعتزلة فهى داخلة في حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله في ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذي يكون البسدر جزءا منه لانه ينتفي بانتفاء اليد فانتفاء ان ذلك الشخص لا يعرف ولا يسلب منه اهم الانسانية وهو غير مضر اذا تعقب ان شيئا من الاعضاء ليس يهزم من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزؤه ينتفي بانتفاءه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفي بانتفاء كل منه ما وقد يقال في توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار في الشيء بحيث يصير بمنزلة جزئه فيسمى ركنها مجازا فالجواب ان لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والاول أرفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق ان العلة هي الخارج المؤثر والى ان لفظ العلة لما كان يطبق على معان أخر بسبب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره نفع الاسلام حارلوانى 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 مع في الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثنى العلة بمعنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتلته بالرجم وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة انما يكون موضوعه في الشرع لاجل الحكم ومشره وعله انما يصح في العلة الشرعية لاني مثل الرجم والجرح وترك المصنف رحمه الله تقييدا لاضافة بكونها بالواسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بالواسطة لان ثبوت الواسطة في الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرجم مع تحقق الواسطة في اعتبار حصول الامور الثلاثة أعنى العلية اسما ومعنى حكمها أو بعضها نصير الى اقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانها اما الامم والمعنى واما الامم والحكم واما المعنى والحكم والا فالثلاثة ايضا لان الحاصل اما الامم أو المعنى او الحكم ويوجه آخر ان كانت العلة بسبب الامور الثلاثة بسبب الثلاثة والافان تركب من اثنين فثلاثة ايضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد أهل نفع الاسلام التصريح بالعلة معنى فقط وبالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هي العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التي تشبه الاسباب والوصف الذي يشبه العلة

مبنى على جواز حذف الياء التتماتي أيضا وان يؤول الشيء بالمؤنث (قوله فان قلت تمثيله الخ) لا يخفى انه لا معنى ليراد هذا الاعتراض بعد ان بين وجه التشبيح ووجه النقض عنه بان المراد بالزائد ما لا ينتفي بانتفاء حكم ذلك الشيء لاما لا ينتفي بانتفاء الشيء المركب منه ومن غيرهم نعم لو ذكره قبل ذلك لكان أوجه فقامل (قوله قد سبق ان العلة هي الخارج) في اللغة المفيد أى معنى يحل بالمحل فيتم تغيره حال المحل كالمرض والمولود مرضا متغير من أصله النوعي او من العلة وهو الشرية الثانية وسميت العلة الشرعية بتغيره

مصدقني عنها مروان وقد ذكر في هذا الحديث أئمة ائمة الشان وطعنوا فيه تارة في بسرة بالجهالة ومرة بأن عروة لم يسع من بسرة بل من مروان بن الحكم والشرطي والسكلام فيه واسع من جهة الامام أبي جعفر الطحايري رحمه الله وقال ابن الهمام والحق انه لا ينزل عن درجة الحسن وقد ثبت عن علي وعمارة بن ياسر وعبد الله بن مسعود وابن عباس وحذيفة ابن اليمان وعمران بن الحصين وأبي الدرداء وسعد بن أبي وقاص انهم لا يرون النقض منه وان روى عن عمرو بنه وأبي أيوب الانصاري

والعلة

فعدنا هي مقارنة المعلوم كالعقلية وقرئ بعض مشايخنا بـ (ما) أي بين الشرعية والعقلية فتألو المعلوم يقارن العلة
العقلية وتأتخر عن الشرعية (وأما سما فقط كالمعلق بالشرط على ما أتى أو ما سماه معنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار)
فن حيث ان الملاك يضاف اليه علة اسماء من حيث انه مؤثر في الملاك علة حتى ليكن الملاك يتراخي عنه فلا يكون علة حكما

وأبي هريرة وعبد الله بن عمرو بن العاص وجابر وعائشة رضي الله عنهم ٩٣ حلاه وفي شرح الآثار للطحاوي

لانعلم أحد من الصحابة
أفتى بالوضوء من مس
الذكر الا ابن عمر رضي
الله عنها وقد خالفه في
ذلك اكثرهم وفي سنن
الدارقطني حدثنا محمد بن
الحسن النقاش اخبرنا
عبد الله بن يحيى القاضي
السرخسي اخبرنا جاء بن
مرجاء الحافظ قال اجتمعنا
في مسجد الخيف مع احمد
ابن حنبل وعلي بن المديني
ويحيى بن معين فتناظرنا
في مس الذكر فقال يحيى
ابن معين يتوضأ منه
وقال علي بن المديني بقول
الكوفيين وتقلد قوهم
فاحتج يحيى بن معين
بحدِيث بسرة بنت صفوان
واحتج علي بن المديني
بحدِيث قيس بن طلحة
وقال يحيى كيف تقلد
بحدِيث بسرة ومروان
ارسل شرطاني رد جوابها
اليه فتنا يحيى وقال
اكثر الناس في قيس فلا
يحتج بحدِيثه فقال احمد
ابن حنبل كذا الامر بن
علي ما قلتما فقال يحيى
حدثنا مال عن نافع عن

والعلة معنى وحكما الاسما والعلة اسماء وحكما الامعنى ولما كانت العلة التي تشبه السبب داخلها في الاقسام
الاخر لا مقابلة لها استقطها المصنف رحمه الله عن درجة الاعتبار او رد في الاقسام العلة حكما فقط
ونبه في آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذي يشبه المثل هو العلة بمعنى فقط لانه جزء العلة لتحقيق
التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض لغير الاسلام ههنا للعلة حكما فقط
لان ذلك كره في باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذي يشبه العلة (قوله فعندنا هي مقارنة) لانزاع في
تقدم العلة على المعلوم بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلة وبالذات ولا في مقارنة العلة التامة
العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التغلف وأما في العلة الشرعية فالجهد وورع على انه يجب المقارنة بالزمان
اذ لو جاز التغلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل فرض الشارع من
وضع العلة للاحكام وقد يتمسك في ذلك بان الاصل اذ ان الشرع 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 ونحوه الاسلا يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم
العلة ويتصل بها فيقولون كذا أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بالفصل وذكروا
الاسلام ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها
بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبي اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد
وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقبها فيلزم تقدم العلة بزمنها واذا جاز بزمنها جاز بزمنها بخلاف
الاستطاعة فانها معرض لانقضي زمانها فلم يكن الفعل معها لزم وجود المعلوم بلا علة أو خلو العلة عن
المعلول ولا يلزم ذلك في العلة الشرعية لانه في نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد ازمته
متطابقة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها
بعديه زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعديه ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلوم عن العلة تأخر
زمانيا على ما هو المسمى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بالحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمنها وان
جاز بزمنها لم يوجب صحة ما ذكره في مسألة الاستطاعة فدل عليه منقوض بالعلة العقلية اذا كانت اعيانا
لا عرضا واما بقوله العلة الشرعية حقيقة كما هو مقوم مثلا فلا يخفى في بطلانها فاما كلمات لا يتصور حدوث
حرف منها حال قيام حرف آخر والفسخ انما يرد على الحكم دون العقول ولو سلم فالحكم يبقاها حاضر وري
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 الى الثبوت او من الخصوص الى العموم بحيث لو تكررت لتكرر الحكم (قوله ولا
يخفى ضعفه) اذ كثيرا ما يخالف الاصل فلا يفيد الوجوب المدعى على انه قد سبق في بحث تعليل النصوص
اب الاصله يصلح لادفع للالزام (قوله ان من مشايخنا من فرق) أي بين العلة الشرعية والعقلية أو بين
العلة الشرعية والاستطاعة (قوله فيجوز اشتراط الاتصال بالحكم الشرع) يعني العلة الشرعية وان كانت

ابن عمر انه توضأ من مس الذكر فقال ابن المديني كان ابن مسعود يقول لا يتوضأ منه وانما هو بضعة من جسدي فقال يحيى عن قال
عن سفيان ص ابي قيس عن هذيل عن عبد الله واذا اجتمع ابن مسعود وابن عمر واختلفا فابن مسعود اولى ان يتبع فقال ابن حنبل نعم
واكن ابو قيس لا يحتج بحدِيثه فقال حذيثي ابو نعيم اخبرنا مسعود عن عمير بن سعيد عن عمار بن ياسر قال ما ابالي مسسته او اني فقال
ابن حنبل عمار وابن عمر استويا فاشاء اخذها من شاة اخذها من شاة او قال الخطابي في المعالم كان احمد بن حنبل يرى الوضوء من مس

(على ما ذكرنا أن الخيار يدخل على الحكم فقط) أي في آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لاسباب أن المانع إذا زال وجب الحكم به من حين الإيجاب وكالاته حتى صح تجليل الاجرة) نغريع على قوله أنه علة بمعنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكليف قبل الحنف عندنا (وليس علة حكما لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يدون علة حكما (لكنها) أي الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من

رمضان يثبت الحكم من غيره رمضان بخلاف المبيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة في 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 التي يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لا يثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع فخلل الزمان بينها وبين الحكم والتي اذا ثبت حكمها يثبت من اوله ولم يخلل الزمان بينهما وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب

لكنه ليس مؤثرا في وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة بمعنى وحكما (قوله على ما ذكرنا) في آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس ان لا يجوز بشرط الخيار لما فيه من تعليق التعليل بالخطر الا ان الشارع جوز له ضرورة وهي تندفع بدخوله في الحكم دون السبب الذي هو أكثر خطرا فان قبل فيلزم القول بتخصيص العلة أي تأخر الحكم عنها المانع قلنا الخلاف في تخصيص العلة انما هو في الاوصاف المؤثرة في الاحكام لافي العلة التي هي احكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو في العلة الحقيقية اعني 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 يتراخي عنها حكمها كما في السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف او البيع بالخيار علة لاسباب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك في بيع الفضولي وبمضي مدة الخيار أو تخيير من له الخيار في بيع الخيار يثبت المالك مستندا الى وقت العقد أي يثبت المالك من حين الإيجاب حتى يملكه المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لا يجوز ان يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة في الحال لعدم ملك بدلهارها والاجرة لاستوائها في الثبوت كالتمن والمثمن (قوله لكنها أي لاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونها لة والمصنف رحمه الله بنى مشابهة العلة للسبب هي ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال في رجب اجرة الدار من فرة رمضان فانه لا يثبت الاجارة من حين التسليم من غير رمضان بخلاف المبيع الموقوف فان المالك يثبت من حين الإيجاب والقبول حتى يملك المشتري المبيع بزوائده وسكانه ليس هناك فخلل زمان وانما غرر الاسلام فقد سبق ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخي عنه وصفه وتراخي الحكم الى وجود الوصف فن حيث وجود الاصل يكون الموجود لة يوصف ليها الحكم اذا الوصف تابع ولا يعدم الاصل بعدمه وس حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون للعلة شبهة بالاسباب بهذا الاعتبار لا يقال ان ما ذكره نغرا لاسلام في الرمي من ان الحكم لما تراخي عنه شبهة الاسباب يدل على ان مبنى شبهة الاسباب على تراخي الحكم لانه قول لما ذكر في جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخي الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا مراده ان

امارات في انفسها لا موجهة بدونها الا اهم واجبات لمعولاتها يجعل الشرع وعلى ذلك اضافة الجزاء من الثواب والعقاب الى العمل بالنصوص ويجوز ان يشترط اشارة الاتصال (قوله قلنا الخلاف الخ) فيه بحث اذ العلة المذكورة ههنا ايضا بمعنى المؤثر الا يرى ان قول المصنف في التاثير فان كان مؤثرا كما ذكرنا لعله ولا نسلم ان العقود والفسوخ احكام بل لعل للاحكام فالحق في الجواب ان ذلك من لا يقول بتخصيص العلة مؤثرا به لا يكون علة متمنه التخصيص الا اذا ارتفع المانع (قوله اذا وجد ركن العلة وتراخي وصفه) وذلك مثل نصاب الزكاة في اول الحول هو علة اسما ومعنى لكنه جعل علة لصفه النماء

الذكروا كما يجيب من معين يرى خلاف ذلك فان قيل هذا ايضا لا يصلح للمثال بل هو متروك لمخالفته لما هو أقوى وهو حديث طلق بن علي وهو ما أخرجه ابن حبان في صحيحه وأبو داود والترمذي والنسائي

عن ملام بن عمرو عن عبد الله بن بدر عن قيس بن طاق عن أبيه النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره فقال هل هو الا بضعه من ذلك قال اترمذي هذا الحديث أحسن شيء يروى في هذا الباب وقال الطحاوي حديث مستقيم الاسناد عزم مضطرب في اسناده ومنته قمت قد تكلموا فيه ايضا وان كان اثبت من حديث بعسرة وار حج وقد عرفت ان الرد لا ينافي الرد لوجه آخر (قوله لاجماع الصحابة) أي اتفاقهم على ترك التمسك بهذا الحديث فانه اتفق عليه على ابن مسعود

حكم

رضى الله عنهما الا لاجماع على الحكم به حتى بنا فيه قول بعضهم به وقد عرفت ان هذا الحديث لا يثبت سقوطه ولا روى احتجاج زيد وغيره به (قوله الا في الصدر الاول) فسر في شرح الوقاية الصدر الاول بالصواب وهو الموافق لشرح الهداية ولكن مقتضى المقام ان يفسر بمعنى اعم منه ولهذا فسر الشيخ علاء الدين رحمه في الكشف ٩٥ بالقرن الثلاثة فان رواية المستور منهم

مقبولة لسكون العدالة
اصلا فيهم وفي التحقيق
أراد بالصدر الاول قرن
الصحابه ومن في معناه
من القرنين الاخرين
نخبر المستور في القرون
الثلاثة مقبول بشرط
معرفة فيه لان العدالة
أصل في ذلك الزمان بشهادة
النبي صلى الله عليه وسلم
بالخيرية وليس تعديل
أقوى من تعديل الشارع
هذا في باب الحديث وأما
في باب القضاء فيجوز
بشهادة المستور عند
أبي حنيفة نظرا الى
العدالة الظاهرة وأما في
الاخبار بنجاسة الماء
ففي رواية الحسن عنه
كان عدل وهو المروي عن
محمد بن زيد بن محمد بن
محمد بن كتاب الاستحسان
انه كالفاسق (قوله وصاحب
الهوى) أي المبتدع
الخارج عن جادة الشريعة
وطريقة السلف
الصالحين اتباعه هوانه
والتصليب في خطئه
ومذهب أبي حنيفة
والشافعي وجهه ور

حكم الرمي لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضي في الهواء والوصول الى المجرى والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمي علة تشبه الاسباب فصاحب الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الوسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والافهولة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الوسطة أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو تكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاقول كالمضي في الهواء الحاصل بالرمي ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله يدل على ان كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل اغما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال في رجب أجزت الدار من غرة رمضان وان الحكم في مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال أجزت الدار من هذه الساعة يثبت الحكم في الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم ان لا يشبه الاسباب والذي ذهب اليه المحققون هو ان في الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أولا وتحققه ان الاجارة وان صحت في الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها في حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كأنها تنعقد حال وجود المنفعة ليعتبر الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة بتعدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غذا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكمه تراخي الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كافي الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية أولى فلهذا يقتصر وقوع لطلاق على مجيء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله وكذا النصاب) أي النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتعق الاضافة والتأثير لا حكمه العدم المقارنة فان الحكم يتراخي الى وجود النماء الذي أقيم حول ان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه السلام لاز كافي مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخي حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أي الحكم متراخيا اليه أي الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقية لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامي لا مجرد

المتأخر لقوله عليه السلام لاز كافي مال حتى يحول عليه الحول (قوله ثم ظاهر كلام المصنف) انما قال ظاهر لان هذه الدلالة تأباه (قوله وليست علة حكما) لانه المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد لقوله لهما أي الاجارة تشبه الاسباب لما فيها من معنى الاضافة الى وقت مستقبل حين الكلام الذي نقله من المحققين غاية ما في الباب انه كذا ابتناؤها عن الاضافة الى وقت مستقبل لجواز التصريح بجعل العقد من وقت مستقبل فيها بخلاف البيع حيث لا يصح لوقال في رجب بعثت منك هذا الدار في رمضان (قوله يثبت من غرة رمضان) وهل يكون العقد لازما في الاجارة المضافة حتى لا يكون له وحرا فسخ قبل ان يضاف اليه فيه خلاف في الذخيرة انه غير لازم والصحيح اللزوم صرح به قاضيخان (قوله فانه علة اسما ومعنى) ولذا لو حلت لا يطلق فاضاق الطلاق الى وقت معين بحيث

اصحابه ما قبل شهادة أهل الأهواء رواياتهم الخطاوية وهو مختار الاكثرين وقيدته نفي الاسلام وغيره بعدم الدعوة الى ما هو هوانها ندعوه الى لتقول ويحمله على تحريف الروايات وتسويتها على ما يقتضيه مذهب فلا يؤمن على روايته والخطابية اتباع أبي الخطاب محمد بن أبي وهب الاسدي الاجدع كان يزعم ان علي بن أبي طالب الاله الاكبر وجعفر الصادق الاله الاصغر فبوجه الله صلبه على بن عيسى العباسي الامير في كفاية الكوفة لذلك قال ابن الهمام رحمه الله وتقبل شهادة أهل الأهواء كالمهم على مثلهم وعلى أهل السنة إلا

الخطاوية بالخصوص 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 إلى أنه يجب رد شهادتهم لقوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا والبدعة في الاعتقاد من أعظم الفسوق والجواب إن الآية خصت منها الفسق الاعتقادي لأن الاتفاق على قبول روايتهم للحديث وفي صحيح البخاري كثير منهم مع ٩٦ اعتماد الغلو في الصحة ولأن رد شهادته لفاستق لتهمة الكذب

وهي منافية عنهم لتدبيرهم بالاسلام ونحوه الكذب حتى أنهم بما يكفرون بالكذب كالحوارج وعن محمد رجه الله يرد شهادة الحوارج اذا قاتلوا لظاهرهم الفسق بالفعل وقال ابن الصلاح الشائع عن أئمة الحديث قوله فان كتبهم طائفة بالرؤية عنهم وفي الصحيحين كثير من أحاديثهم في الشواهد والاصول فان قلت كيف يستقيم قولهم بقبول شهادة أهل الاهواء وروايتهم على الاطلاق فان منهم من يؤدى اعتقاده الى صريح الكفر والكافر لا يقبل شهادته على المسلم قلت هذا مبني على ما صح عن أبي حنيفة والشافعي وغيرهم من أئمة الدين واعلام العلم ورؤس المجتهدين من عدم تكفير أهل القبلة على الاطلاق لانهم مصدقون بالاسلام وقسرون به ومؤولون ومجتنبون عن تكذيبه ولهذا جملوا قول أبي حنيفة رجه الله

وصف النماء فانه قائم المال الاستقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه غيا يكون كذا لو كان النماء حاصل بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء 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 الساعة ومحل التجارة وتغير الاسعار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة ثبت ان الماء الذي يتراخى اليه الحكم ليس بعلة حقيقية مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبهه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذي هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انه لما كان وصفا فاقبال المال تابعه لم يجعل جزءه علة بل جعل شبيهه علة ترجمها للاصل على الوصف حتى جاز تجميع الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول او فرضنا ان للنماء حقيقة العلية المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبهه العلية أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلية يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيا مستقلا لم يخ وانما قال شيا مستقلا أى غير حاصل بالنصاب لانه مجرد كونه علة حقيقة لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كفى علة العلة فان حقيقة العلة في الملائق لا يوجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ما سبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا غيا يصح اذا أريد بالعلة حقيقة ما يتكون مستقلة بنفسها وهذا يندفع ما قيل ان الماء اتفق عن النماء حقيقة العلية اتفق عن النصاب كونه علة العلة كما اتفق عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافي مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ما سبق فلا معنى لنتي ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان

في الحال (قوله مواساة الفقير) في المغرب يقال آيته عمالي واساة أى جعلته اسوة اقتدى به ويقعدى هو يواسيته لغة ضعيفة (قوله وهذا يندفع) أى بان المراد بالعلة حقيقة ما تكون مستقلة بنفسها ووجه الاندفاع ان المنفى عن النماء كونه علة حقيقية مستقلة لا كونه علة حقيقية فقط ولا يلزم من انتفاء كونه حقيقة مستقلة ان لا يكون النصاب علة العلة يكفي فيه كون النماء علة حقيقة في الجملة (قوله لا ينافي مشابهته بالاسباب) قد يقال المدعى من كمن 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 اعلمه وهو مردود بان المراد بالعلة ههنا ما يعم البعثة والتأثير ما يعم التأثير بواسطة كاشف اليه (قوله والاحتراز عنه بالشرطية الثانية) اجيب بان ليس بباب ذلك للاحتراز بل ببيان الواقع ولا يخفى انه بعد من السوق كل البعد وقد يجاب لهم من صفوان الترمذي قم عنى يا كافر على السب تجوزا وتشبيها لاعلى الحقيقة كيف واتفاقهم على 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 في المحيط بعض الفقهاء لا يكفرون أحد من أهل البدع وبعضهم يكفرون بعض أهل البدع وهو من خالف بدعتهم ولا يلاقطعها وقال ابن الهمام والنقل الاول أثبت ابن المنذر اعرف بنقل مذاهب المجتهدين نعم يقع في كلام أهل المذاهب

النصاب

حتى يوجب صحة الاداء فيبين بعد الحول انه كان زكاة) لانه في اول الحول عدله اسم الاضافة اليه ومعنى لتكوينه مؤثر الان الحفي
 يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكم التراخي الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم مترسخ الي وجود النماء ولو لم يكن مترسخا
 اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان مترسخا الي ما هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس
 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
 مترسخا الي شيء يجب
 حصوله بالنصاب لكان
 النصاب علة العلة والنماء
 لا يجب حصوله بالمال
 لكن النماء وصف قائم
 بالمال له شبهة العلية
 ترتب الحكم عليه ولو كان
 النماء سببا مستقلا
 بنفسه وهو علة حقيقة
 لكان النصاب سببا
 حقيقيا فاذا كان للنماء
 شبهة العلية كان للنصاب
 شبهة السببية

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 يحكم على ما هو المقصود لا ناقول ليس من ضرورة علة
 العلة عدم التراخي لجواز أن يكون في الوسائط امتداد كافي الرمي والملاذ وعبارة نفي الاسلام في هذا
 المقام انه لما ترسخ حكم النصاب أشبه الاسباب الأبرى انه انما ترسخ الي ما ليس بمحدث به الي ما هو شبيهه
 بالعلل وهذا بيان لشبه السببية في النصاب بوجهين أحدهما ترسخ الحكم عنه الي ما ليس حاصله به وهذا
 يوجب تأكد الاتصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبهة العلية فيوجب
 في النصاب شبهة السببية على مر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ما ترى ظنا منه ان التراخي
 الي ما ليس بمحدث به يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه أن المراد ان التراخي
 الي وصف لا يحدث به وفي البيع التراخي انما هو في مجرد زوال الممانع لا الي الوصف فان قلت قول المصنف
 رحمه الله في الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفي
 للملزوم وهو يوجب نفي اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين في الشرطيتين تلازم تساوعلى ما لا يخفى
 فنفي كل منهما يوجب نفي الاخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعني لكون النصاب هو العلة من غير أن
 يكون للنماء دخل في العلية مع الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى
 زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة
 لا استناد الوصف الى اول الحول وهذا ما يقال ان الاداء بعد الاسل قبل تمام الوصف يقع موقوفا وبعد تمام

أيضا بان لو كان في استلزام علية العلة مشابهة بالاسباب نوع خفاء احتراز عن كون النصاب علة العلة
 بالشرطية الثانية بعد الا تراز عن كونه سببا بالشرطية الاولى ايضا حاله مقصود (قوله بوجهين احدهما
 الخ) فيه بحث لان حمل كلام نفي الاسلام على أن يكون بيانا لشبه السببية بوجهين لا يصح اذ مجرد
 تراخي الحكم الي ما ليس حاصله لا يقيده شبه السبب كيف ولو كان ذلك علة لا ووجب نفس السببية
 لاشبهها فلا بد ان يجعل جميع كلامه دليلا واحدا بان يقال تراخي حكم النصاب الي ما ليس بمحدث به
 وهو النماء فلا بد أن يكون علة العلة والنماء ليس بعلة مستقلة حتى يكون النصاب سببا بل هو شبيهه بالعلة
 فيكون النصاب علة اسما ومعنى لا حكمائية بالاسباب ا قوله أي مجرد ازالة المانع لا الي 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 ا قوله
 نفي للملزوم) لان رفع المقدم الذي هو ملزوم للتالي في الشرطية (قوله صح الاداء قبل تمام الحول)
 خلافا لما لا كرجحه الله (قوله الا بعد تمام الحول) خلافا للشافعي فانه عند 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 بجلاف ما اذا دفع الي التخيير لانها تمتقر 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 المهتمين
 وذكر محمد بن الحسن
 رحمه الله من حديث كثير
 الحضرمي قال دخلت
 مسجد الكوفة من قبل
 باب كندة فاذا فرغت
 شتمون عليا رضى الله عنه
 وفيهم رجل عليه برنس
 يقول أعاهد الله لا قتلان
 عليا فقلت به وتفترقت
 أصحابه فأتيت به عليا رضى
 الله عنه فقلت اني سمعت
 هذا يعاهد الله ليقتلنك
 فقال ادن ويحك من أنت
 قال سوار المقرئ فقال

(١٣ - تلويح ثالث) على رضى الله عنه حل عنه فقلت اخلى عنه وقد كان عامدا لله ليقتلنك فقال أهانته ولم يقتلني قلت
 فانه شتمني قال فاشتمه ان شئت أردعه وقال أيضا بلغتنا عن علي رضى الله عنه انه ينما هو يخاطب يوم الجمعة اذ حكمت الخوارج من
 ناحية المسجد فقال على رضى الله عنه كلمة حتى اريد بها بطل ان تمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ولن تمنعكم النبي مادامت
 ايديكم مع ايدينا وان نقاتلكم حتى تقاتلوننا ثم اخذني خطبته وهذا كله يدل على انهم مسلمون مع انهم يكفرون اصحاب الرسول صلواته

(وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراسخ حكمه الى السراية وكذا الوهي والتأثير كونه عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذار جميع) أي المزكفة
 (ضمن وكذا كل ما هو لمة العلة كسواء القريب) فان كل ذلك علة اسماء ومعنى لاحكاما لكنه يشبه الاسباب وعللة العلة انما تشابه السبب من
 حيث انه يقال بينها وبين الحكم واسطة واعلم أن الامام نجر الاسلام رحمه الله تعالى أو رد لعله اسما ومعنى لاحكاما علة أمثلة منها البيع
 الموقوف والبيع بالخيار فهما علمتان اسما ٩٨ ومعنى لاحكاما هما لا يشابهان الاسباب ومنها الاحارة وكل ايجاب مضاف
 والنصاب ومرض الموت

الوصف يستند الوجوب الى ما قبل الاداء (قوله وكذا مرض الموت) يعني أن الامور المذكورة علة اسما
 ومعنى لوجود الاضافة والتأثير لاحكاما تصفى التراخي فرض الموت علة للحجر من التبرع بما يتعلق به
 حق الورثة من الهبة والصدقة والحياة ونحو ذلك ويتراخي الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة
 لهلاك ويتراخي الحكم الى وصف السراية والري علة للموت ويتراخي الى نفوذ السهم في المهرى وركبة
 شهود الزنا علة للحكم الرجم لكن بتوسط شهادة الشهود وهذا يشبه علة الموت ويتراخي الى نفوذ السهم في المهرى وركبة
 المزكوف وقالوا نعمدنا بالكذب ضمنوا الدية خلافا لما لو كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على
 ما لا يخفى عم الحكم فقال وكذا كل ما هو لمة العلة كسواء القريب فانه علة للملك وهو العلق فاعلة في جميع
 ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخالل الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة
 بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخي تشبهه بالاسباب من جهة تخالل الواسطة لا غير فلهذا
 لم يصرح نجر الاسلام رحمه الله فيه بانه علة اسماء ومعنى لاحكاما صرح بذلك في غيره وذهب المصنف
 رحمه الله تعالى الى أن الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكاما لوجود الاضافة
 والتأثير وقارنه ولم يجزم بذلك لعدم نصريح السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لاحكاما وبين
 العلة التي تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معاني الامثلة السابقة وصدق الاول فقط في البيع
 الموقوف وصدق الثاني فقط في مثل شراء القريب (قوله وامامه شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطفًا
 عند الاداء لا عند تمام الحول فلا يرد ما ذكره الكرخي في مختصره والباطني في أجناسه وصاحب الهداية
 في تحفه من انه لو جعل الزكاة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول وارثا ليعاذا بالله جاز المؤدى عن الزكاة وصار
 المؤدى زكاة عند الحول ثم طية أهل المصرف عنده (قوله الى وصف اتصاله بالموت) فاذا انفصل به
 أسند حكمه الى أول المرض حتى كان للورثة ابطال تبرعته بما زاد على الثلث واذا البرى من مرضه كان تبرعه
 نافذ لان العلة لم يتم بوجهها وهذا أشبه بالعلم من النصاب أي معنى العلية في مرض الموت أرجح منه في
 النصاب لان الوصف الذي يتراخي الحكم اليه وهو الموت حادث به فان الموت يحدث من المرض يترادف
 الآلام فيكون بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب (قوله ضمنوا الدية الخ) غير انه لكونها سعة للشهادة
 كانت تابعة لها من هذا الوجه فيضمن الشهود أيضا اذار جمعوا وعدم لزوم القصاص تشبهه بتخلف
 قضاء القاضي (قوله خلافا لابي يوسف رحمه الله) هكذا في أكثر النسخ وفي بعضها خلافا لظاهره والاصوب
 لان المذكور في الكشف وفي فصول البدائع خلاف مجرده انه ايضا قال في الكشف وعند ابي يوسف
 ومحمد لا ضمان عليهم مجال لانهم ينو على الشهود خبرا فكان بمنزلة ما اذا بنوا على المشهود وعليه خبرا
 بان قالوا ومحض وقال في فصول البدائع قال والتزكية بناء ليس بتعدى ولا ضمان الا بالتعدى ولهذا
 لا ضمان الاعلى الشهود عند رجوع القريبين عند الرجوع ظهر انها تعد معنى والاعتبار للمعاني (قوله
 لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة) فيسه بحث لان هذا لا يدل على ان شراء القريب ليس من قبيل

والجرح وقد صرح في
 هذه الامور انها علة
 اسما ومعنى لاحكاما لكنها
 تشبه الاسباب ومنها
 علة العلة كسواء القريب
 فان الشراء علة للملك والمالك
 علة العلق وقد صرح
 فيها أنها علة تشبه
 الاسباب لكن لم يصرح
 أنها علة اسما ومعنى
 لاحكاما واطهار ان شراء
 القريب ليس علة اسما
 ومعنى لاحكاما لان الحكم
 غير متراسخ عنه وانما يشابه
 الاسباب اتوسط العلة
 وهو الملك وقد جعل الامام
 نجر الاسلام رحمه الله
 تعالى المشابهة بالسبب قسما
 آخر لكنني لم أجعل كذلك
 لانها لا تخرج من الاقسام
 السبعة التي تقصر 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 ثلثان
 أقسام أخرى وان وجد

الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لاحكاما
 قد توجد مع مشابها السبب كلاجارة ونحوها وقد يوجد بدونها كالبيع الموقوف وقد يوجد مع مشابهة السبب بدونها أي بدون العلة
 اسما ومعنى لاحكاما كسواء القريب وانظر ان شراء القريب علة اسماء ومعنى وحكاما لكنه يشابه السبب (وامامه شبهة العلية كجزء
 العلة فيثبت به ما يثبت باشبهه كذا بالنسبة يثبت باحد الوصفين وهو اما القدر أو الجنس

له الا في الاسلام ويخالفون ما هو ونسأهم وسبي فرار بهم واخرج عبد الرزاق وصنفه خبرنا عن ابن الزهري ان ابن هشام

واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالغرابه والملك للعتق فلانا اخر الملا يشهد الحكيم به) اى العتق بالملك طه الجزء الاخير للعلة

كتب اليه يسأله عن امرأة خرجت من عمدزو جهوا شهد على قومها بالشرك فلحققت بالحرورية فتروجت ثم انما رجعت الى اهلها
ثانية قال فكتب اليه اما بعد فان الفتنة الاولى نارت واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من شهد بدرا كثير فاجتمع راجعهم على
ان لا يشعروا احد حدا في فرج استلوه بتاويل القرآن ولا
قصصا في دم استلوه بتاويل القرآن ولا يرد
٩٩

ان استلوه بتاويل القرآن
الا ان يوجد شئ يعينه
فبرد على صاحبه وانى
لارى ان ترد على زوجها
وان يحد من اقربى عليها
هذا ومن اراد الزيادة
فعليه الرجوع الى الحكمة
البالغة الجنية في شرح
العقائد النسفية والعذب
الغرات في حواشى شرح
العضدية ومافى التلويح
ناقص فان قصرت عليه
تكن من القاصر من
(قوله اما العبادات الخ)
اى فروع الاعمال لان
مسائل الاعتقاد لا تثبت
باخبار الا حد بل لا بد لها
من قاطع والظن فيها غير
سائغ لا بتناها على اليقين
عند الحنفية وغيرهم
من اهل الحق قال صاحب
الكشف خبر الواحد المالم
يفد اليقين لا يكون حجة
فيما يرجع الى الاعتقاد
لانه مبني على اليقين ونما
كان حجة فيما فسد فيه
اعمل فقس الشيخ ذلك
على ما ذكرى في الكتاب
فقل عامة شرائع العبادات
اى مثل الشرائع التى

على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التاثير لجزء العلة لا اسم العلة الاضافة اليه ولا حكما
لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير او احد الجزئين الغير المترين كالتقدير والجنس وهو عند
الامام السرخسى رحمه الله سبب محض لان احد الجزئين طريق يقضى الى المقصود ولا تاثير له مالم ينضم
اليه الجزء الاخر وذهب نحر الاسلام رحمه الله الى انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض
غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تاثير لاجزاء العلة فى اجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى
تمام المعلول فعلى ما ذكره هنا لما كان علة الرهاى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبهة
العية فيثبت به بالانسيته لانه شبهة الفضل لما فى التقدم من المزية فلا يجوز ان يسلم حنطه فى شعر وهذا
بخلافى وبالفضل فله اقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة اى
القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النواهي فبيعوا كيف شتم
يذا بيد (قوله واما معنى وحكما) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترين فى الوجود فالمتاخر
وجوده معنى وحكما لوجود التاثير والاتصال لا اسم العلة الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف
الى المجموع وذلك كالغرابه ثم الملك فان اسكل منهم مانوع تاثير فى العتق لان لكل منهم ما اثر فى ايجاب
الصلاة ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان 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 هلة اسما وذهب المحققون الى
ان الجزء الاول بصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكيم وبصير الحكيم مضافا الى الجزء الاخير كالمثل الاخير فى
انقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وكر فى التقويم ان لاول انما بصير موجبا بالاخير ثم الحكيم يجب

للعلة لان المعانى المذكورة قديضا فى ايها ايضا فاطاهر ان المصنف اشار الى ان شراء القريب وان
كان علة العلة من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما وليس قسما آخر برأيه (قوله وذهب نحر 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 تاثير جزء العلة فى جزء المعلول عدم تاثيره فى كل تاثير اما كيف
ولو لم يكن لكل جزء اثر فى تمام المعلول لم يحتج اليه فى العلية (قوله ولهذا يجب صلة القرابات الخ)
انما يستدل على ان لكل من الامرين اثر فى ايجاب الصلاة بقوله عليه الصلاة والسلام من ملئ ذارحم
محرم منه عتق عليه لان المفهوم الظاهر منه تاثير المجموع لا تاثير كل (قوله لان اضافة الحكيم الخ)
اجيب عنه بان الواقع فى عبارة القوم الاضافة الى ملك القريب لا اى مطلق الملك الذى هو جزء العلة فان
ملك القريب جامع للحرأين واللام فى الملك الثانى الواقع فى عبارة المصنف لاهود والمعهود ملك لقريب
لا مطلقه حتى يكون صريحا فى اضافة الحكيم الى المنكر المدعى جزئيته وانت خبير بان جعل الملك الاقول
فى عبارة المصنف على مطلق الملك والثانى على ملك القريب يخرج الكلام عن الانتظام ويأباه التعليل

هى من فروع الدين لامن آء وله وماشا كماها من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء ومعنى العبادة فيها تابع كالعشر وليس بخاص
فيها كصدقة انقطر والكفارات فان خبر لو احد حجة فيها لان العبادة تحب مع الشبهات (قوله واما اخبار الصبي الخ) ذهب قسوم الى
قبول واية الصبي فى باب الديانات وان لم تقبل شهادته لان اهل قبائه اتاهم عبد الله بن عمرو واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وهم كانوا
فى الصلاة فاستدروا كهتهم وكان ابن عمر يومئذ صغيرا على ما روى انه عرض على رسول الله صلى الله عليه وسلم بدرا ويوم احد هلم

فثبت الحكم به (حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة يعتبر عند الاعتناق فيعتبر النية عند الشراء (وضمن اذا كان مشركا عندهما) أي عند أبي يوسف ومحمد رحمهما 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 لم يرض (وان تأخر القرابة يثبتها) أي يثبت العتق بالقرابة

بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وانت خبير بان علة العلة تكون علة اسمها لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسماء ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي رحمه الله وغيره والمثلث لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قول حتى يصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو المثلث دون الشراء فكيف يصح هذا التفرع بيع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير مترسخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتناق اذ لا اضافة الى القرابة التي هي الجزء الاول (قوله ويضمن) أي لو اشترى رجلان قريبا محرما لا حدهما فان اشترى الاجنبي شقه صائم 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 ما 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 شرا يكاله في الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصيره منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبي نصيبه أو لاقائه لارضائه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا في صورة الجهل بالقرابة كنف وهو لا يتصور الا مع العلم بما أوجب بان الرضا أمر باطن فاذا بر الحكم مع السبب الظاهر الذي هو الاشتراك ومباشرة الشراء وبضالم الم يعتبر جهله وجعله في حكم العدم صار كان العلم حاصل وفي قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله فان تأخر القرابة) يعني اذا ورثا عبدا

اختلاف الروايات وهو بن أربع عشرة سنة وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعدوا خبره فيما لا يجوز العمل به الا بعلم وهو الصلاة الى القبلة ولم ينكر عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجاب عنه شمس الأئمة السرخسي ان الذي أتاهم أنس بن مالك وقد روى انه عبد الله بن عمر فانما حمل على ثم ما جاء أحدهما بعد الآخر وأخبر بذلك فانما تحولوا

بقوله فان الجزء الاخير للعلة فتأمل (قوله وانت خبير الخ) فيه بحث لان كون الجزء الاخير كعلة العلة لا يقتضي أن يطبق عليه جميع ما يطلق على علة العلة (قوله نصيب الاجنبي الخ) أي ان شاء الاجنبي تصمينه والافله أن يستهي العبدان شاء عند أبي حنيفة وعندهما يتعين الضمان (قوله سواء علم أو لم 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 كما 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 المثلث بالارث ليس بصفة ولا مخالفة للاختلاف في 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 التحليل فساد اذ ليس جهله ما في الضمان بل عمله لكان 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 أمر باطن فإدراك الحكم مع السبب الظاهر فتأمل (قوله سواء علم القرابة أو لم يعلم) هذا على ظاهر الرواية وروى الحسن وأبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة انه فصل بين علم الشريك بالقرابة وعدمه لان الرضا لا يتحقق في الثاني فيضمن (قوله أوجب بان الرضا الخ) قيل التحقيق في الواجب ان الاجنبي لما رضى تركه بلوازمه الا ان الشيء اذا ثبت ثبت بلوازمه والعتق

معتادين على رواية البالغ وهو أنس بن مالك وان كان ابن عمر يومئذ باقيا فآخرا رده رسول الله صلى الله عليه وسلم لضعف بنيتيه لانه كان صديقا فان ابن أربع عشر سنة يصحوز ان يكون بالغاً انتهى كلامه وتابعه جمع من المتأخرين واعترض عليه العلامة قوام الدين الاتقاني رحمه الله من وجوه أحدها ان ابن عمر وان كان راوياً بالذات كما في صحيح البخاري

وغیره لکن لم یکن المتأخر بالتحویل وثانیها ان ابن عمر مات یوم أحد فی شوال سنة ثلاث من الهجرة وهو اذ ذلک ابن أربع عشرة سنة وعرض یوم الخندق وهو ابن خمس عشرة فاجاره کاذکره البخاری فی صحیحہ وثالثها کان تحویل القبلة بعد الهجرة بستة عشر شهرا اوسبعة عشر وان انسا کل ابن عشرين لما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وتوفي عليه السلام وهو ابن عشرين سنة على ما عرف في محله فكيف يكون بالغاً ولم يكمل اثني عشر سنة وهو أصغر من ابن عمر رضي الله عنهم بسنة لا بالعكس

اشترى

حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورد ما بعد ثم ادعى أحدهما انه قريبه بخلاف الشهادة) أي اذا شهد واحد ثم راجع لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع ١٠١ فاهم ما يرجع يضمن النصف (فان

الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تحصل بالقضاء وهو يقع فيهما واما اسما وحكما وهي اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه (كالسفر والمرض) فاهم اقامة مقام المشقة (والنوم) اقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والتكاح مقام الوطء) أي المس والتكاح يقومان مقام الوطء في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في الثلاثة الاول فلم يذ كر في المتن المدعو اليه للظهور (أو باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقامها في قوله ان أحببتي فانت كذا والظهور مقام الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستتراء 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 أحببتي وكافي الاستتراء واما الاحتياط هذا كلامه وحديث الاخبار بالتحويل في صحيح

مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعها ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه ويمكن أن يصور تأخر القرابة في الشراء أيضا بان اشترى ابدا فادعى أحدهما انه ابنه ولا يخفى حكمه (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعني اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما انه ابنه غرم 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 اولاً ضمن القريب حصته لعدم الضرار اما اذا وردت عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعها ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة دليل) السبب الداعي هو الذي يفضى الى الشيء في الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذي يحصل من العلم به العلم بذلك الشيء فربما يكون متأخر في الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعاقب الطلاق بما لا يطلم عليه الاخبار اجتزلة تخبرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والظهور مقام الحاجة) يعني ان الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع التكاح المسنون الا انه شرع ضروره انه قد يحتاج اليه عند الجزع عن اقامة حقوق التكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فأقيم دليلها وهو زمان يتجدد فيه الرغبة أعنى الظهور الخالي عن الجماع مقام الحاجة يدسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في الظهور لا الظاهر نفسه (قوله واستحدث الملك) يعني ان المؤثر في وجوب الاستتراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه في الامه عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حبضة أو ما يقرم مقامها هو كون الرحم مشغولا بما غيرها احتراز عن خلط الماء بالماء وسقي الماء زرع انغير الا انه أمر خفي فاقسم دليله وهو استحداث ملك الوطء ملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه يمكن من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الوساطة على الشغل الذي هو علة لاستتراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذا الشغل انما هو بالوطء والملك يمكن منه مؤداه ودواعيه وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والمالك يمكن من وطء المشتري والظاهر ما في التوقيف من ان علة الاستتراء صيانة الماء عن الاختلاط بما قد وجدوا استحداث ملك الوطء بملك اليمين سبب مؤداه فان هذا الاستحداث يصح من غير استتراء يلزم من البائع ومن غير ظهور برائه فوجهان مائة فلو أجبنا الوطء للثاني بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤداه اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا سماه الامام السرخسي رحمه الله تعالى السبب الظاهر للدليل على العلة (قوله

على شريكه من لوازمها فرض به أيضا علم بالقرابة أو لم يعلم وهذا معنى قوله ولا يتبر به له (قوله كالاخبار عن 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 فالحق يتوقف عليه يتعلق بالحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فثبت الحكم كذا نقله صاحب الكشف عن صاحب المبسوط لغرض الاسلام (قوله وفيه نظر لان الشغل الخ) أجيب عنه بان من جعله من قبيل اقامة السبب انما جعل ملك البائع سببا لوطئه لانه جعل ملك المشتري سببا لوطئه

البخاري عن ابي هريرة بن عازب رضى الله عنه ان رجلا صلى مع النبي صلى الله عليه وسلم انعصر فرعى أهل المسجد وهم راكعون وفي رواية له ثم خرج بعد ما صلى تنلى قوم من الانصار في صلاة العصر يصيرون نحو بيت المقدس الحديث وفي سنن الترمذي فصل في رجل معه العصر ثم مرعى قوم من الانصار وهم ركع في صلاة العصر وفي الصحيحين من رواية ابن عمر بينا الناس يتقربوا في صلاة الصبح اذ جاءهم آت فقال ابن

كافي تحريم الدواهي في المحرمات والعبادات واما دفع الحرج كالسمر والطهور والاشغال الختانيين) والفرق بين دفع الحرج بدفع الضرورة
 ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى افاة الخبر عن المحبة بمقام
 المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التفاء الختانيين فان الوقوف عليهم جامع يمكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج خلفاها (و بالتقسيم
 العقلي بنى قسمان علة معنى فقط وعلته حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسميا يكون الجزء الاول علة معنى
 لا اسما وحكما) فالقسم الذي ذكرنا وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة
 فالجزء الاخير علة حكما فقط) كالداهي ١٠٢ مثلا ان كان مركبا من جزأين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى

ايضا ولما ارادوا بالعلة حكما
 ما يشارنه الحكم فالشرط
 كدخول الدار مثلا علة حكما
 (واما السبب

رسول الله صلى الله عليه وسلم
 قد انزل عليه الكتاب قرآن
 وقد امر ان يستقبل القبلة
 فاستقبلوها الحديث
 وائمة الحديث انما اختلفوا
 في الرجل المخبر بانه عباد
 ابن نبيذ بن اساف الشاعر
 كان شيخا كبريا فافوض
 عنه النبي صلى الله عليه
 وسلم الغز وهو الذي صلى
 معه الطهور ركعتين الى
 بيت المقدس وركعتين
 الى الكعبة ذكره الحافظ
 ابن عبد البر وغيره وهو
 هبادة بن بشر بن قيطي
 الاشهلي ذكره الفقيه
 وغيره ورجحه العقلائي
 وقيل هو عباد بن وهب
 واما ابن عمر وانس فليس
 لهما اثر في ذلك عندنا
 وبالجملة ان الصلوة في
 روايه انبراهم صلاح العصر

كافي 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 الاحتكاف
 والاحرام اذا كانت مع الزوجة أو الامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعني ان القوم وان لم يصرحوا
 بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا ان التقسيم العقلي يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتها أما
 الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه في الجملة فيكون علة
 بمعنى لو جرد التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فماله شبهة العلة وهو الجزء الاخير
 من العلة يكون هذا القسم بعينه واما الثاني فلا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه
 ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداهي الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به
 الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى اهدم التأثير اذا تأثير
 للسبب الداهي فكيف لجزئه وكذا الشرط الذي عني عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت
 الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله واما السبب) هولغة
 ما يتصل به الى الشيء واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر في هذا
 المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا أو يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات
 والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بسبب الذوات ولذا ذهب نفا للاسلام وجهه الله الى ان أقسام السبب
 أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب في معنى العلة كسوق الدابة لما ينف بها وسبب مجازي كالجمين

البائع لكن ليس كل ما يمكن من شيء أو دعه مؤديا بحقيقته اليه فكونه من قبيل اقامة الدليل مقام
 المدلول أنسب (قوله وكذا الشرط الذي علق عليه الحكم) فيه بحث فان العلة 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 رجع اسكل وكذا اذا رجع شهود الشرط وحدهم
 عند الاكثر بقى ههنا بحثان الاول انه جعل الشرط الذي علق الحكم ههنا قسما من العلة ويجعل في اول
 التقسيم الثاني الحكم الشرط مطلقا ههنا ما بين الكلامين تدافع الثاني انه جعل العلة ههنا بمعنى المؤثر
 وجعل ههنا ما ليس بعلة معنى قسما منها ههنا هو قسم المؤثر وصغير المؤثر ان المؤثر لا يسعهم ويعدن أن يجب
 عن الاول بار ما ذكر في اول التقسيم بناء على رأى القوم حيث لم يصرحوا بان العلة حكما فقط وما ذكره
 ههنا تحقيق للعقوت تنبيهه على ما يقتضيه التقسيم اعلم على بعض الاحكام وعن الثاني بان المراد بالتأثير
 المعبر في مطاق العلة ماد كرى القياس وواعتماد اشارة بحسب قوله ان جزءه انقرب في الشيء

في مسجد بني حارثة والخبر هو عباد بن مديث ابن عمر صلاة الصبح
 في مسجد قبا وهو لبني عمرو بن عوف والخبر مجهول وقال ابن طاهر وغيره هو عباد بن بشر وخطاه الحافظ برهان الدين الحلي ولو كان
 محفوظا لجاز ان يكون عبارتي بني حارثة في داخل المدينة في وقت العصر ثم توجه الى قبا في خارجها من الغد في الصبح فاعلمهم بذلك
 وفي صحيح مسلم عن انس ان رجلا من بني سلمة مر وهم ركوع في صلاة انه جرد عن اس مسجد فقبضت من متعددي داخل المدينة
 وشارجهما (قوله وعند أبي يوسف الخ) قال في لكتنف هو مذهب جمهور العلماء واختيار أبي بكر الرازي لخصاصه وأكثر أصحابنا
 يذهب أبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله المصري وشبهه الاثني عشر خشي ونحو الاسلام ومن تابعهم الى انه لا يجوز زنا بها (قوله لم يمكن

وسبب

فاعلم ان لا با ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه (أي ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة
 طلاكوهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب) فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجوز الدابة بسوق الدابة وقودها وبالشهادة
 بالقصاص اذ يرجع لا القصاص عندنا) أي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيد اقتل عمرا فاقص ثم يرجع الشاهد (لانه
 جزء المباشرة وشهادته اعصاصت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي ١٠٣ وان لم يكن مضافة اليه) أي العلة مضافة الى

السبب (نحو ان تكون)
 أي العلة (فعلا اختياريا

الشبهة الخ) قال صاحب
 الكشف خبر الواحد صرح
 بجهة بدلائل موجبة للعلم
 ايضا من اجماع الصحابة
 وسائر الأدلة فكان مثل
 الشهادة من غير فرق
 فثبت به الحدود الا ترى
 ان القصاص يثبت بخبر
 الواحد فان علمنا ناسكوا
 في قتل المسلم بالذي يخبر
 مرسل وهو ماروي ان
 النبي عليه الصلاة
 والسلام قادم مسلما بكافر
 وقال انا حق بمن وفي ذمته
 وثبت قتل الجماعة
 بواحد باثره رضي الله
 عنه وهو دون خبر
 الواحد ولما ثبت القصاص
 به ثبت الحدود ومع ان
 كلامهما يقطع بالشبهة
 وانما لا تثبت بالقياس
 لان العقوبة انما تجب
 مقدرة بالجنائيات والراي
 لا مدخل له في معرفة
 ذلك ورد بان حججته
 في مظانها من العمليات
 الا ترى انه ليس بحجة في

وسببه شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب
 المجازي كما اعترف به نفي الاسلام رحمه الله وان عد المجازي من الاقسام ليس مستحسن قسم السبب الى
 ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك وسمى الثاني سببا حقيقيا 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 فهدى لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعني ان السبب مفض الى الحكم
 وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فان سبب ما ان يضاف اليه العلة أولا
 فالقول السبب الذي في معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتأثير ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه
 والعلة هو ووطء الدابة بقوائمه او ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما
 يرجع الى المحل لا فيما يرجع الى جزء المباشرة فيجب على السائق الدابة لا الحرمان عن الميراث ولا
 الكفارة ولا انقصا 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 فيصالح لا يجاب ضمان
 المحل دون اجزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذ ارجع الدابة لا القصاص لانه جزء المباشرة ولا مباشرة من
 الشاهد لان شهادته اعصاصت قتلا أي مؤدبة اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على
 العفو وعند الشافعي رحمه الله يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الروع تعدنا الكذب وعلم من
 حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة
 في اجاب القصاص بحقيقة الخبر وجوابه ان معنى انقصا على امثاله ولا مماثلة بين المباشرة والتسبب
 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 يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما

والتأثير به - هذا المعنى متفق في جميع اقسام العلة والتأثير المنقح مما سوى العلة بمعنى اخص من
 ذلك فلا محذور (قوله كالطلاق المعلق بالشرط) أي كاصبغة الدابة على الطلاق المعلق بالشرط (قوله
 ما يكون طريقا الى الحكم) قال القامحاتي اخترت بقوله طريقا من الحكم من السبب المجازي وفيه نظر لانه
 بعض كاشحى بل علة باعتبار الماسر ولذا يحكم عليه شبهة العلية في الحال فالصواب ان الاحتراز عن
 العلامة اذا لا يصلح فيها (قوله ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازي) رد عليه جدي في حواشي فصول
 البدائع انه لو اراد ان المعنيين الاوالم حقيقيان فلا نسلم كيف وقد صرحوا عن آخرهم بان السبب
 الحقيقي ليس الا السبب المحض ولو اراد الا هم من ذلك لكان عليه ان يقسمه الى ثلاثة أو أربعة (قوله
 تعدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم) سواء قالوا علمنا انه يقبل بشهادتنا أو قالوا علمنا انه يقبل
 بقولنا بعد ان علم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقبل بشهادتهم (قوله وان قوى وتأكد) قد تقرر انه لا يجب

العقائد لعدم افادته العلم ولا في غيرها على العموم وبان اعتماد اصحابنا في انقصا على قوله تعالى ان النفس بالنفس والاعداد في
 الشهود ثوابت بالنصوص وليس بالخبر الجرد فضلا عن الاثر (قوله فيحتاج الى زيادة تو كيد الخ) قال القاضي ابو زيد اشترط العدة
 واللفظ باعتبار ان شهادته شرعت حجة لفصل منازعة تثبت بين الاثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدهوى والانكار فلم يقع
 الفصل بحجته خبرا بل بنوع خبر ظهرت مرتبه على غيره من عمن او شهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد وقال نفي الاسلام لما كان
 اثبات احد الخبرين واطل الاثر مما يحتاج اليه انقصا في شرع العددا كيد الخلف القياس عند المنازعة ولان خبر كل منهما

تسبب حقيقي) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترط في الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن في دار الحرب) أي لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترط 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 الى السبب (ولا أجنبي) أي لا يضمن قيمة الولد أجنبي (قال لا خير تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هي أمه لا يضمن قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط ١٠٤ ولا يلزم ان المودع والمهرم اذا دالا على الوديعة والصيد يضمنان مع

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 تزوج المرأة وكيلها أو وليها على شرط أم حرة فاذا هي أمه يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزوج موضوع للاستيلاء وطلب النسب فيكون المزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاء مبني على التزوج المشروط بالحرية وصفا لا زماله فيصير وصفا للحرية بمنزلة العلة كالتزوج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمنان) أي ازالة المهرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقرر حال كونه محرما علة للضمنان وموجبه له فلولا يمكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام أي احداث العلم في الغير فيجب أن لا يكون المدلول عالما بمكان 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 سيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة الامن وموجبه للضمنان بل هو محفوظ بكونه سيد الحرم الذي جعله الله تعالى أمنا ليقى مدة بقاءه لانيافتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلولا المهرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السماوية الى

انما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمهرم بازالة الامن اذا تقرررت بافضائها الى القتل) أي تقرررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المهرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقرررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمنان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) 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

على السبب كما امر بالشر 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 فيلغو ههنا قوله فالسبب سبب حقيقي مع انه سيد كرهذا المعنى بقوله سبب حقيقي * قال المصنف (سبب حقيقي) فيه بحث لانه يشعر بجعل القسم الاول سببا مجازيا فقد وقع فيما فرغ منه من عد المجازي من الاقسام ويعلن أن يدفع بان تخصيص هذا بتسميته سببا حقيقيا لا يمنع كون الاول سببا حقيقيا في نفس الامر كما ان تخصيصه زيد بتسميته باجر لا ينافي كون عمر واجرا في الواقع وكان في قول اشرح ويسمى الثاني سببا حقيقيا اشارة الى هذا ولعل السبب في التخصيص كونه أرسخ في السببية لبعدها من مشابهة اعلية حيث لم يضاف اليه الحكم فلي تأمل * قول المصنف (ولا يشترط في الغنيمة الدال) أي صورة المسئلة ان رجلا في دار الاسلام دل قوما من المسلمين على حصن في دار الحرب بوصف طريقه فاصابوه بسبب دلالته ووجدوا فيه غنائم ولم يذهب معهم لم يكن الدال شريكا لهم في الغنيمة لانه صاحب سبب محض واذا دلهم على الحصن وذهب معهم فيئذ يشترط في الغنيمة لان فعله اذن سبب فيه معنى العلة * قال المصنف (والمهرم بازالة الامن) خلاصة هذا الجواب ازالة الامن جنباية في حق المهرم لالزامه اياه فدلالته مباشرة لا سبب (قوله بخلاف الضمان الواجب بالاحرام) فانه جزاء الفعل حتى يتعدد بتعدد الجاني مع اتحاد المحل كالجزاء

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

السلطان

محتمل للصدق فاذا أتى المدعي بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المتكرد تقوى بشهادة الاصل له وهو براءة الذمة فاستوى باحتياج في الترجيح الى آخر لان اطه ان القلب بهما أكثر بخلاف حال المسألة من حقوق الله تعالى وأمثاله لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر بخبر الواحد لم يسمع الانقياد لامر الله (قوله من هذا القسم) أي ما فيه ازام والاصل ان خبر الواحد يقبل في مواضع المسألة لا في مواقع المنازعة وعليه بنى محمد مسائل في آخر كتاب الاستحسان منه الوان رجلا علم ان جارية لرجل

سكيناً المسكوك للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تختل 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 تختل هناك فعل فاعل مختار فيضاني الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أي من السبب (ما هو سبب مجازاً كالتطبيق والاعتاق والنذر المعلقة) فالمعلقة صفة للتطبيق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طابق ان دخلت فعبده حران دخلت فله على كذا (الجزء) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزء وقوع

الطلاق والعتق ولزوم المنذور (لانها ربما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها سبباً مجازاً (وكاليمين بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازاً (لانها) أي اليمين (لربها) لا توصل الى الكفارة (اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة ولا تكون سبباً لها حقيقة

السلطان انظام سبب محض وقد وحب الضمان على الساعي قات مسألة اجتهادية اختلف فيها غير القياس استحسانا الغلبة السعادية (قوله فوجأ به) هو من الوج وهو الضرب باليد أو الكمين (قوله كالتطبيق) أي كالصبيغ الدالة على تعاقب 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 لافضاءها اليه في الجملة لاسباب حقيقة اذ عملاً يقضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء من التطبيق وما عطف عليه أي كالتطبيق ونحوه حال كونها سبباً بالجزاء ولو كان متعلقاً بقوله ما هو سبب على ما زعم المصنف رحمه الله لكان المعنى ومنه ما هو سبب مجازاً للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه. كاليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصبيغ سبباً مجازاً بانها هي قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلاً وما بعده فتصير تلك الايقاعات عملاً حقيقة لتأثيرها في وقوع الاجزبة مع لاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة ليسع للملك وذلك أن الشرط كان مانعاً لعله عن الاعتقاد فاذا زال المانع تعقدت عملة حقيقة بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار فدخلها فان عملة الكفارة لا تصير هي اليمين لانها موضوعه للبر والبر لا يقضى الى الكفارة وانما يقضى اليها الحنث الذي هو ضده والبر مانع عنه فكيف يصلح عملة لثبوته وانما عملة الكفارة هي الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك في بحث الشرط فان قلت قد اعتبر في حقيقة السببية الافضاء وعدم التأثير فكيف ان هذا القسم جعل مجازاً لعدم الافضاء ينبغي أن يجعل السبب الذي فيه معنى العلة أيضاً مجازاً لوجود التأثير فيها وقد سبق نعم الا أن عدم التأثير لما كان قيداً اعدمياً

بل مجازاً) ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق عملة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث عليها وعند الشافعي رحمه الله هي أسباب في معنى العلة حتى ابطال التعليق بالملك) أي ان قال لاجنية ان نكحتك فانت طابق اولعبدان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك

الواجب بالجناية عن قتل النفس عمداً (قوله قلت مسألة اجتهادية الخ) يمكن أن يقرر الجواب بأحسن من هذا وهو أن يقال أجرى السلطان المعتاد بانظام والعمل بكلام السعادية يجرى من ذلك طبيعة وليس باختياره فلم يعتبر في شرط اختياره بل جهله كالاتي للساعي فضمن الساعي صون الاموال الناس (قوله حال كونها أسباباً للجزاء الخ) اعترض عليه بانه ان اراد بقوله حال كونها أسباباً للجزاء حال كونه موصلاً الى وقوع الطلاق ونحوه بدخول الدار فله معنى لتمثيله بما هو سبب مجازاً والاستدلال عليه بانه قد لا يقتضي وان اراد حال كونها أسباباً مجازية فلا فائدة في قوله ومنه ما هو سبب مجازاً كالتطبيق ونحوه حال كونها أسباباً مجازية للجزاء لان التطبيق ونحوه لا يكون الا أسباباً مجازية للجزاء ولا حال هذه المعلقات لا يكون فيها أسباباً مجازية للجزاء اذ المرفوض بعد الجواب اختيار الثاني وفائدة التقييد الاحتراز عن حال وجود الشرط فان الايجاب السابق حينئذ لا يكون عملة حقيقة فلا يصح مثلاً لسبب المجازي بالمعنى المراد ههنا على انه يجوز أن يكون الحال مؤكدة (قوله وفساده واضح لاستلزامه) عدم شمول هذا القسم بجميع أمثله لظهور 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

(١٤ - تلويح ثالث)

عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كذا قاله قبل الخوان اذا وجد السبب وهو النصاب

يدعيها ثم رآها في يد آخر يبيعها فان قال كان ظلمي وغصبي ثم رجعت عن ظلمي فاقول لها اودفعها الي فان كان ثقة عنده فلا بأس بشرائها منه لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره لها وادفعها اليه وكذا لو قال قضى لي بها فاخذتها منه أو دفعها القاضي اليه وهو بمنزلة بخلاف ما اذا قال قضى لي بها فخذني قضائه فاخذتها الا يسعه شرؤها الا انه اخبر بالخذني حال المنازعة والحكم بتغيير العبارة مع

اتحاد المقصود كن قصده فنه بالخشب فقال اقتلوني بالسيف أومع ابنه فقال قدموا ابني لا تحسب بالصبر فانه يأثم ولو قال لا تقتلوني بالخشب لو قال لا تقدموني على ابني لا يأثم (قوله اى له حكم الخ) مشعر بانه ايس منه حقيقة بل وانما جعل في حكمه ما ذكره تأمل وقال صاحب الكشف في توجيهه كلام غير الاسلام من هذا القسم باعتبار ان الناس يتفجعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم في وقت الفطر لقوله عليه السلام الا تصوموا الحديث فكان فيه معنى الالتزام واذا كان كذلك يشترط فيه العدد واقظة الشهادة والحريه وسائر شرائط الشهادة وحاصله ان المعترف في هذا القسم لما كان هو كونه من حقوق العباد التي فيها معنى الالتزام وذلك متحقق فيه فيشترط فيه ما ذكره وأما كفاية خبر الواحد في هلال الصوم مع ظهور الالتزام فيه فليكونه من حقوق الله تعالى لاحقون العباد ١٠٦ ولهذا لا يخفى فيها من التزوير والتلميس وى نفع ر جمع الى

وكان حقيقة السبب في اللغة ما يكون طريقا الى اشئ او موصلا اليه خصه وهذا القسم الذي ينتفي فيه الاتصال والافضاء باسم المجاز ونهوا على مجازية ما فيه معنى العلة فان سبب السبب الذي ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وايضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوي أيضا خصوصه باسم المجاز والعلاقة أنه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيه نظر لانه في المال لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ما سبق اللهم لان يراد السبب بحسب اللغة والاولى أن يقال العلاقة هي مشابهة

قوله للجزاء على قوله كالتطبيق كالا يخفى (قوله خصه وهذا القسم الخ) وقيل وجه التخصيص ان التجوز ينقصان الحقيقة أولى منه بالزيادة المكتملة عليها (قوله ونهوا على مجازية ما فيه من العلة) وقد عرفت فيما سبق ان جعل هذا سببا مجازا بالابتداء ما رآه المصنف من عدم المجازي من الاقسام ليس يستحسن وكان هذا كلام على سياق العدم ولهذا قال نهوا وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان التأثير في السبب الذي هو في معنى العلة ليس الا العلة لما أضيف الى السبب يسمى سببا في معنى العلة لان له تأثيرا كالسوق للهلاك الواقع بوطء الدابة وهذا الجواب أنسب بسبب المصنف لكن فيه نظر اذا العلة بغير تأثير السبب ولو بواسطة كاضمن صاحبها (قوله وفيه نظر الخ) قال في فصول البسائط اليمينية والتعليقات ليست أسبابا حقيقية ادلا فضاء اليمينية الى الكفارة الاعلى تفدير الحنث ولا لتعليقات الى الاجزاية الا عند وجود لشرط يكون اليمينية والتعليقات أسبابا بمفوضية بالفعل وان سلم ان نفس الحنث والمعلق يكون عللا حينئذ فيكون تجوزا من تسمية الشئ باسم ما يؤل اليه مع ان قولهم سبب الكفارة أمر دائر بين الحظر والاباحة كاليمينية المنعقدة بخلاف الغموس ظاهر في ان السبب نفس اليمينية لكن بشرط فوات البر وعلى هذا يحمل عبارة المشايخ فلا يرد انها في المان تصير أسبابا بل عللا حقيقية للاضافة والتأثير والاتصال فان العلة في المعلقات التي صارت منجزة ولا يحتاج الى ما ثم يرد عنه من جعل السبب على اللغوي وكذا لا يرد ان سبب الكفارة الهمنة بالحنث لا اليمينية فانها انعقد للبر الذي هو ضده ولا يحتاج الى الجواب بان الافضاء نوعان وههنا انقلا بى كافضاء الصوم على تفدير الهمنة الى الكفارة ونظائره لو رددناهم فيه أيضا بان سببها الجنائية عليه فلا حاجة الى ما استصوبه في العلاقة من انها مشابهة في الافضاء ولو بعد حين اذ لا يخلص فيه لو رددنا الحاصل بعد حين التأثير لا هو انتهى (قوله معنى العلة) أيضا مجازا قد عده سببا حقيقيا حيث جعله تسمية للسبب المجازي (قوله والاولى أن يقال) انما لم يقل

نفوسهم في الصوم حتى يقدم على التزوير (قوله وما ليس فيه التزام الخ) لم يشترط فيه تحكيم الرأي لما ذكر محمد في كراهية الجامع الصغير في رجل رأى جارية غير في يد أحد يبيعها وأخبره البائع ان فلانا وكاله يبيعهما وسعه ان يتناعها ويطأها من غير ذكر تحكيم الرأي و ذكر في كتاب الاستفسان انه ان كان أكبر رأيه انه صادق وسعه ان يتناعها وان كان أكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشترطها منه وعلى هذا مشى غير الاسلام في موضعين من كتابه وقال أبو جعفر في كشف الغوامض يجوز ان يكون ما في احد الكتابين تفسيراً للاخر او ان يكون في المسئلة روايتان وان

السبب

يكون أحدهما رخصة والاخر عزيمة (قوله وان كان فضوليا) قال محمد في المبسوط اذا حزر

المولى على عبده وأخبره بذلك من لم يرسله مولا له لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلا ن أورجل عدل يعرفه العبد والاصح ان قيد العبد لانه يختص بالواحد والمضى على اطلاقه لان لزيادة العدد تأثير في سكون القلب بل أقوى من تأثير العدالة فان القضاء بشهادة الواحد العدل لا ينفذ وبشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ولان تقييد المسمى بوجب الحلو عن الفائدة كذا في الكشف الكبير وغيره (قوله بعد وجود سائر شرائط) من الذكورة والحريه والبلوغ قال غير الاسلام يحتمل ان يكون هذا شرطاً مع أحد الشرطين حتى لا يقبل براء العبد والمرأة والصبي عده وقال صاحب الكشف وانما قال يحتمل لان محمد ارجه الله تعالى لم يذكره في المبسوط نظماً واثباتاً وعندهما البطل سواء بسبب العزل والحجر بقول كل ميمر كاتمو ليل والاذن للصبر ورة (قوله

(ثم عندنا لهذا المجاز شبه الحقيقة) هذا الكلام منصلي بقوله ومنه ما هو سبب مجازا (وهذا يبين ان التخيير هل يبطل التعليق أم لا فعند زفر رحمه الله لا لأنه لا يمكن الملائم والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود ليصح التعليق ثم بانما وجودهما في الحال ليرجع جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة اذا قال امر أنه ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا عندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يقتضي الملك واما التعليق فلا افتقاره الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك 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 فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمزاد بزوال الحل ووقوع الطلاق الثلاث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء 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 مسئلة ابطال تجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر في الكتاب استدلال زفر رحمه الله على عدم ابطال أولاد ليولدهم على ابطال ثانيا وجوابهم عن الاستدلال ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بل انما يفتقر اليه حال وجود الشرط ليعرف فائدة اليمين اذا المقصود من اليمين تأكيدها بالبر بالجزاء في مقابلته فلا بد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عند فوات البر ليجعله خوف نزوله على المحافظة على البر وذلك لقيام الملك حال وجود الشرط وان علقه بالملك كقوله ان تزوجتك فانت طالق كان الملاءم متحقق الوجود عند فوات البر ففائدة اليمين تحقيقا 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 وظهور فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام عينا بعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع

والاصواب لجوار أن يراد أن يؤل الى ما هو ركن في السببية وهو الافضاء (قوله اما رحمه استدلاله الخ) توضيح استدلال زفر رحمه الله يظهر بتنا مدعا على ان ليس لهذا السبب شبهة الحقيقة عنده أن يقال ليس للمعلق شبهة السببية اذ لا بد لا بسبب وشبهه من محل يعتقد فيه والتعليق بالشرط قابل بين المعلق ومحلله فاوجب قطع السببية بالكلية كالتمس اذا حال بين المرعى والمرعى اليه واذ لم يبق جهة السبب بوجه لا يحتاج الى المحل في الابتداء واذ لم يحتاج في الاستدلال في البقاء لان البقاء أسهل من الابتداء واحتمال سيرورته سببا في الزمان الثاني لا يقتضي اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث الهلية وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد تزوج آخر وهو في الحال عين ومحلها ذمة الخلف فبقى بقاؤها ولا يبطل بتجيز الثلاث ولما ورد على زفر رحمه الله انه اعتبر الملك عند اسبب المجازي في قوله ان دخلت الدار فانت طالق حيث لم يعتبره اذا قاله للاجنبي وان وقع الشرط بعد دخوله نكاحه أجاب

دخلت الدار فانت طالق فالغرض أن لا تدخل الدار لانها ارادت بترتب عليه هذا الامر المخوف أي الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر كالمضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد يكون البر مضمونا هذا (فيبطله زوال الحل لازوال الملك) أي يبطل التعليق زوال الحل وهو أن يقع الثلاث لازوال الملك وهو ان يقع مادون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل أن قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصر على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح أما الطلقات التي يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبيه عن الزوج في تلك الطلقات (فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون لوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العلة وليس لاجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) المراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزء شبهة الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا

لها في الشبهة (تعدل لاشتراط أحد الامرين لان جهة الالتزام تقتضي كلاهما وجهة عدمه عدم اشتراط شيء منها فبطل عليه

اشترط سائر الشرائط على ما ذهب اليه المصنف بوجوب قصور في رواية الشبهة الثاني ورد بانه هو المصحح بجانب الازام اذ العدد بدون الشرائط لا يفيد (قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى) وافقه في مذهبه ابن ابي ذئب وروى عن مالك وشعبة والليث بن سعد ويحيى بن سعيد القطان والقاسم بن سلام البغدادي وابو حاتم السجستاني وآخرين وفي رواية عنه اهم ما سوا بيان في النوازل عن نصير عن خلف عن ابي سعيد ١٠٨ الانصاري قال سمعت ابا حنيفة وسفيان يقولان ان قراءة على العالم والسماع

الشرط فزوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بما على احتمال حدوده عند وجود الشرط اتفاقا وكذا لا يبطله زوال المحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال ايضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجت فان طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق ولان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التمييز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره انما شرعت للبرأى تحقيق المحوف عليه من الفعل او الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من ان يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزء اى يلزم المحوف به من الطلاق او العتاق او نحوه كما ان اليمين بالله بصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لها والمقصود باليمين من المحل او المنع واذا كان البرمضه ونا بالجزء كان للجزء شبهة الثبوت في الحال ان قبل فوات البرمضه ان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كافي المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابرأء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبه به يد الغاصب مع انه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجهه دون

منه سواء وهو مذهب ابي يوسف ومحمد والشافعي والبخاري ومعظم علماء الحجاز والسكوفة (قوله واما الكتاب) فطريقه المتعارف عندئذ النقل بعد التسمية والتعجيل والتصلية من فلان ابن فلان بن فلان الفلاني الى فلان بن فلان الفلاني حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى آخر الاسناد بكذا ثم يقول فاذا جاءك كتابي هذا واذا بلغك كتابي هذا فاره عني او حدثته عني بهذا الاسناد وبشهد على ذلك ثم يختمه بحضور الشهود (قوله والرسالة ان يرسل الشيخ رسولا الخ) ويقول له بلغه عني انه حدثني فلان ابن فلان عن فلان بن فلان الى ان يأتي على تمام الاسناد بكذا فاذا بلغك رسالتى اليك فاروه عني بهذا الاسناد فشهد الشهود عند المرسل اليه على رسالة المرسل حلت له ارواية عنه وهذا مبنى على

عنه بان ذلك ليس لمراعاة السبب المجازي بل لمراعاة الشرط الذي عنده بصير ذلك علة حقيقية اذ وقوع الشرط على المثل المالم يكن منفيما اعتبر وجوده عند السبب المجازي حتى يكون غالب الوجود عند الشرط بالاستصحاب فتكون من قبيل ان تزوجت فان وقوع الشرط على المثل هناك متمم للوجود (قوله لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل) الانسب بقوله كما اذا قال للمطلقة الخ ان يقول وجود المحل ان البقاء اسهل من الابتداء ولهذا جاز البيع بالحصه بقاء لا ابتداء والمنكوحه شبهة تعتدله وتبقى منكوحه ولا يجوز نكاح المعتدة من وطء شبهة ابتداء ونظائره كثيرة (قوله كافي المغصوب الخ) يعني كان المغصوب لما كان مضمونا على الغاصب بالقيمة عند فوات المغصوب وورده كل للغصب حال قيام العين المغصوبه به في يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صحت هذه الاحكام ولم يكن للقيمة ثبوت بوجه لما صحت لما لا يصح قبل الغصب وههنا بحث وهو انهم جعلوا هذه الاحكام متفرعة على القيمة ضمان العين وصاحب الهداية جعلها متفرعة على ان الاصل في ضمان الغصب وهو القيمة حيث قال وهو اى رد العين هو الموجب الاصلى ورد القيمة متخاص خلفا لانه قاصر اذ الكمال في رد العين والمالية وقيل الموجب الاصلى القيمة ورد العين مخلص ويظهر ذلك في بعض الاحكام وقال الشراح في شرح قوله ويظهر ذلك في بعض الاحكام ولهذا الوارأء عن الضمان حال قيام العين يصح حتى لو هلك بعده لا يجب الضمان ولولا ان الموجب الاصلى القيمة لما صح الابرأء لان الابرأء عن العين لا يصح ولو كفصل بالغصب ولو لم يكن الضمان لكان لفالة بالعين ولو عصب جارية قيمتها ألف وله ألف نقد فخال عليه الخول لا يجب عليه الزكاة عن هذا الالف لانه صار مديونا ولا زكاة على المديون (قوله

اشترط الاذن والاجازة بهما وقال ابن الهمام والاوجه عدم الاشتراط كافي السماع فاذا ثبت ان الكتاب كتاب والرسول رسوله صار كانه سمعة القبول الصحابه كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير شاهد وينه ولا سمع ورواية وادائه صلى الله عليه وسلم به واجب التبليغ فانه كتب الى فيصروا بلغ اليه بواسطة عظيم بصري والى كسرى وبلغه اليه بواسطة عظيم ابجرين ودرابن الصريح في مقدمه جوارا روي به بالكتاب بمجرد عن كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم المصنفاني ومنصور والليث وانه المذهب الصحيح المشهور بين اهل الحديث وهو مذهب جماعة من الاصوليين وقال الشيخ الامام

وجه

أبو بكر الرازي الجصاص وأما من كتب إليه بحدوث فأنه إذا صح عنده أنه كتابه ما يشق نفسه أو بعلماته منه أو خط يغلب معها في النفس أنه كتابه فإنه يسع للمكتوب إليه الكتاب أن يقول أخبرني فلان يعني الكتاب إليه ولا يقول حدثني (قوله الإجازة) هي أن يقول الشيخ لغيره أخبرني فلان أن تروى عنى جميع ما صح عندك من مسجوعاتي أو مروياتي أو مقرواتي (قوله المناولة) أن يعطى كتاب سماعه بيده إلى المستجيز ويقول هذا كتابي وسماعى عن شيخى فلان فقد

الاحتياط قال في الكشف والمناولة لنا كيد الإجازة لان مجرد المناولة بدون الإجازة غير معتبر والإجازة بدون المناولة معتسرة فكان الاعتبار لنادون المناولة غير أنها زيادة تكلف أحدها بعض المحدثين تأ كيد الإجازة فكانت قسما منها علم ان في جواز الإجازة والرؤية بها وجوب العمل بالمروى بها اختلاف آراء وأقوال لطوائف العلماء وهي أنواع منها ان يميز لمعين في معين وفي غير معين مثل ان يقول أجرز فلانا الكتاب الفلاني أو جميع مسجوعاتي ومنها إجازة المجاز مثل ان يقول أجرز مجازاتي والذي قال به جماهير أهل العلم واستقر عليه عملهم من أهل الحديث والفقهاء والاصول تجوز الإجازة في هذه الأقسام وأباحه الرواية وإيجاب العمل بالمروى بها ومنها الإجازة للمعدوم بعطفه على الموجود

وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكلاهما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول للمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زال المحل بان يطلقها ثلاثا لثالثه وان محله بطلان شرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطه زال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بإمكان الرجوع إليها فان قلت فليعتبر إمكان الرجوع فيما إذا فوات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملا لم يقم دليل على أنه لا بد منه في الابتداء ليحقق بقوانه البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما يشترط الحل

فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه قيل عليه عرضه لعدم البر لو ثبت انما ثبت من الاصل لان كون البر غير واجب بعينه يقتضى أن يكون عرضية لعدم له من الاصل لان يثبت له ملك بعد الوجود للجزاء بهذا العرضية لارتبوت الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لانا عدم الاصلى ولهذا لا تجب الكفارة في الغموس لان عدم البر فيها أسلى بخلاف المنعقدة هو واجب بان ما ذكرتم مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق قد ثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل أيضا فانه لو قال ان فعلت أمس كذا فامرأتى طابق وقد كان فعلا يقع الطلاق وما نحن بصدد من هذا (قوله في غير النساء) أد قال في البهائم وكذا لا يثبت في المحارم على القول بان نكاحها باطل وأما على القول بان نكاحها فاسد فالنظر نكاح الملائم والقولان المذكوران في فصول الاسترشى وقد يعترض على ما ذكره باننا المنا بطلان الشبهة لفوات المحل لكن لا نسلم ان أصل التعليق يبطل ببطلانها فان هذا الكلام له تعلق بذمة الخالف من حيث انه عين فاذا تبطل الشبهة بفوات محله باقى أصل التعليق بقاء محله وهو ذمة الطالق كافي التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا والجواب ان صحة اليمين ههنا مبنيصة على المحل القائم في الحال وباعتبار الاضافة اليه يصير للمعلق عرضية الوجود للرجال فاذا بطل اليمين بطل العرضية فيبطل اليمين لان الشيء اذا ثبت بصفه لا يبقى بدونها وأما في مسألة التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا فصححة اليمين كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في الحلاله ذلك لم يفت بل له عرضية الوجود فيبقى اليمين (قوله والملا لم يقم دليل الخ) فيه بحث اذ لا نسلم انه لم يقم دليل على ما ذكرناه قد أقيم الدليل عليه في أثناء دليل زفر رحمه الله فان قلت المراد من قوله والملا لم يقم دليل الخ انه لم يقم دليل على انه لا بد منه لذاته بل ليكون وجوده في الابتداء وسيله الى وجوده عند الشرط قلت بعد ما ثبت بالدليل لا بد من الابتداء وان كانت وسيله الى وجوده عند الشرط كان انظاره ان يحقق بقوانه البطلان كيف ولولم يكن الملك مما لا بد منه في الابتداء لان عقدت اليمين اذا قال للدخول في دار فاقب طالق

وللمعدوم ابتداء ولامو وجود على وجه العموم فهو أجرز لفلان ولمن يولد له ولمن يولد لفلان وللمسلمين ولاهل بلد كذا منهم ولانطلق الصغير وفي هذه الأقسام تفاصيل تكلم عليها المتأخرون واختلاف فيها من جزا اصل الإجازة ومنها الإجازة للمجهول أو بالمجهول للاشتراك ولمن يشاء من فلان ونحو ذلك وبما لم يسمعه المجهول لم يحتمل أصلا عن القاضي عياض بن مسوي المالكى لم أر من تكلم عليه من المشايخ ورأيت بعض المتأخرين والعصر بين يصنعونه ثم حكى عن أبي الوفاء بن عباد بن مغيب قاضي قرطبة أنه امتنع عن ذلك فذهب المصنف الى فقال له بعض أصحابه يا هذا يعطيك مالاً يأخذ هذا الجمل وقد ذهب جماعة من أهل

الحديث والفقه والاصول الى ابطال الاجازة بالكلمة منهم شعبة وابراهيم بن اسحاق الحرابي وابو محمد عبد الله بن محمد الاصمغاني المعروف بابي الشيخ وابي نصر بن الوائلي السجزي والشافعي والقاضي حسين بن محمد المر وروذي وابو الحسن الماوردي وابو بكر محمد بن ثابت الخجندی من أصحابه وابوطاهر الدباس من كبار الحنفية وابو بكر الرازي وشمس الأئمة السرخسي حتى عدوه من الكذب ومن جوزها ذهب الى انه اذا أجاز له ان روى

منوقف على التصريح نطقا للاجماع على جواز الصراحة على الشيخ والر واية للقارى والسامع وبانه اذن وباحة لا يتوقف على الفهم والحضور فتصح توسيع السبيل الى بقاء الاسناد لذى اختصت به هذه الامة وتقرىبها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ما كان اقرب الى الاهلية والتعبد بالوجود والوصف الحاضر فهو الى الجواز اقرب والقول به أكثر هذا قوله فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء مذهب أبي حنيفة رحمه الله في الاخبار والشهادات أسند الحافظ المزرى في تهذيب الكمال الى يحيى بن معين انه قال كان أبو حنيفة رحمه الله نقة لا يتحدث الا بحفظ ولا يحدث بما لا يحفظ وقال شمس الأئمة السرخسي وغيره ولهذا قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما بينه للناس وقال

لان محلبة اطلاق ثبت محلبة النكاح وهي تفنقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فاصل هذا الطريق هو أن المحلبة شرط لليمين انعقادا وبقا، فيبطل بقواتم بالتطبيقات الثلاثة واما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن تطبيقات هذا الملك متعين للجزء فتبطل اليمين بقواتم فانما هو حاصل طريق آخر لا يصح في هذه المسئلة وهو أن هذا اليمين انما يصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطبيقات فاذا استوفاهما كلها بطل الجزء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا او جاما ماذ ليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزء بل اقتارها الى الجزء أكثر لانه يعرف كيمين الطلاق وعين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها فثبتت ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله فلو تعين طلاقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي ونحو الاسلام رحمه الله بان بطلان التعليق بانعدام المحل لابان المعلق بالشرط تطبيقات ذلك العقد واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه لما اشترط في التعليق بغير السبب شبهة الحقيقة في السبب يلزم منه شبهة الثبوت للجزء في الحال فيلزم اشتراط المحل في الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البرمضمون بالجزء ولا حاجة الى ذلك في التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة أن الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البرمضمون بالجزء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما واللازم باطل بالاتفاق (قوله لان محلبة اطلاق الخ) يعني ان التعليق انما يتوقف على محلبة اطلاق ومحلبة اطلاق يثبت بمحلبة النكاح (قوله ونوقض هذا الطريق) أوجب عنه بان صحة التعليق بناء على شبهة حقيقة السببية فيه انما هو باعتبار اطلاق الذي يملك بهذا النكاح لكن بعد صحته وانعقاده ينزل بعد وقوع الشرط بحسب المحل لا بحسب ملك التطبيقات التي كان يملكها عند التعليق ألا يرى ان من طلق بعد التعليق ثلاث طلاقات فثبتت اذا دخلت الدار يقع واحدة وان كان الزوج مائلا للثلاث عند التعليق لانها هي التي احتملت النزول في المحل فكذا اذا ملك الثلاث عند وجود الشرط نزل الجميع لانه يحتمل النزول في المحل وفيه نظر لانه لو تم لدل على ان التنجيز لا يبطل التعليق لان الزوج يملك الثلاث حينئذ أيضا عند وجود الشرط اللهم الا أن يقال يشترط بقاء اصل المحل بعد التعليق في الجملة (قوله واما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله) كان حاصل استدلاله ان وجود المحل لا يشترط في ابتداء التعليق لان انعقاد اليمين في قولك للمطلقة ثلاثا ان تزوجت فان طالق فلا يشترط في بقائه بالطريق الاولى فحصل الجواب ان عدم اشتراط المحل عند التعليق في المقيس عليه أعني صورة الاضافة الى الملك تحقق المقصود وهو كون البرمضمون بالجزء من غير احتياج الى اثبات الشبهة لتحقيق 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 وباطل ما ذكره بعض المتعصبين من تضعيفه في الرواية وهو قد ضيق في الرواية على

الغاية حتى لم يجوزها بعد علمه انه خطه الامع ودام الحفظ والتد كرمع ما عرف منه واستقص من فاية الورع والزهد والاثبات على حدود الشرع والصيانة في الدين وفوط الخوف من الله تعالى وافق ابا حنيفة رحمه الله في تشديده في الرواية ما سفي واية عنه وابو بكر الصيدلاني من أصحاب الشافعي قال الشيخ عبيد القادر القرشي سمعت شيوخنا العلامة الحجة بن الدين بن السبكي في درس الحديث بالقبة المنصورية من أساطين العلماء يصبر هذا القول وسمعته يقول في هذا المجلس لا يحل لي ان أروي الا قوله 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 لالعلة
اخرى زعمها المتعلمون 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 وكذلك رأى خطه
الشاهد في الصلح والقاضي
في السجل وأوجب أبو
يوسف ويحمدوا أكثر العلماء
صححة الرواية والعمل به
وروى بشر بن الوليد
الكندي عن أبي يوسف
جواز الرواية والعمل
واعتماد السجل بمجرد
الخط المعروف اذا كان
مأمونا عن التغير وان لم
يتذكر لان حفظ القاضي
جميع جزئيات الوقائع
كالمعتد فولم يجوز اعتماده
على الخط أدى الى تعطيل
أكثر الاحكام والخرج
العظيم وهو منتف بالنص
ولهذا كان من آداب
القضاء في الاسلام كتابة
القاضي الوقائع واداءها
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 ان الشرط فيه أي في هذا التعليق بمعنى العلة وليس للجزء شبهة الثبوت
قبلها أي قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا أعني في صورة التعليق بالترجوع بمعنى العلة
لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمنع ثبوت حقيقة الشيء
قبل علمه كاطلاق قبل النكاح فكذلك شبهة اعتبار الاشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشيء لا تثبت حيث
لا تثبت حقيقة كسببه النكاح في غير النساء وانما يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم
الظهار 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 الظهار الا ان ابتداء الظهار لا يتصور في غير الملك لان معناه تشبيهه المحللة
بالمحرمة (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا في آخر مباحث أقسام النظم
بابا يبين اسباب الشرائع أي الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله لما ضبط ما تفرقت
من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدده بكلمة
اعلم تنبيه على انه باب جليل القدر في فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا يكازم بعضهم من انه لا عبرة
بالاسباب أصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا ودلالة بنصب الأدلة والعلم لنا انما يحصل
من الأدلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلما أضيفت الى اسباب
آخر لم توارد العلة المستقلة على معلول واحد وانما لو كانت المذكورات 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 ترتب على افعال العباد فيجوز ان
يضاف وجوب اداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب
انه لا كلام في أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وأنه المنفرد بايجاب الاحكام الا انما يضيف ذلك الى
ما هو سبب في الظاهر يجعل الله تعالى ويجعل الاحكام مرتتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا
بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها أمارات وعلامات لامؤثرات وبعض ذلك قد

مضمونا بالجزء يتوقف في التعليق بدخول الدار مثلا على وجود الملك في ابتداء التعليق ولا يتوقف
عليه في التعليق بالترجوع سواء قيل ان الشرط فيه بمنزلة العدم أم لا (قوله وليس للجزء شبهة الثبوت
قيل العلة) حتى يلزم ثبوت المحل وقت التعليق (قوله وانما يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار) يعني
اذا قال لامر انه ان دخلت الدار فانت على كذا وأمرى ثم طلقها ان لا يبطل ذلك التعليق حتى لو طردت اليه
بعد زوج آخر ووجد الشرط يثبت حكم الظهار (قوله لان عمله المنع) أي الى وقت التكفير فاما الطلاق
فعمله ابطال الحل دفعة أو تدريجا فيفوت بفوت محله لتنجيز الثلاث (قوله والمنع ثابت بعد التطبيقات
الثلاث) أي باعتبار حرمة المحل وان لم يبق المنع بالظهار (قوله الا ان ابتداء الظهار) لا يقال لولم يشترط
النكاح لبقائه أيضا لما ارتفع بالرضاع لانا نقول ذلك للمعاقفة بين موجبها وهو التحريم المؤبد والمؤقت

تيسير للناس لان التغيير به بعيد لانه لو ثبت ثبت بالخط ومشابهة الخط بالخط على وجه يخفى التمييز بينهما نادرا لحكمه وقد عمل الصحابة
بكتابه صلى الله عليه وسلم بالرواية مما فيه بل بمعرفة الخط وانه منسوب اليه صلى الله عليه وسلم ككتاب عمر وبن خزم وذ كرا الشيخ تقي الدين
أبو عمرو والدمشقي ابن اصلاح ان اعتبار جميع ما ذكره أهل الحديث من الشروط في رواية الحديث ومشايعه قد تعدد الوفاة 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 الا^ق فان والانس موجودا دائما يصح ايمان الصبي وان لم
 التي يؤمن فيها الشهرتها من التغيير والتحريف وصار معظم المقصود بما يتداول من الاسانيد خارا جاعن ذلك ابقاء لسلسلة الاسناد
 التي خصت بها هذه الامة والمحافظة عليها والمحاذاة من انقطاعها فليعتبر من الشروط ما يليق بهذا الغرض على تجرده وليكتف
 في أهلية الشيخ بكونه مسلما قاطبا بالغا ١١٢ غير متظاهر بالفسق والسفخ وفي ضبطه بوجوه سماعه مثبتا بخط

غير متهم ووروايته 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
 صاحب الشرح بحفظها
 فمن جاء اليوم بحديث
 لا يوجب عند جميعهم
 لا يقبل منه ومن جاء
 بحديث معروف عندهم
 فالذي يرويه لا يتفرد
 بروايته والجهة قائمه بحدوثه
 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

ثبت بالنص والاجماع كالبيع للمالك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ما ذكرنا أشار بقوله
 سيئاتها ايترب عليه الحكم على مام في فصل الامر (قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أي
 التصديق والاقرار بوجوده 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 خفاء في أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا أنه نسب الى سبب ظاهر
 تيسر على العباد وقطعا للجميع المعاندين والزاملهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية
 حدوث العالم أنه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذي هو فعل العبد لولو وجود الصانع أو وحدانيته أو
 غير ذلك مما هو أزل وذلك أن الحادث يدل على أن له محسنا فاعدا غنيا عما سواه واجبالا فانه قطع
 للتسلسل ثم وجوب الوجود يفتى عن جميع الكمالات وينفي جميع انقصاصات لا يقال لو كان السبب هو
 الحدوث الزماني على ما فسرت بما كان القائلون بقدم 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 ناههم بنفون 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 ستر بهم آياتنا في
 الا^ق وفي أنفسهم الآية الا أن الاستدلال بالا^ق فان والانس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها قويا
 وأثبتها وما اذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الايمان فلذا
 صح ايمان الصبي المميز بتحقيق سببه وهو الا^ق فان والانس ووجود كنهه وهو التصديق والاقرار
 الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك لئلا يدل أن الايمان قد يتحقق في حقه
 تبعاً للابوين فلوا امتنع محتمل لم يكن الابهجج شرعي وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية
 أصلاً نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل
 السقوط في بعض الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فأكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر
 وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في
 شأق الجبل ولم يبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا وعند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم
 يبلغه وعند الا^ق خرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم
 يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يتبني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق اؤدى كافي

لا لاشرائط وليس بتجزئ الثلاث نحو عمامة بالرجوع الى التحليل (قوله على ما ورد به النقل) أي
 على الوجه الذي ورد به دل عليه النقل لا كما زعمت المسجدة انه سبحانه جسم وان صفاته حادثه ولا
 كما زعمت المعطلة والفلاسفة من انكار الصفات وعلى هذا (قوله واثر المختار لا يكون الاحادنا) الفلاسفة
 لا يسلمون هذا فان حركة كل فلك قديم عندهم مع انها ارادية وقد فصلنا ذلك في حواشي المواقف فلي نظر
 فيها (قوله وهم ينفقون ذلك) فليسوا قائلين بوجوب الايمان المعتبر شرعا

ومقتضى تعليقه وفي ذلك عدم جواز غيره (قوله مخصوص بجماع
 الكلم الخ) في الصحيحين وغيرهما قال النبي عليه السلام أوتيت الكلام وجوامعه قال الخطابي ايجاز الكلام في اشباع المعاني بكلمة
 قليلة الخروف فيمن نظم الكثير من المعنى ويتضمن الانواع من الحكم كقوله عليه السلام العجماء جبار المنقلبة التي لا يكون معها
 أحدها ولا يجرم الخراج بالظمان يدل على ان غلة العبد المشتري طيبة للمشتري لانه لو هلك قبل الرده لكان من ماله وقوله عليه السلام

جمعه

يخاطب به وللصلاة الوقت على ما هو والركعة ملك المال) اعلم أنه ورد على سببية النصاب لزكاة اشكال وهو ان يتكرر الوجوب
بتكرره وصفه بدل على سببية ذلك الوصف وهذا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سبباً بالنصاب فلقد فرغ هذا
الاشكال قال (الا أن الغنى لا يكمل الاعمال تام والنماء بالزمان فاقسيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرًا بتجدد الحول فيتكرر
الوجوب بتكرره المال تقديرًا) وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ١١٣ ولصدقة الفطر رأس مؤونه وبلي

عليه وانما الفطر شرط
لقوله عليه السلام أدوا
عن مؤنونه وعن امال انتزاع
الحكم عن السبب اولان
يجب عليه فيؤدى عنه
كافي العاقلة والثاني
باطل لعدم الوجوب
على العبد والصبي والفقير
والكافر فثبت الاول
وايضاً بتضاعف الواجب
بتضاعف الرأس والاضافة
الى الفطر تعارضها
الاضافة الى الرأس وهي
تحتمل الاستعارة أيضاً

جمعة المسافر (قوله وللصلاة) أى سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل
المعقود لبيان أن المأمور به نوعان مطلق ومؤقت (قوله وللزكاة) أى سبب الوجوب للزكاة ملك المال
الذى هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه السلام ما توارب مع 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 لوجوب الاداء
تحقيقاً للغنى والتيسر الا أن النماء أمر باطن فاقيم 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 الذى هو السبب لان السبب
هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غير بذلك النماء فيكون تكرره الوجوب بتكرره الحول
وتكرره الحكم بتكرره السبب لا بتكرره الشرط (قوله وللصوم) اتفق المتأخرون على أن سبب وجوب
صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا ان الامام السرخسي رحمه الله ذهب الى
ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعني الايام بليا اليها لان الشهر اسم لاجتماع وسببته باعتبار اظهار
شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعاً ولهذا يلزم القضاء على كل من كان أهلاً في الليل ثم جن وأفان بعد
مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وايس 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 الذى لا يتجزأ من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان
صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرداً بالتفاض بطريان فاقضه فيمتعلق بسبب
على حدة وأما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفان في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر
(قوله وعن امال انتزاع الحكم) يعنى أن كلمة عن تدل على انتزاع الشئ عن الشئ وانفصاله عنه لانها
للبعد والمجاورة فاذا وقعت صلة للاداء في بحكم الاستقرار اما أن يكون لا انتزاع الحكم عن السبب كما يقال
أرى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو يكون للدلالة على ان ما وجب على محل قد أداه عنه غيره كأنه
نائب عنه كما يقال دى العاقلة الدية عن القاتل وحل الحديث على المعنى الثاني اطل لانه يقتضى الوجوب
على العبد والكافر والفقير الذين يكونون في مؤنة المكلف ضرورة دخولهم فيمن مؤنونه وهذا باطل
لان العبد لا يملك شيئاً فلا يكف بوجوب مالى والكافر ليس من أهل القرية والفقير من يجب له فلا يجب

(قوله تكرره الحكم بتكرره السبب) باعتبار كون تكرره الحول في المال بتكرره في المال الذى هو السبب
(قوله فقد مر بيانه) في باب الامر من ان اقتران النية بجميع الاجزاء معتذر واولها متمسر ومخرج فلا بد
من التقديم عليه بان يعزم في الميل بان يملك الله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترتل

الغرم بالغنم ولا ضرار في
الاسلام (قوله وعند
عامة العلماء) تمسكوا بما
روى يعقوب بن عبد الله
ابن سليمان اللبني عن أبيه
عن جده قال أتينا رسول
الله صلى الله عليه وسلم
فقاله باآياتنا وأمهاآتنا
يا رسول الله انا سمع منك
الحديث ولا تقدر على
تأديته كما سمعناه منك قال
عليه السلام اذ لم تخلوا
احراماً وتحرماً واحلالاً
وأصبتم المعنى فلا بأس
وباتفاق الصحابة على

(١٥ تلويح ثالث)

الر واية بالفاظهم في أمور وفواهي كقول صفوان بن غسال المرادى
كان النبي عليه السلام يأمرنا اذا كنا سفران لا نتزع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها وقول جابر بن نسي النبي عليه السلام عن المخائلة والمزانية
ورخص في العرايا وقول أنس بن نسي النبي عليه السلام عن بيع الثمار حتى ترهى وقول حكيم بن حزام نسي النبي عليه السلام عن بيع
ماليس عند الانسان و رخص في السلم في شواهد كثيرة لا تحصى حكوا معاني خطاباته عليه السلام عليهم من غير قصد الى لفظه وكفا
ينقلون أحاديث بالفاظ مختلفة في وقائع متجددة ما صدرت الا في مجلس واحد كافي حديث الاعرابي الذي يلى في الحديث اذ دعا بعد الفراغ

بمخلاف تضاعف الوجوب) هذا 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 يجري في التضاعف (وايضاً وصف المؤنة) اى في قوله عليه السلام ادوا عن تمونون (يرجع سببية الرأس وللحج 114 البيت واما الوقت والاستطاعة فشرط

عليه ويصرف اليه فلا يصرّف عنه اذ لاخراج على الخراب وذ كرفى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا وهو أن العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر أنها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في الحقيقة لا وجوب عليه لانه التعلق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى الاصلى وهكذا تقول فى الصبي واما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القرية (قوله بمخلاف تضاعف الوجوب) فانه أمر حقيقى لا يمتثل الاستعارة التى هى من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان مراد السائل بالاستعارة أنه كما جاز الاضافة الى غير سبب مجازا فلا يجوز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب بناء على أنه يشبهه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب أن الاضافة الى غير السبب واردة فى الشرع كحجة الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بواردا لأن يجعل تضاعف السبب كالحول على ما مر 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 اصرح بأنه ترجيح بالقوة (قوله وايضا وصف المؤنة يرجع سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام ادوا عن تمونون يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كفى العبيد واليهائم ففيه تبيينه ايضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة لا الوقت أو الاستطاعة اذ لاضافة اليه ولا تكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كفى الفقير بل الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لو جوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب

فقال اللهم ارحمنى ومحمدنا ولا ترحم بعدنا أحدنا 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 وربما يقولون بعد رواية حديثه صلى الله عليه وسلم أو مثله أو نحوه أو شبيهه أو شككه أو قريبا منه أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك منهم شائع ذائع ولم ينكر عليهم منكر ولا دفعهم دافع كما يحبط به علما ممن يرجع الى دواوين السنة فكان ذلك اجاعا منهم على الجواز ومعلوم قطعانهم كانوا لا يكتبون الحديث الذى سمعوه فى مجلسه ولا يكررونه فيه بل تركوه وما ذكره الابد سنين حين وقعت الطحاحة اليه وذلك يوجب القطع بتعذر

(قوله وذ كرفى الاسرار ما يصلح جوابا عن هذا) أى عما يرد على حمل الحديث على المعنى الثانى فى قول صاحب الاسرار لا يدل الا على ان العبد بحسب الانسانية كان صالحا للخطاب ولكن بعارض المملوكية لم يخاطب وهذا لا يدل على ان الوجوب عليه واداء المولى عنه وهو المفهوم من حمل الحديث على المعنى الثانى فلا يصلح ماى الاسرار جوابا (قوله بصفة المؤنة) المؤنة هى النقل وقوله من مات القوم امانهم اذا حلت مؤنتهم وقيل العدة من قولنا اتانى فلان وما أنت له مؤنة اذ لم يستعد لهم وقيل من منت الرجل امونه فالهجرة كهسى فى ادور وقيل مفعلة من الاذن وهو الخروج والعدل لانه نقل على الانسان أو من الاين وهو التعب والشدة والاول اصح كذا فى المغرب والصحيح (قوله فتجدده بتجدد الحاجة) أى بتجدد يوم الفطر بتجدد لها فصار مكان الرأس بمنزلة المتجدد بقدر التجدد والمؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء كان كالتجدد عند تجدد النماء بجولان الحول حتى تكرر وجوب الزكاة بتكرر الحول فى نصاب واحد (قوله ادوا عن تمونون) أى تحملون هذه المؤنة ممن وجب عليكم مؤنته (قوله على اعتبار المؤنة والولاية) معنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء أو لا (قوله والاستطاعة لو جوبه) الضمير فى وجوبه

روايته على لفظه وقد انعقد الاجماع على جواز نقله بالعجمية فى الطريق الاولى بالعربية ولكن للمخالف ان يقول الحديث المذكور وأقول! الصحابة صدرت فى حمل الفتوى لافى النقل بالمعنى ثم ترددهم بين ما روه ونحو قولهم أو مثله أو كما قال يدل على خوفهم من مخالفة اللفظ وانهم يحذرون عنها ولعل التعبير بالالفاظ المختلفة اغماق من دينهم من بعض الرواة فممنع عن انعقاد الاجماع بخلاف ابن سيرين وغيره وجواز الترجيح لانه لا يمكن معرفة

وللعشر الأرض النامية بحقيقة الحراج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الأرض وباعتبار الحراج وهو تباع الأرض (حال من الحراج (عبادة) أي العشر عبادة لان العشر جزء من الحراج فاشبهه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الحراج) أي سببية الأرض النامية (الان النماية يعتبر فيه تقدير بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل) وهو الأرض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمدلة ١١٥) ولذلك لم يجتمع عندنا) أي لاجل ثبوت

وصف العبادة في العشر
وثبوت وصف العقوبة في
الحراج لم يجتمع العشر
والحراج عندنا خلافا
لشافعي رحمه الله تعالى

الاحكام للجسم الغفير لان
العجمي لا يفهم العربية
الابالتفسير ولهذا يجوز
تفسير القرآن بجميع
اللغات مع عدم جواز
نقله بالمعنى بالاتفاق
وليس النزاع فيما دل عليه
الحديث من الاحكام
(قوله فما كان محكما الخ)
فسر نحر 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
حجة على غيره) يرد عليه
ترجيح نقل الصدحابي
فان قيل هو محمول على
سماعه مثل عمله بخلاف
روايته وحله اللفظ على
بعض محتملانه قلنا فكذا
في المشترك والخفي والمشكل

بدون الاستطاعة (قوله وللعشر) يعني ان سبب كل من العشر والحراج هو الأرض النامية الا أنها سبب
للعشر بالنماء الحقيقي وللحراج بالنماء التقديري وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر
مقدر بجنس الحراج فلا بد من حقيقته والحراج مقدر بالدرهم فيمكن في النماء التقديري فقوله بحقيقة
الحراج متعلق بالنامية ثم كل من العشر والحراج مؤنة للأرض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان
الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وذلك بالأرض وما يخرج منها فوجب عمارتها والنفقة عليها
كالعبيد والدواب فيلزم الحراج للمقاتلة الذابن عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين
والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر على الاعداء ويستمطر في السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين
نفقة على الأرض تقديرها باعتبار النماء الحقيقي العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الحراج
من الأرض قليلة من كثير بمنزلة الزكاة من المال النامي وباعتبار النماء التقديري الحراج عقوبة لما في
الاستغلال بالزراعة من الاعراض عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبعوض المذموم بلسان
الشرع والدون من رأس الخطيئات وهذا يصلح سببا للمدلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء في أن
الأرض أصل والنماء وصف وتبع فيكون باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة
والحراج عقوبة فينتاهايان باعتبار الوصف ولا يجتمعان في سبب واحد وهو الأرض النامية وعند
الشافعي رحمه الله يجب العشر من الأرض الحراجية وان لم يجب الحراج من الأرض العشرية وذلك لان

راجع الى الاداء لا الى الحراج فلا يرد انه لو كان الاستطاعة شرط الوجوب لم يقع حجج من لم استطع 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 والتمكن منها كما علم من السيات فيقال الاول صار
عبادة وما لم يعتبر فيه حقيقة الزراعة مدلة واعتبر في الثاني التمكن منها موجب للمدلة وبه صار الحراج
عقوبة ويمكن أن يقال لما لم يشترط في الحراج الحراج حقيقة صار عوضا محضاً للتمكن من الزراعة واذا
كان المقصود منه الزراعة وهي على ما سمعت اعراض عن الجهاد جعلت موجبة للمدلة وصار الحراج
عقوبة تحقيقاً للمناسبة بين الاسباب والمسببات والعشر لم يقصد فيه الاداء بعض الحراج بل الفقير
فالقصد فيه الى الحراج لا الى الزراعة حتى وجب العشر ان خرج شيء من الأرض بالزراعة وهو نعمة
غيبية لا يصلح أن يكون سبباً للعقوبة (قوله وبالجملة الاستغلال بالزراعة وعمارة الدنيا مع الاعراض عن
الدين والجهاد هو السبب للمدلة لانفس الزراعة) قال عليه الصلاة والسلام اطلبوا الارض في خبايا
الأرض والاشتغال بهما في حق الكفار ادخل فيعتبر سبباً للعقوبة بخلاف المسلم فيعتبر الزراعة في حقه
اكتساب المال للكفاية واصلاح البدن (قوله في السنة الشهباء) من الشبهة وهي البياض الغالب على
السواد ومنه فرس أشهب وسميت سنة القحط بها الخلوها عن المطر (قوله المذموم بلسان الشرع)
حيث قال عليه السلام لما رأى آلات الزراعة في دار قوم ما دخل هذا ارقوم الاذلوا وقال عليه الصلاة
والسلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم أذناب البقر فقد ذلتم وظفر عليكم عدوكم (قوله والحراج عقوبة)

والمتشابه والمجمل وجوامع الكلام والحاصل ان المفسر الذي لا يحتمل الامعنى واحداً يجوز نقله بالمعنى للعارف باللفظة والحقيقة والعام
المجتلن للعبارة والخصوص يجوز نقله بالمعنى وما عد ذلك لا يجوز أصلاً عند الجمهور وقال ابن الهمام يجوز كل ذلك جلا على السماع فانه اذا
ترك الذي رآه أو عاين المراد من المجمل حكمنا أنه تركه لعله أنه منسوخ وسمع التفسير وذلك لا ينافي كون المجمل لا يعرف معناه الا
ببيان الشاوع والمتشابه لا يقال منه المراد في الدنيا والبواقي لا تعرف الا بتأويل لاننا نحمله على السماع وسماع الصدحابي وتأويله مقبول

(وللظهاره ارادة الصلوة والحديث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقنل ولا كفارة 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 انكحت
 ابنة أخيها فقد جوزت نكاح المرأة نفسها ١١٦ دلالة لانه لما انعقد بعبارة غيرها فلان يتعقد بعبارة أولى وأجيب

سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر الخارج من الارض (قوله وللظهاره ارادة الصلوة) لترتيبها عليها
 في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا أي اذا اردتم القيام الى الصلوة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما
 اضافتها الى الصلوة وثبوتها بشيئها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلوة دون ارادتها
 والحديث شرط لو جوب الطهارة لان الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدي الرب بصفة
 الطهارة فلا يجب تخصيصها الا على تقدير عدمها وذلك بالحديث فيتموقف وجوب الطهارة على الحديث
 فيكون شرطاً ولهذا التوضيح من غير وجوب كالتوضيح قبل الصلوة واستدام الى الوقت جازت الصلوة بها
 لان الاعتبار في الشرط هو الوجود قصداً ولم يقصد وليس الحديث بسبب لان سبب الشيء ما يفضى اليه
 ويلائمه والحديث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجب بان لا يجعل سبباً لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو
 لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحديث شرطاً لوجوب الطهارة وهي شرط للصلوة لان الحديث
 شرط للصلوة لان شرط الشرط شرط وأيضا الصلوة مشروطة بالطهارة فيتمأخر عنها فلو كانت سبباً
 للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لان تجيب عن الاول بان شرط الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها
 والمشروط بالحديث وجوبها الا وجودها وعن الثاني بان المشروط هو صحة الصلوة ومشروعية وعينها والشرط
 وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلوة لانفسها والسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير
 المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد ان السبب يكون على وفق الحكيم فاسباب الحدود والعقوبات
 المحضة يكون محظورات محضة كزنا والسرقه والقنل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة
 والعقوبة تكون أموراً دائرة بين الحظر والاباحة مثلاً الفطر في رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه
 الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جنابة على العبادة محذور وكذا انظار والقتل الخطأ وصيد
 الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراماً محضاً

ولذا لا يوضع على أرض مسلم ابتداء (قوله وسبب العشر الخارج من الارض) قيل يلزم عليه حينئذ ان
 يجب على من ملك مقدارا من الحنطة والشعير من غير أن يخرج من أرضه العشر لانه خارج من الارض
 في الجلة ولا يجب بالاتفاق ولك أن تقول المراد الخارج من أرض من يجب عليه العشر وفي ظاهره دليله
 مناشئة وهو انه يقتضى أن يجب الخراج مع العشر في الارض العشرية لا لا اشتراك 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 المناقاة القادحة في السببية انما هي مع الوجود (قوله وأيضا الصلوة
 مشروطة الخ) قيل يمكن أن يورد الاعتراض بادنى تغيير فيقال الصلوة مشروطة بالطهارة وهي بالحديث
 اذلا طهارة الاعنه لعدم امكان الطهارة عن الطهارة ولا يمكن أن يجاب عنه بالجواب المذكور بل
 الجواب عنه التزام النتيجة وهو أن تكون الصلوة مشروطة بحدث قبل الطهارة ولا يراد أن الصلوة
 لم يشترط فيها الحدوث عند أحد أصلاً لان الحدوث قبل الطهارة انما اشترط فيها بواسطة انه اشترط في

بأن عائشة انما اذنت في
 التزوج ومهدت أسبابه
 فلما يبقى الا العقد
 أشارت الى من بلى أمرها
 عند غيبة أبيها ان يعقد
 لما أسنده اليه في من عبد
 الرحمن بن القاسم عن
 أبيه قال كانت عائشة رضى
 الله عنها تختب اليها المرأة
 من أهلها فتشهد فاذا
 بقيت عقد النكاح قالت
 لبعض أهلها زوج فان
 المرأة لا تلى عقد النكاح
 وفي لفظ فان النساء لا
 ينكحن بل الصواب
 تخميصه بمن نكحت
 من غير كف ويكون المراد
 بالباطل حقيقته على
 قول من لا يصح ما باشرته
 من غير كف وحكمه من
 ثبوت حق الخصومة
 للولى في فسخه دفعا
 للمعارضة بينه وبين
 ماني صحيح مسلم وسنن
 أبي داود والترمذى
 والنسائى وموطأ مالك
 عن قوله صلى الله عليه
 وسلم الايم أحق بنفسها
 من وليها فانه أثبت لكل
 واحد منها من الولي حقا

في ضمن قوله أحق ومعلوم أنه ليس للولى حق سوى مباشره العقد اذ ارضيت وقد جعلها أحق منه والايمن فان
 لزوج لها بكرة كانت أو ثيباً وهذا الحديث صحيح بالاتفاق قوى الاسناد بخلاف ما استدلل به مالك والشافعى من حديث عائشة في السنن
 الاربعه أيام امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكحها باطل فنكحها باطل فنكحها باطل وحديث أبي بردة لا نكاح الا بولى في سنن
 أبي داود والترمذى وابن ماجه فانها ضعيفان أو حسنان فان الاول أنكره الزهرى كما ذكره المصنف والثانى مضطرب بنى وصله
 وانقطاعه واسناده وارساله قال الترمذى هذا الحديث فيه اختلاف على انه يدل على صحة النكاح اذ تزوجت نفسها أو غيرها باذن

ولم يهاهون خلاف مذهبهم مع احتمال ارادة نفي الكمال والسنة (قوله عن الزهري الخ) استاده عن ابن جريح عن سليمان بن موسى
عن الزهري عن عروة عن عائشة الا ان المصنف لم يكن مقصوده سوف الاستنادا كتنفي بدكر عائشة ولما كان الكلام فيه من جهة
الزهري وسليمان ذكروهما ايضا وتركوا عروة قال الطحاوي ١١٧ وذكر ابن جريح أنه سأل عن أبي شهاب

فلم يعرفه حدثنا بذلك ابن
أبي عمران حدثنا يحيى
ابن معين عن ابن علية عن
ابن جريح بذلك فان قيل
الثقة قد ينسى الحديث
ولا يعتبر قادحا في صحته
بعد عدالة من روى عنه
ونقته ولذلك نظائر كثيرة
أشهرها ما روى أن ربيعة
ذكر له هيل بن أبي صالح
حدثنا فأنكره فقال له
ربيعة أنت حدثتني به
عن أبيك فكان يقول بعد
ذلك حدثتني ربيعة عنى
أجيب بان هذا فى الإنكار
متوقفا وأما فيما كان
مكذبا ونافيا فلا يكون
حجة وفى حكاية ابن جريح
إيما الى ذلك فيماروى
ابن عدى فى الكمال فى
ترجمة سليمان بن موسى
قال قال ابن جريح فلما قلت
الحدث فلم يعرفه فقلت
له ان سليمان بن موسى
حدثنا به عنك قال فأنى
على سليمان خيرا وقال
أحشى أن يكون وهم على
انتهى وهذا اللفظ فى
عرفهم يفيد معنى النفي
بلغة (قوله لقصه ذى

فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين واما دائرة بين الحظر والاباحة وقد
سبق أن السبب الحقيقي هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها
أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هو اليمين بالاختلاف لضافتها اليها الا انها سبب
بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البرهان
الواجب فى اليمين هو البرهان تراعى هتلك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البرهان كما أنه لم يفت
في شرط فوات البرهان بل لم يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل
أعنى البرهان 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 والنكاح ونحو ذلك
الطهارة وذالنا 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 البرهان
وأما الحنث فحظر ومحض (قوله قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية) قيل عليه الملازمة بين
السبب المجازى والحكم لما كانت شروطه 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 يقع 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 دائرة بين الحظر
والاباحة بهذا المعنى ولا شك ان جزأهما عقوبة محضه قلنا التصرف فى ملك الغير بغير اذنه حرام
محض على أى وجه كان والسرقة أخذ خفية بغير اذنه فليس فيه الاباحة أصلا وكذا الزنا فإنه وطء حرام
ليس له جهة حل بخلاف ما وقع به الحنث فإنه لولا اليمين لكان من حيث هو مباحا ولا فطر فإنه 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 العباد بالله يجب الكفارة فى الفصاين وايس اشرب الخمر وللزنا جهة اباحة أصلا وقد يتكلف فى
الجواب بان الشرع لما جعل لكل من عاقوبة على حدة لم يعتبر كونه محظورا فى حق الكفارة لعدم
لزوم اعتبارهما من نيز فصارت فى حق وجوب الكفارة كسائر المباحات الاصلية التى وجب الامتناع
عنها الا يقع هتلك حرمة اسم الله تعالى أو شهرة رمضان (قوله حتى ذكر صاحب الكشف الخ) قيل فى
كلام صاحب الكشف بين قوله امهاتر دائرة بين الحظر والاباحة وبين قوله لان الواجب فى اليمين هو البرهان
تناقض ظاهر فالسبب اذا كان دائرة بين الحظر والاباحة يجب أن يكون السبب دائرة بين العبادة
والعقوبة والبر عبادة محضه فلا يصح أن يكون سببه الامباح محضه الى انه لا معنى لان تكون اليمين
دائرة بين الحظر والاباحة الا لتجويزها الحنث والحنث لا يوجب الا البرهان فلا تكون دائرة بينهما (قوله
والسبب فى الاصل والخلف واحد) أى على تقدير ان يجعل السبب هو اليمين واما اذا جعل الحنث سببا
فلا اتحاد فلا يوجد ذلك فى بعض ما جعلت علة وذلك كالعلة اسمها وحكما كالسفر 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 صلواتى العشى
قال ابن سيرين قد سماعها أبو هريرة ولكن نسيت أياها قال صلى بنا ركعتين ثم سلم فقام الى خشبه معروضه فى المسجد فاتكأ عليها كأنه
مغضبان ووضع يده اليمى على اليسرى وشبه بين أصابعه ووضع يده اليمى على كفه اليسرى وخرجت السرعان من أبواب المسجد
فقالوا اقمى الصلاة وفى القوم أبو بكر ومعه فهاياه أن يكلماه وفى القوم رجل وفى يده طول فقال له ذواليدى قال يا رسول الله أنسى

(والاختصاصات الشرعية المنصرفة المشروعة) كالبيع واقتراح ونحوهما (واعلم أن ما يترتب عليه الحكم ان كان شياً لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للمالك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب أيضاً مجازاً وان لم يكن هو الغرض) كالشراء للمالك المتعة فان العقل لا يدرك تأثيره لفظاً اشترت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض 118 من الشراء للمالك المتعة بل ملك الرقبة (فهو سبب وان أدرك العقل تأثيره

كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة وأما الشرط فهو ما شرط محض

وتقريره أن الله تعالى قدر لهذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبني على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لغرض اعتدال مزاجه يفتقر في البقاء الى أمور صناعية في الغذاء واللباس والسكن وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين افراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى أصول كلية مقررة من عند الشارع بها يحفظ العدل والنظام بينهم في باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع أو المباحات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل أحد يشتهي ما يلائمه ويغضب على من يراجه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللإختصاصات) قد سبق أن من الأحكام ما هو أثر لأفعال العباد كالملا في البيع والحل في النكاح والحرم في الطلاق وهذه تسمى الإختصاصات الشرعية فبيها الأفعال التي هي آثارها وهي التصرفات المشروعة كالإيجاب والقبول مثلاً فالحاصل أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية على ما هي ائتماراً فمما يتعلق بها من الأثر وهو العبادات أو بأمر الدين وهي إما أن تتعلق ببقاء الشخص وهي المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهي المناكحات أو باعتبار المدينة وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله الفقه أربعة أركان فأسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) أنه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسبباً للأحكام وكان المصطلح فيما سبق أن العلة تأثيراً دون السبب وكان بعض ما سماه هنا سبباً قد جعله في ما سبق علة وتنفى كونه سبباً أشار هنا الى اختلاف الاصطلاحات اذ العلة لا تستبعد ونفي الوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازاً أي اسما ومعنى لا حكماء وجه الضبط أن وجود الحكم ان لم يكن مضافاً اليه فهو الرابع كقول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخالفاً بينهما وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كقول قيدا العبد والافان لم يعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشيء الزن وان عارضه فهو الاول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكركم في الاسلام قد سماها سبباً في معنى العلامة وهو العلامة نفسها المان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمي صاحب الهداية الاحصان شرطاً محضاً بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية أو السببية او قد يقال ان الشرط ان لم يعارضه علة فهو في معنى العلة وان عارضته

أم قصرت الصلاة قال لم أنس ولم تقصر فقال أ كما يقول ذو اليمين فقالوا نعم فتقدم فصلي ماتك ثم سلم ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه وكبر ثم كبر وسجد مثل سجوده أو أطول ثم رفع رأسه فربما ألوه ثم سلم فيقول نبئت أن عمران ابن حصين قال ثم سلم انتهى وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود والنسائي عن عمران بن حصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى العسر فسلم في ثلاث ركعات ثم دخل منزله فقام اليه رجل يقال له الخرباق وكان في يديه طول فقال يا رسول الله فذكر له صنيعه وخرج غضبان يجرد رداءه حتى انتهى الى الناس فقال أصدق هذا قالوا نعم فصلي ركعة وفي شرح الآثار للطحطاوي حدثنا

وكالخبر عن المحبة واسما فقط كالمعلق بالشرط والنصاب (قوله أي اسما ومعنى) زاد الشارح قيد المعنى وان لم يذكره المصنف فيما بعد اذ التماسه يتوهم من أن كونه شرطاً مجرد تسمية وتنبها على ان للمعنى دخلا فيه كما يشهد اليه الشارح بقوله لتوقف الحكم عليه في الجملة وان كان مجازاً ان الشرط ما يتوقف الحكم عليه ويضاف وجوده اليه ولم يضاف بينهما بل اضيف الى آخر الشرطين فكان من

ربيع المؤذن حدثنا شعيب بن الليث حدثنا الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن عمران بن فان
 أبي أنس عن أبي سلمة عن أبي هريرة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بنا يوم ما سلم في ركعتين ثم انصرف فأدركه ذو الشمالين فقال يا رسول الله أنقصت الصلاة أم نسيت فقال لم تنقص ولم أنس قال بلى والذي بعثت بالحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أ صدق ذو اليمين قالوا نعم يا رسول الله صلى الله عليه وسلم انما نحن في ركعتين اعلم ان ذا اليمين هو ذو الشمالين وتقبه خرباق وقد ورد ذكره بهذه الاسماء الثلاثة في إكمال السنن مسندة فضجهاد واربن السنه واسمه عمر بن عبد عمرو بن نضلة بن عمرو وبن غبشان بن سليمان بن مالك بن أدهم بن حارثة

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

العلة قضاء القاضى وانما لا تصلح لضمان لكونه غير متعدي فانه قضى بناء على شهادة شاهدين (بخلاف رجوع الفريقين) أى شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمنان لانها أتت العتق بطريق التعدي (وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحمل القيد وكذا حافر 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 الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فزاله المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله (فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي

ان العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السببية أو باعتبار أنه بعدد هادة الفريقين وقضاء القاضى اتصل الحكم بالعلة فكامل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لاجهه فلاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بانف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع أنه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على أن شهود الدخول أبرؤا 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 قال) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أو رد مثلا لا ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وحب الضمان عليهم على ما ذكره نجر الاسلام وأما المذكور في أصول الامام السرخسي رحمه الله وأبي اليسر فهو أنهم لا يضمنون شيئا وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أو رد مثلا لا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثلا لا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيده عشرة أرطال فعبدته حر ثم قال وان حل أحد قيدها بعد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضى

التعليق ليس بعلة لكن لا يخفوا الا في الوجه الثالث دون الاولين لانه بعد قضاء القاضى لا وجه لان يقال التعليق علة باعتبار ما يؤول ولا لان يقال العلة أعم من الحقيقة ومما فيه معنى السبب (قوله قلنا هذا مبني الخ) قيل حاصل انتفاض القاعدة المذكورة بعلة أخرى وليس الامر كما زعم بل تلك القاعدة مطردة أيضا لان التزوج ليس علة يصلح أن يضاف وجوب المهر اليها وانما المهر ثابت صريحا أو بتعيين الشارع شرط محتمه ما يصلح أن يكون علة لوجوب المهر تمام استيفاء منافع البضع لان المهر عوض لا محالة ولا يكون الا عن عين أو منفعة لانه لا يجوز في الشرع المعاوضة الا بين عينيين أو عين ومنفعة فبعد استيفاء المنفعة يكون ديننا عليه فشهود الدخول شهود شرط لزوم المهر ويصالح أن يضاف الحكم الى ذلك الشرط لما ذكرنا وشهود التزوج على أنفس شهود علة لا يصلح أن يضاف الحكم اليها فاعتبر الشرط في اضافة الحكم اليه وضمن شهود الدخول فهذه 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 الجامع الكبير وذكر في الطريفة البرغرية وان رجع شهود الشرط وحدهم عند فر يضمنون وعند أصحابنا الثلاثة لا يضمنون ووجه عدم الضمان حينئذ ان العلة وان خلت عن صفة التعدي بناء على شهود اليمين ما يقبل على شهادتهم فلا تصلح لايجاب الضمان لكنها صالحة لتقطع الاضافة عن الشرط لانها فعل فاعل مختار كما في فتح باب

الشمالين معروف ونسبه مذكور ولم يعرف أحد اسم ذى اليمين ونسبه سوى ما ذكره بعضهم أنه عمرو بن عبد عمرو وجعله الواقدي اسم ذى الشمالين وفي رواية عن أبي هريرة سلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في الر كعتين فقام عبد عمرو ابن نضلة 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 الشمالين فان ذلك مع ما فيه من التصريح بذي الشمالين وبيان نسبه وغيره جعل اسمه عبد عمرو بن نضلة وقد جعلوه اسم ذى الشمالين على ما ذهب اليه ابن اسحاق صاحب المغازي وبعد التبا واللى أن صاحب القصة ليس الا ذى الشمالين والثالث يجوز أن يكون أبو هريرة من سلافي رايته سمع القصة ممن حضرها وأسندها لنفسه مجازا في النسبة كقوله

بعق

تعالى فربما كذبتم وفريقتان يقتلون وربما يجب ارتكابه عند تحقق الضرورة (قوله صلى احدى العشاين غلط) بل الصواب احدى
 صلاتي العشي يعني الظهر والعصر فان الواجب في الاحاديث مفسر او غير مفسر هكذا ونسبه ابن سيرين في رواية عن ابي هريرة وفي
 ما أخرجه مسلم وابدود والنسائي عن عمران صلى العصر فسلم في ثلاث وكذا في رواية لمسلم عن ابي هريرة وفي رواية لطلح حواي عن ابن
 سيرين احدى صلاتي العشي الظهر أو العصر أو أكبر فظني أنه قد ذكر الظهر (قوله ١٣١ فقام ذوايدين) قال الطيبي اسمه عمر بن
 عبد عمرو يكنى أبا محمد

واعتق عبده فخل المولى قيده اذ هو عثمانيه أرطال فعند أبي - نيفة يضمن الشاهدان قيمة العبدان
 قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لا يتناهنه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان
 بانيات التدبير في المشهود به مقدم على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عيدا أو كفارا
 فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لا يمكن الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد تسقط حقيقة
 معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الاجل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق
 الاعتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة أعنى التعليق غير سالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك
 في ملكه من غير تدبير ولا جناحيه كما اذا باع مال نفسه أو أكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون
 القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما في قضاء
 ظاهر الا باطلا لانه مبني على الجملة الباطلة الا أن العدة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعبر بحجة في
 وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد قيدا بعد انقضاء وبعث بحل المولى قيده فلا تضمن الشهود
 وما ذكرنا من أن العلة هي عين المالك أعنى تعلقه العتق هو المذكور في أصول فخر الاسلام وغيره وهو
 الموافق لما تقر به عندهم من أن عمل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى
 شراء الدار وأقام البينة وقضى القاضي كانت علة المالك هي الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف
 من أن العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق محل نظر والعجب أنه صرح في مسألة رجوع الفريقتين
 أعنى شهود التعليق وشهود الشرط بان علة هي شهود التعليق وهي سالحة للاضافة الضمان اليها لانهما
 انبثت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسألة 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 دلالة المال في صورة رجوع الفريقتين
 شهود التعليق علة تعدية سالحة للاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعنى وقوع المعاق
 عليه وفي مسألة حل القيد العلة غير سالحة للاضافة الضمان اليها لانه معنى التعدي فيضاف الى
 الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مسأغ للاضافة الى الحل
 لتحقيق العتق قبله ظاهرا وباطنا من أن شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما ان وزن
 القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما أن التعليق لما كان مقرر باعتراف
 به المالك والشهود قد شهدوا بوجوب المعاق عليه كان ذلك في معنى الشهادة ما لا يتجزأ فكانوا شهود العلة

القفص على قول أبي حنيفة وأبي يوسف بخلاف حذر البرقان العلة هناك طابع لا اختيار فيه (قوله
 فخل المولى) ليس ذكر المولى للاحتراز اذ لو حله غيره أيضا كانت المسئلة بجاهلا بل لان الغالب هو
 الذي يحل قيده عبده اظهار الصدق نفسه (قوله بخلاف ما اذا بان الشهود الخ) جواب قول مقدر
 وهو ان قضاء القاضي انما ينفذ عند أبي - نيفة اذ لم يقين بطلانه وبعد التبين لا ينفذ كلوا ظهران
 الشهود عيدا وكفار وههنا يتقنا ببطلان الجملة حين كان وزن القيد أقل من عشرة أرطال فاذا انتقض

(١٦ - تلويح ثالث) العصر فسلم في ركعتين فقام ذوايدين يقال أقصرت لصلاة يارسول الله أم نسيت فقال رسول الله كل
 ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على النائم فقال أصدق ذوايدين فقالوا نعم يارسول الله فاتم ما في
 الصلاة معنى قوله كل ذلك لم يكن أي في ظني فلا يلزم الكذب (قوله ومن ذهب الخ) وهو مذهب أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله قال في
 التلويح وكلام النبي صلى الله عليه وسلم انما جرى على ظن انه قد أكمل الصلاة فيسكن في حكم الماسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة

والمشيه مباح فلا يصححان لاضافة الحكم فيضاد الى الشرط لان صاحب الشرط متعلدان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه بخلاف ما اذا اوقع نفسه واما وضع الحجر وشراع الخناجر والحائط المائل بعد الاشارة من قسم الاسباب واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فأبق العبد لا يضمن عندنا فان الحل المناسب السابق الاباق الذي هو علة التلف صار كاسبب فانه يتقدم على ١٢٣ صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافا

لحمد ربه الله تعالى

لا يثبتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لان ثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل ثبت العتق بلاشئ: أوجب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلاشئ بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة (قوله والمشي مباح) يعني أن المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الاضافة الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط الآن ان ضمان ضمان عدو فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدى في السبب أعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي أيضا متعديا كما اذا كان الحافر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن المالك بل يمكن الضمان على الحافر ولا راية في ذلك بل الرواية مطلقة في ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده أن المشي مباح في نفسه وان حرم بالغير في بعض الصور كما اذا كان في ملك الغير لا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر أن تقييد المشي بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففي بعض الوجوه عن أصحاب الشافعي رحمه الله أنه لا ضمان على الحافر عند تعدي الماشي (قوله بخلاف ما اذا اوقع نفسه) في بشر العدوان فان لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة ولا يضاف الى الشرط (قوله واما وضع الحجر) يعني أن هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون اسبابا للحكم العمل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع أعني امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو أنه لا معنى للسببية الا الاضافة الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير وهذا حاصل في الحفر وحل القيد وفتح الباب وبخلاف ذلك وجوابه المنع (قوله وهو) أي الشرط الذي في حكم السبب شرط اعترض عليه أي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذا تعديت وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال المانع فلتف 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 طيران الطائر منسوب الى انفتح بل على أن فعل الطائر هو الذي يفتح بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المانع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فان الحل) بيان لتكون حل القيد في حكم السبب لا لتعليل لعدم الضمان ونقيره ان الشرط المحض متأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفوض اليه بان تتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من أن التعدي 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 وحدوث هذا الامر كان بالمدينة لا رايه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقدره واه عمر ابن حنبلين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة قلت وكلاهما ممنوع بل الثابت ان تحريم الكلام في الصلاة انما كان بالمدينة وقد علمت أنه لا دليل على كون ذي اليبدين غير ذي الشمالين وما في مسند عبد الله لم يثبت اتصاله ولو سلم قد نسخ الكلام في الصلاة لا يتوقف على كونها واحدا بل جواز 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 معاوية بن الحكم ان صلاتنا هذه لا يصلح فيها شئ من كلام الناس

انما هي التسيح والتكبير وتلاوة القرآن وزاد في رواية واذا كتبت فيها فليكن ذلك شأنا وأخر ج عن سهل بن سعد بطرق قال عليه السلام من نابه شئ من صلواته فليقل سبحانه الله انما التصفح للنساء والتسيح للرجال واتم عمر رضي الله عنه صلواته أربع ركعات بالاستئذان فيحضر من الصلاة ولم ينكر واعليه مع شهادتهم وعلوهم بخبر ذي اليبدين ورضوا بفعله فكان ذلك لعلمهم بالصحة واجماع الامة على ان الامام انما هو من لم يكن من خلفه أن يكلمه بل يسبحه بتعليم النبي عليه السلام فان قال قائل نعم

تعتقد

له أن فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خر جاع على فور الفخ يجب الضمان كما في سبلان ما الرق فاق الفخار طبيعي للطير كالسبلان للجماد
لهما أنه هدر في اثبات الحكم لافي قطعه عن الغير كالكتاب يميل عن سنن الارسال

لا يفعل هذا لانه فعل وهو لا يعلم أنه في الصلاة وانما كان فعله هذا على السهو وقبل له لو طعم أو شرب أيضا لا يخرج حده من الصلاة
وكذلك ان باع أو اشترى أو جامع لانه لا فرق بينه وبين الكلام ساهيا اذا كلاهما فعل في الصلاة والفعل كله في الصلاة بفساد الصلاة الا
ما خص بدليل وقد زعم القائل بحديث ذي اليمين أن خبر الواحد تقوم به الحجة ويجب به العمل فقد اخبر ذو اليمين رسول الله صلى
الله عليه وسلم وهو رجل من أصحابه مأمون فالتفت بعد اخباره اياه بذلك الى أصحابه فقال أقصرت الصلاة وكان متكلمًا بذلك مع علمه
بانه في الصلاة على مذهب هذا المخالف لنا قال ووجه أخرى أن القوم أجابوا ١٢٣ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين

قال لهم أصدق ذو اليمين
قالوا نعم مع علمهم بانهم في
الصلاة فدل هذا على أن
خبر ذي اليمين كان قبل
نسخ الكلام في الصلاة
فان قال قائل وكيف يجوز
أن يكون هذا منسوخا وأبو
هريرة قد كان حاضر ذلك
واسلام أبي هريرة انما
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
ذو اليمين في الصلاة مما
لم ينسخ بنسخ الكلام في
الصلاة اذا كان متاخرا
عن ذلك قيل له أما ما
ذكرت من وقت اسلام
أبي هريرة فهو كذا كرت
وأما ما ذكرت ان نسخ
الكلام في الصلاة كان
والنبي صلى الله عليه وسلم

تعتقد العلة قبل القيد لما كان متقدما على الاباق الذي هو علة التلف كان شرط في معنى السبب لافي معنى
العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة واما اذا أمر عبد الغير
بالاباق فابق فانه يضمن بناء على أن أمره استعمال للعباد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فقدمه وما يقال
في بيان تقدم السبب على صورة العلة ان ما هو مفضل الى الشيء وسيلة اليه فلا بد أن يكون سابقا عليه
ليس مستقيم لانه مفضل الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو أن وجوب تأخر
الشرط عن صورة العلة انما هو في الشرط التعلقي لا الحقيقي كاشهادة في النكاح والطهارة في الصلاة
والعقل في التصرفات على ما سيحكي (قوله له) أي لمحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا لا يصلح
لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وأيضا لا يصبر ان عن الخروج عادة ففعلها ما يتحقق بالافعال
الطبيعية بمنزلة سبلان المانع يظهر أن كلام من كون فعلها هدر او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل
في الاستدلال على الضمان فسوف كلام المصنف رحمه الله ليس كما ينبغي ولا في حنيضة وأبي يوسف رحمه
الله تعالى أنه ان أراد ان فعل الطير والبهيمة هدر في اضافة الحكم اليه فسلم لكنه لا ينافي اعتباره في قطع
الحكم عن الشرط وان أراد أنه هدر مطلقا حتى لا يعتبر في قطع الحكم عن الغير فمنوع كما اذا أرسل شخص
كلبه على صيد فقال عن سنن لصيد ثم اتبعه فاخذه لا يحل لان فعله وهو المييل عن السنن هدر في اضافة
الحكم اليه وتكون بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه
الاول فقط من استدلال محمد بن بناء على مساق كلامه من أنه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب
شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لا اضافة الحكم اليها فاحكم يضاف الى

عليه لانه بواسطة اذ لا يخفى أن عدم الضمان مععل بان الحل شرط في معنى السبب وقد اعترض عليه
فعل فاعل مختار فلا ينسب المشروط اليه فلا يضمن (قوله بخلاف سوق الدابة) وطهار جلا فان السابق
وان كان سببا ضامن لان العلة أعني الوط حدثه (قوله ليس مستقيم 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 نخته اذ هو نظر المصنف وقد أجاب عنه بأن الشرط المتقدم يسمى
علامة ولا يسمى شرطا (قوله يظهر أن كلام الخ) قيل لا يخفى على المتأمل ان سبب كون فعلها
هدرا كونه من الافعال الطبيعية ولا سبب سواه يصلح لاصافة الاهدار اليه فلا وجه لجعل كل من

يومئذ بمكة فمن روى لك هداوانت لا تخرج الابسنند ولا تسوغ خصمنا الحجة عليك الا بتمثله في استدلال هذا وعن من رويته وهذا زيد بن
أرقم الانصاري يقول كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت وقوموا لله فانتبهين فأمرنا بالسكوت قدر ويناذك عنه في غير هذا الموضع من
كنا بنا هذا وصحبة 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 مكة مع أن أباه لم يحضر تلك الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلا لان ذال اليه ين قتل يوم
بدر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد كثر ذلك محمد بن يحيى وحدثنا ابن أبي داود حدثنا سعيد بن أبي مرزوق أخبرنا الليث بن سعد قال حدثني
عبد الله بن وهب عن عبد الله العمري عن نافع عن ابن عمر أنه ذكر له حديث ذي اليمين فقال كان اسلام أبي هريرة بعد ما قتل ذو اليمين
وانما قول أبي هريرة عند ناصلي بن رسول الله صلى الله عليه وسلم يعني المسلمين وهذا جائز في اللغة ثم ساق باسناده ان نزل بن سيرة أنه قال لنا

واذا قال الولي سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أي للحافر (لأنه يدعي صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الحارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسمالا كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجود شرط اسمالا حكما حتى اذا وجد الاول في المالك لا اثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لفرجه الله صورته أن يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احدها ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لان المالك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء ١٢٤ لاصحة الشرط في شرط عند الثاني لا الاول

الشرط وههنا كذلك لان فعل البيهيمه لا يصلح علة للضمان قلنا لان اسم لم انه لا يصلح علة للضمان على المالك وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع في صحة اضافته الى فعل البيهيمه قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعي فينبغي أن لا يضمن في صورة شق الزن (قوله واذا قال الولي) فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه في البئر اوجب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولي محتاج الى استحقاق اليد على العاقلة فلا بد من اقامة البيهيمه على أنه وقع في البئر غير تعمد منه (قوله واما شرط اسمالا حكما) كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسمالا التوقف الحكم عليه في الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهو في نكاحه طلق اتفاقا فان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احدها فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احدها ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط المالك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لاصحة وجود الشرط بدليل انه لو دخلت الدارين في غير المالك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين

رسول الله صلى الله عليه وسلم
انا و اباكم كنا ندعي بنوع عبد
المطلب فانتم اليوم بنوع عبد
الله ونحن بنوع عبد الله والى
طاوس أنه قال قدم علينا
معاذ بن جبل فلم ياخذ من
الخضروات شيئا والى
الحسن البصري انه قال
خطبنا عتبة بن عروان
خطبته بالبصرة وزال
لم ير رسول الله ولد طاوس
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 بالمسلم وكلامه
واسع جدا قد احسن في
الاستدلال والجواب
على الغاية واثبت كل
ذلك بالاسانيد المتصلة
وتكلم بالفقه الكامل
والبصارة التامة شكر الله
سعيه وحاصله ان التكلم
في الصلاة كان مباحا ثم
نسخ بالمدينة بدليل قول

الامر من مستقلا في الاستدلال (قوله قلنا لان اسم لم انه لا يصلح علة للضمان) قيل هذا الجواب غير صحيح لانه انما يلزم الضمان على المالك اذا كان فعله مضافا اليه كوطئه المضاف الى سوق المالك وههنا ليس كذلك وأيضا حاشا لوقوله في السؤال فعل البيهيمه لا يصلح علة للضمان في الحقيقة منع كون الحكم غير مضاف الى الشرط وقوله لان فعل البيهيمه الخ يستدل به فيكون الكلام كلاما 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 للحكم اليه اذا كان هو صالحا للاضافة للحكم اليه واما ان لم يكن صالحا فمن أين يلزم اضافة الحكم اليه الأبرى أن قضاء القاضي في مسألة حل العبد وجوع الفري يقين علة للحكم الذي هو العتق وحيث لا يصح لاضافة الحكم اليه لم يضاف اليه فظننا بالشرط الذي في معنى العلة أو في معنى السبب (قوله وقد يقال الخ) لوجه طذا القيل لان الحكم المبحوث عنه ههنا هو أن الضمان هل يجب على المتاع أو آخره در الا في أن التلف هل وقع بفعل البيهيمه أم لا وانت خبير بان مراد القائل أن علة الضمان التلف فاد اصح اضافته الى فعل البيهيمه المعارض لم يضاف الضمان الى الشرط فعلى هذا يتم التقرير فتمامل (قوله فينبغي أن لا يضمن الخ) قيل كلام الخصم مبني على أن الحكم هو التلف لا الضمان فلا وجه لقوله فينبغي أن لا يضمن وقد عرفت اندفاعه مما مر (قوله بحسب الوجود شرط اسمالا) قال الفاضل السمرقندي فيه بحث لاننا انما نسلم ان الاول شرط اسمالا من سماء شرط بل الشرط اسمالا حكما هو المجموع ورد بان الفقهاء اتفقوا على تسميته شرطا فانهم قالوا ان الصلاة شرطا كالظاهرة من الحدث والحبث والنية

زيد بن ارقم وغيره وان ما ضمنه حديث ذى اليمين مشمول بالنسخ لمقارنته او رابته نسخها
بالانفاق وان قول أبي هريرة محمول على المجاز في النسبة (قوله فقلنا نعم الخ) يدل على ان النبي صلى الله عليه وسلم عمل باخبار أبي بكر
وعمر ولا يجردى اليمين فلا تمتص القصة بجه ل عدم سقوط الرواية اذا انكرها الاصل وهو ظاهر وكان الواجب على صاحب التلويح
التعرض لهذا النقد في دلالة على المدعى الا انه تركه لان الشاهد مع محمد فرجه لله في هذا الباب وبذل جهده في بيان عدم منسوخية
الحديث ونسخ حرمة التمسك في الصلاة وهو ليس مما نحن فيه في هذا الباب لكونه مذميا لا شافيا وهو معه على ان تاخر اسلامهما
لا يدل على كون حديثهما ناسخا لغيره مطبقا لجزا و رد محرم الكلام بعد هذه الحادثة ودعوى ان نسخه كان عكسا قول الاول بل

وأما العلامة فقد ذكر وفي تأخيرها الاحصان لارجح لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى أن يوجد هو وجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علمية لئلا يتوقف على احصان بحيث متأخرا أقول ما ذكر وا) وهو ان الشرط امر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد (هو تفسير الشرط التعليق لانه شرط الحقيقي كاشهاده للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها ١٢٥ فالشرط التعليق متأخر عن صورة العلة أما

الشرط الحقيقي فلا يجب تأخيره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على أنه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري والحواب عنه ان الشرط اما تعليق واما حقيقي والحقيقي قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع جبل القنديل والاخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذي هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذ لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة ويمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع انضمامه أنه لا يثبت العلة

هي الذمة فيبقى ببقائه فلا يشترط الا عند الشرط الثاني لانه حال نزول الجزاء المقتدر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله ان الشرطين شيء واحد في وجود الجزاء وفي أحدهما يشترط الملك فكذا في الاخر (قوله واما العلامة) هي على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله ما تعلق بالشيء من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة أنه يدل على وجود ذلك الشيء فيما بين الشرط والسبب والعلة والمشهور انهما ما يكون عاما على الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود الا أهم مشاوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماء بعضهم شرطا فيه معنى العلامة وبعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بالازم بل من الشروط ما يتقدمها كشرط الصلاة وشهود النكاح كذا في الكشاف وهو حاصل الاشكال الذي ذكره المصنف رحمه الله وأجاب عنه بأن لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو في الشرط التعليق واما الحقيقي أعني ما يتوقف عليه الشيء عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشرط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحشر المتأخر عن وجود نقل ريد وقطع الجبل المتأخر عن وجود نقل القنديل والتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا في معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنته بالحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا أنه سمي علامة لمشابهته العلامة في عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله محل نظر أما اوله فلان الشرط التعليق قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كافي لتعليق عتق العبد بكونه في يده عشرة أرطال وأما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون في معنى العلة كشهود

وستر العورة ونحوها ومحمد رحمه الله لقب بابا بباب شروط الصلاة (قوله فيبقى ببقائه) قيل عليه كل حال في محل لا يجب أن يبقى ببقائه فلا وجه لهذا التفريع على أنه يناقض قوله سابقا لو دخلت الدارين في غير ملكه انحل اليمين لعدم بقاء اليمين ببقائه الذمة فالاولى أن يقول يبقى ببقائه ما لم ينحل قوله معنى العلامة وهو عدم الاتصال بالحكم (قوله الا أنهم مثلوا فيه الخ) لا يخفى انه اعترض على المصنف وقد يتكلف في الجواب بان الشرطية لما لم تكن قوية لعدم قوة الحكم هو الرجم عليه والايقار به وجب تقدم علم ضعف توقفه عليه فلاجل ذلك لم يعتبر وسمى العلامة بهذا التوضيح يتقدم قوله واما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك فان الشرطية المعتبرة تنافي التقدم على ما بين (قوله قد يكون متقدما) قد يتكلف في الجواب عنه بان المراد بالشرط المحكوم عليه بوجوب التأخر ما اعتبر فيه هذا المعنى وهو كونه شرطا تعاقبا ولا نسلم أن كون القيد عشرة أرطال معتبرا فيه كونه شرطا تعاقبا كان قبل صورة العلة وهي التعليق اذ قبله لم يكن شرطا أو تعاقبا (قوله تكون يده عشرة أرطال) يعني فيما اذا كان كذلك في نفس الامر (قوله كالطهارة للصلاة) قيل لان لم ناطهارة التي هي شرط الصلاة تتقدمه على علمتها وهي الوقت بل الطهارة التي هي شرط في صحة الصلاة وهي الطهارة المنصولة بها المتأخرة عن وجوبها السابق بدخول الوقت فهي متأخرة عن العلة ولاجل ذلك لا نسلم في معنى العلامة وعلى تقدير حوار تقدمها

الدليل قام على خلافه كما عرفت هذا (قوله ألي من تكذيب الخ) قيل عليه التكذيب بمعنى النسبة الى تعمد التكذيب ليس بالازم من الرد الجواز أن يكون سهو أو نسيان أو معنى أعم منه ومن السهو والنسيان وليس هذا الحمل أرلى منه لان المروى عنه نفي أعجب منه بانها أعمار ضاقت أصل الخبر مع مولاه وورد بأن ثبوت الخبر اعما بدون باروى و مروى عنه فاذا نساقتا بالتعارض لا يكون للخبر ثبوت فيكون يفتي مع مولاه في الأصل اما ان يشكر رواية الفرع عنه أو أصل الحديث فعلى الاول يجوز زهوت الحديث بطريق آخر ويلي

وهو الزنا بم. هذه الشهادة ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرط في معنى العلة قلت (ثم كان الاحصان علامة لا شرطاً) أي على تقدير كونه علامة لا شرط في معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضاً بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم الاحصان زنى ومولاه كافرانه أعنته) أي لما ذكرنا ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان زنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين أيضاً اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه أعنته والحال ان مولاه كافر فيكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل ١٢٦ فيثبت عقته والحريه من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر

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

اليمين هي ما سبق وأما الثاني فلان الشرط الذي في معنى العلة أنه لا يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط في البحر بعد سقوطه في الماء الذي هو العلة قد حصل بعد الشرط أعني ازالة الامسالك عن الارض (قوله ولما كان في نظر في كون الاحصان علامة لا شرط في معنى العلة) نقائل ان يقول كونه علامة وان صلح محالاً للنظر لأنه لا يخفى ان شرط في معنى العلة اذا الشرط عما يكون في معنى العلة اذ لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال جيدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضه (قوله فان قيل) مبنى 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 وأ كثر الكتب أنه يثبت العتق تضرراً على المولى الكافر ولا يثبت سابق تاريخ الاعتنان على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه فالخامس ان شهادتهم تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا ضرراً الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله وههنا لا تثبت) أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو يصلح الضمير) الشهادة 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 والخامس ان ما يجب تأخره شرط في العلة وما يجب تقدمه هو العلامة وما جاز تقدمه وتأخره فليس شرط في معنى العلة وليس بعلامة (قوله وأما الثاني الخ) أوجب عنه بان علة السقوط هو الثقل لا الثقل المخصوص بدليل ان كل ثقل مؤثر في السقوط ونقل من ولد بعد ازالة الامسالك عن الارض انما صار علة لانه لا يتحمل 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 بعلته لا مطلق الثقل فالأجزاء المادية الثقيلة لبدها الطالبة للمركز كانت موجودة قبل ذلك ونقله الذي هو علة السقوط انما هو في تلك الأجزاء المقصودة قيسل ولادالة فنقله كان موجوداً قبل - غير البئر (قوله ولقائل أن يقول الخ) أوجب عنه بان الرجم عقوبة مغالطة لا يوجب الزنا لا بشرط الاحصان فيكون بمنزلة الجزء الأخير للعلته والاحصان وان كان عبارة عن خصال جيدة لكنه نعمه يوجب حرمانه في غلبه جنابة كفران النعمة وهذا الاعتبار يصير شرط في معنى العلة (قوله في الاسرار) أي في حدوده والاقاذا 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 (قالان الشهادة القابلة على الولادة تقبل انكاره من غير فراش) أي في المبتوتة والمتوفى عنهما 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 تعين الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعين الولد (فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفسه علامة للعاقب السابق

الثاني الراوي حافظ مثبت مأمون فيثبت برأيه الحديث وان انكره المر وي عنه فانه نافي وما يدريه أنه لم ينس وما سهى ولا يخفى ما فيه اهل ان المصنف لم يفصل في البيان وأغلق المراد فان الإنكار في حق انكار مكذب بالحكم بالنفي بان يقول كذبت على أومار وبتلك

وعند أبي حنيفة رحمه الله لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة بشرط لا يثبتها كمال الحجية بخلاف ما اذا وجد
 أحد الثلاثة وهو اما الفراش واما الحمل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل (واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه)
 أي في حق الطلاق) عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعه الطلاق عند أبي حنيفة رحمه الله لان الولادة بشرط لا يثبتها
 فيم تعلق بها الوجود فيشترط لا يثبتها (أي لا يثبت الشرط) ما يشترط لا يثبتها (كأي العلة) فانه يشترط لا يثبتها العلة
 ما يشترط لا يثبت حكمها (على ان هذه الحجية ضرورية فلا تتعدى) أي شهادة المرأة الواحدة حجة

ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كأي شهادة المرأة الواحدة على ثبابة أمه تبع على انها بكر في حق الرد) فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثبابة فكذا هنا بل (بخلاف البائع وقال الشافعي رحمه الله الاصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك) أي كونها كبيرة أي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة (لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجنابة فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق عليه) أي على العجز عن اقامة البينة فجرد

انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهور به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهور عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله) لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في قنابلت بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة اننا لانعلم ثبوت النسب الا بما فيشترط لا يثبتها كمال الحجية رحلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم أو الحمل الظاهر أو اقرار الزوج بالحمل فان كلامنا من ذلك دليل ظاهر يستدل به ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله واذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما اذا لم يكن الحمل ظاهرا او الزوج مقرا به اذ لو وجد أحدهما فعند أبي حنيفة رحمه الله يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كأي تعلق الطلاق بالحيز ووجهه اراد هذه المسئلة ههنا أن الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعلقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعندنا يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأة من غير الامتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها الا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثبابة الامه في نفسها الا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى أمه على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقق ذلك ان للولادة أصلان ووصفها وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني واما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم بالولادة يظهر أن النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلق كذا في شرح التقويم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال ان الجلد ورد في الشهادة قدر تباع على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقرم الجلد على العجز لا سيما أن القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا بأربعة شهداء عطف على رمون فيكون شرطا مشتملا له كما اذا قيل ان دخلت اندار ثم كتبت زيدا فان طائقي وعبدى حر كان تسكلم زيد بشرط الطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف

وفي بعضها وهي تصحيح ولا حاجة الى التأويل (قوله ان يقرم الجلد على العجز) يعني كما تقدم الشهادة عليه حتى لو شهد القاذف قبل تحقق العجز وقضى انقاضه بشهادته بين انه قضى بشهادة من لا شهادة له وينقض قضاؤه كالموقوفى بشهادة رجل ثم تبين انه عبد او كافر (قوله فان قيل) أي على دليل الشافعي رحمه الله (قوله لزم الغاء الشرط الثاني) فجعل مجرد رمي شرط عدم قبول الشهادة كما قاله الشافعي الغاء للشرط الثاني وهو عدم اتيان أربعة شهداء (قوله قلنا لو سلم الخ) قيل هذا الجواب ظاهر الفساد

القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله وارجح الجدل وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقم عليه الجلد (بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي) أي لا يمكن اقامة الجلد سابقا عن العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون غير حقي اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان تابعا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف

هذا فاجه ورعى ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب أحدهما لا على التبعين وذلك قاذف في قبول الحديث ولا يعرف أحد ذهب الى قبوله

(قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أي حسبة الله تعالى (وهو أي القذف) (لا يحل الا ان يوجد الشهود
 فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضروا كبيرة فيكون العجز شرطا) أي رد القاضي شهادة الرامي (والعقبة أصل لكن لا تصلح
 لاثبات رد الشهادة) لما ان عرف ان الاصل لا يـلـحـجـجـه للاثبات بل للدفع فقط (ثم ان أتى بالبينـة) على الزنا من غير تقادم العهد (بعد
 ما جلد يبطل رد شهادته ويحذف الزاني ١٣٨ وان تقادم العهد) أي ان أتى بالبينـة على الزنا بعد ما جلد ارامى لكن بعد تقادم

العهد (يبطل الرد) أي
 رد شهادة الرامي (ولا يثبت
 الحد) أي حد الزنا على
 المقذوف لان تقادم العهد
 صار شبهة في درء الحد

وانما جوز ذلك أبو المظفر
 السمعاني وتابعه ابن
 السبكي بل نقل الشيخ
 سراج الدين الهندى
 وقوام الدين السكاكى
 الاجماع على عدم اعتباره
 الا انه خلاف ما حكاه
 القاضى أبوزيد البوسى
 وشمس الأئمة السرخسى
 وفخر الاسلام لكن لا
 يبطل بذلك عدالتهم الا ان

الثابت لا يزول بالشد
 والثانى انكار متوقف
 بأن شد في روايته بأن قال
 لا اذ كراني رويت هذا
 الحديث أو لاء عرفه
 فذهب مالك، والشافعى
 وأحمد في اصح الروايتين
 عنه أنه حجة وعليه الأكثر
 من المحدثين استدلالا
 بقصة سهيل بن أبي صالح
 فإنه روى عبد العزيز
 ابن محمد الدراوردي عن
 ربيعة بن أبي عبد الرحمن
 عن سهيل بن أبي صالح

على فاجلدوا الاعلى مجموع الجلة الاسمية فانما - علمنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة للملاح
 له من الدليل على أنه في حقه علامة لا شرط حقيقى وفي حق الجلد شرط لاعلامه وهو ان القذف في نفسه
 كبيرة فيكفى في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس يمكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا)
 يعنى لا نسلم أن القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين أن يكون جنبا فيكون فسقا
 وبين أن يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه
 مقبولة أصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جنبا محضه كان ينبغي أن لا يتعلق به الحد ورد
 الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة لله تعالى الا انه لا يحل الاقراء عليه وان كان صدفا الا ان
 توجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهرا لرواية
 والى ما يراه الامام وهو المجاس الثاني في رواية عن أبي يوسف ولم يخصهم صارا انقذف كبيرة مقنصرة على
 الحمال لا مستندة الى الاصل لاحتمال أنه قد قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو
 امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقنصرة على حال العجز كان العجز شرطا
 لاعلامه فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجنبا فكيف اعتبر جهة الجنبا في رعاية الجانب
 المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي أن تعتبر جهة الحسبة في رعاية الجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك
 في انه ان أتى بالبينـة - الى زمان المقذوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد الشهادة
 القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد

فان كون القذف كبيرة ان صح قبل ظهور العجز ولا جلد عليه الا لارتكابه تلك الكبيرة فيجلد قبل
 ظهور العجز كما ردت شهادته قبله وان لم يعلم كونه كبيرة الا بظهور العجز لم يلغوا في حق رد الشهادة فالجواب
 الحق انه بالعجز عن اقامة البينة علم ان ما صدر عنه من القذف كان كبيرة عند وروده فكان مردود
 الشهادة قبل ظهور العجز وأما الجلد المتأخر وهو فعل حسى فلا يمكن جعله متقدما على العجز ولا يمكن
 أن يقام قبل العجز فانه قد يكون بغيره (قوله لم تكن الشهادة مقبولة أصلا) أي لم تكن الشهادة على فعل
 الزانى مقبولة أصلا ولم تكن مسهوعه أصلا لانه الشناعة الفاحشة والاصل فيها الاغفاء ثم ظاهر قول
 المصنف فان الشهادة علة مقبولة عليه حسبة يشعر بان مراده لو كان كبيرة ثم تقبل الشهادة عليه
 حسبة وقول الشارح صريح في انه لو كان كبيرة لم يكن الشهادة عليه مقبولة أصلا أي سواء كانت حسبة
 أو لارلذا حل بعض كلام الشارح على الرجوع معنى * 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 مطاقا وهذا وعترض على دليلنا على ما قرره المصنف بان القذف للمالم يكن حراما في نفسه
 ويبعد ان الشهود الى مدة التمكّن فيها هي مدة احضارهم يبطل دسهادتهم والحاصل انه اذا كان
 كبيرة فلم يبطل رد شهادته اذا أتى بالشهود وبعد الجلد وان لم يكن كبيرة بل كانت دائرة بين أن يكون
 وان لا يكون فلم يجد وأجيب بان كونه كبيرة موجبة للحد ورد الشهادة مشروطة بان لا يوجد الشهود

عن أبيه عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وعين قال
 فلقمت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما عرفه قال ان ربيعة أخبرني عنك قال فان كان ربيعة أخبرك عنى فحدث به عن
 ربيعة عنى وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عنى عن أبي آخرجه أبو عوانة في صحيحه وغيره وروايته ليس فيه ما يدل على وجوب
 العمل به ولا جوازه وهو المطاوع غابته عما يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عنى ولئن سلم فرأى سهيلا لا يكون

واختلفوا

(باب المحكوم به * وهو فسمان ما ليس له الا وجود حسي وماله وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي اما ان يكون سببا لحكم آخر اولم يكن كلزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالا كل زنجوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملائك والصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف فسمان ما ليس له الا وجود حسي كلزنا الا كل زنجوه وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون متعلقا لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك

شرعي آخر اولم يكن
 فضل اربعة انواع الاول
 ما ليس له الا وجود حسي
 وهو متعلق لحكم شرعي
 وسبب لحكم شرعي آخر
 كلزنا فانه حرام وسبب لحكم
 شرعي وهو وجوب الحد
 والثاني ما ليس له الا وجود
 حسي وهو متعلق لحكم
 شرعي لكنه ليس سببا
 لحكم شرعي كالا كل اما
 كونه متعلقا لحكم شرعي
 فلان الا كل تارة واجب
 واخرى حرام والثالث ماله
 وجود شرعي وهو متعلق
 لحكم شرعي وسبب لحكم
 شرعي كالبيع فانه مباح
 وسبب للملأ والرابع ماله
 وجود شرعي ومتعلق
 لحكم شرعي وليس سببا
 لحكم شرعي كالصلاة
 (والوجود الشرعي بحسب
 اركان 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

واختلافوا في حد التقادم فانه في الجامع الصغير الى سنة اشهر وفوضه ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى راي القاضى في كل عسر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به) وهو الفعل الذي نعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لا يكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب لا يدخل 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 لحكم شرعي أو لا ومعنى الوجود الشرعي أن يعتبر به الشارع أو كالتواشرايط يحصل من اجتماعها مجموع معنى باسم خاص يوجب حدوث تلك الأركان والشرايط وينتفي بانقضاءها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كلزنا لو وجد الحد أو أثره كالبيع للملائك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه بانقضاءه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع اركانه وشرايطه مع اوصاف أخرى معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية له فهو صحيح بالاصول والوصف وهو المراد بالجميع عند الاطلاق وان وجدت الأركان والشرايط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالجرأ والخزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطرأ ونه ركنه وكان كساح بلا شه ودلا تنفاه الشرط وكثيرا ما يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لان تنفاه الركن وكان كساح بلا شه ودلا تنفاه الشرط وكثيرا ما يطلق أفسد هاء على الآخر كقوله ابيع أم الولد والمدبر والمكانب فاسد أي باطل وأطلقوا على البيع باليتية والدم تارة لفظ الفاسد واخرى لفظ الباطل عند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا شاحة في الاصطلاح قوله ثم المحكوم به اما تقوفا لله تعالى المراد بحق الله ما يتعلق

وحيث تحقق الشرط جلد وردت الشهادة ثم اذا وجدت الشهود بطل الشرط فحقق ان الفسدف كانت حسبة ولم يلزم الشارع على المدعي حسبة شيئا فحق رد الشهادة في أصل العدم (قوله ولا مشاحة في الاصطلاح) قيل هذا انما يتم اذا جعل للباطل حكما للفاسد كما آخر حتى يصح انه مجرد اصطلاح وأما اذا لم يجعل لكل منهما حكما فهو بخلاف يصلح المنازعة (قوله المراد بحق الله تعالى الخ) ان الحق مطلقا هو الثابت الموجود ومنه الصبر حق وان قصر حق أي موجود تأثيره ثم المشهور من الأئمة ان حق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعباد ولا يختص به أحد ككرمة الزنا فانه يتعلق به عموم النفع من سلامة الانساب عن الاشتباه وصيانته الاولاد عن الضرباع وارتفاع النقابل بين الزناة وانما سبب ان الله تعالى تعظيما لانه تعالى تعالى من ينتفع بشئ فلا يكون له حق بهذا الوجه وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة ككرمة مال الغير ولذا يباح باباحه الملائك ولا يباح الزنا باباحه المرأة ولا باباحه الزوج الاماروى عن عطاء بن ابي رباح قال يباح وطء الامه باذن سيدها واعتصر على الثاني بان حرمة مال الغير أيضا ما يتعلق به النفع العام وهو صيانته أموال الناس فاجيب بان تلك الحرمة لم يشرع لصيانته أموال الناس

(١٧ تلويح ثالث)

توجد أي الأركان والشرايط (يسمى باطلا والفاسد صحيح باصلا دون وسفه فاما الصحيح المطابق فيراده الاول) أي ما وجدت الأركان والشرايط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به اما حقوقه أو حقوق العباد أو ما جتمعا فيه والاول غالب أو ما جتمعا فيه وانما غائب

حجة على غيره ولو سلم فعله الجازم به لا على جميع الناس على العموم ولهذا ترك اللفظ الاستدلال به وذهب الإمام أبو الحسن السرخسي

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 الدينوية وهو أصل في حقها اي الاقرار اصل في حق الاحكام الدينوية (اتفاق حتى صح إيمان المكروه في حق الدنيا ولا يصح ١٣٠ رده لان الاداء دليل محض لاركن وزوائد الإيمان الاعمال

به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى اعظم خطره وشمول نفعه والافعال اعتبار الخليق العكس سواء في الاضافة الى الله تعالى والله مافي السموات ومافي الارض وباعتبار الضرر او الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بما ذكرنا انه لا يتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الاشارة (قوله اما حقوق الله تعالى فثمانية) عبادات خالصة كالإيمان وعقوبات خاصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطرو مؤنة فيها معنى العبادات كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) اي كل واحد من الإيمان وفروعه مشتمل على الأصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع ارسالا وماحقها به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ما سوى الإيمان من العبادات لا بنائها على الإيمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصديق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الإيمان وزوائده لا ينافي كونها في نفسها مما له اصل وماحق به وزوائد فاصل الإيمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدايته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ما علم بحقيقته به بالضرورة على ما هو معنى 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 بمعنى التصديق هو الذي يبرع به بالفارسية بكر ويدن ورأس كوى دانتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون احد قسمي العلم على ما صرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاستعداد والمعرفة مع اتفاهم على ان بعض الكفار كانوا يعرفون النبي عليه السلام كما يعرفون أبناءهم ويستفتون امره الا انهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الإيمان هو الاقرار بالاسان لكونه ترجمة عما في الصمير

أجمع ألا ترى ان الكفار يكون أموالنا بالاستيلاء ونحن نملك أموالهم بذلك وأموال المؤمنين تباح بالرضا عنهم واعترض على الاول أيضا بان الصلاة والصوم والحج حقوق لله تعالى وليست منفعتها عامة وأجيب بان نحو الصلاة والصوم وسائر العبادات انما شرعت ليحصل الثواب ودفع الكفران واذما نفعها 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 لاحتياجه وغنى الله تعالى لان الحقين بحسب معناهما لا يمتثلان التساوي على ما ظن (قوله لا ينافي كونها الخ) فلا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره (قوله ورسله) فان قيل ليس في هذا الحديث الشرع ما يدل على الإيمان بنبي غير رسول الله مع وجوب الإيمان بالانبياء قلت قد يراد بالرسول القدر المشترك بين الرسول وانبي عليه الصلاة والسلام وهو المرسل من عند الله تعالى لدعوة عباده كان صاحب شريعة أم لا فيحتمل أن يراد في الحديث النبوي الصلاة والسلام على قائله ذلك أو نقول الانبياء تابعون للرسول لكونهم متمسكين بشرايعهم فكان

وأبو زيد البوسى وشمس الأئمة السرخسى ونفر الاسلام وعامة اصحابنا الى انه ليست بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن أحمد واستدلوا عليه بقصة عمار وغيره ونسب القول الاول الى محمد والثاني الى ابي يوسف فخر يجاعن اختلافهما في قاض تقوم البيئة بحكمه ولا يذ كر ردها ابو يوسف وقبلها محمد فتلخص من هذا البيان ان كلام المصنف في انكار الراوى انكار متوقف بدليل نصب الخلاف بين الامامين والاستدلال عليه بقصتي عمار وذى الريد بن وان اوهم قوله تكذيب الثقة خلاف ذلك لانه مندفع بحمله على المعنى الاعم وقد عرفت ان معنى قوله عليه السلام كل ذلكم يكن معناه في ظني وبدليل الاتفاق في الصورة الاولى على عدم الاحتجاج به وضم في الكشف الكبير وغيره اباحنيقة الى ابي يوسف وقال بن الهمام

والبلا

ولم يذ كر في مسألة القاضي المشرك لجمه قول لابي حنيفة رجه الله وضمه مع ابي

يوسف يحتاج الى ثبت (قوله لان عمار اقل الخ) ومحل الاستشهاد في هذه القصة عدم تذ كر عمر رضى الله عنه وكان لا يرى التميم للجب وعمل الصحابي حجه عندنا وجه الاستدلال ما بينه المصنف في الشرح وقد يجعل مناط الاستدلال الانقطاع بكون احدهما مغفلا وقال السيد الشريف مبناه على كون عمر راو بالهكذا الحديث وليس كذلك بل الراوى وهو عمار الا انه يدعى حضور عمر فيما جرى عليه

وهو ينكره وقول المصنف لولم يحث حضور عمر يدل على ان عمر ليس راويا ولا هو وباعنه فعلم ان هذا الاستدلال فاسد على ان عدم التذکر في حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يجوز زرد خبره لان الانسان قلما يخلو عن السهو والنسيان ومثبت بيقين لا يرفعه الشك بالطريان (قوله فبالاولى) رد لما ذكره الكردي بان هذا المأثور عن عمر وعمار في غير محل النزاع وحاصل الرد ان عدم تذکر عمر المرورى عنه الحادثة المشتركة اذا منع قبول الحكم المبني عليها فنيان المرورى عنه

ما يلزم سائر الناس من عدم العمل بحديثه لقيام دليل القبول في حقه وهو جزمه بصحة هذه الحادثة قال في الكشف ومثاله في غير الاحاديث ما روى ان ابا يوسف كان يتوقع من محمد ان يروى عنه كتابا فصنف كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابي حنيفة بواسطة ابي يوسف فلما عرض عليه استحسنه وقال حفظ ابو عبد الله الامسائل خطاه في روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمد اقال بل حفظتها ونسى 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 تعسره كافي المنكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسي والامام نجرالاسلام وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقرب باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا اوفق باللغة والعرف الا ان في عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذي هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه اصل في احكام الدنيا لا ابتنائها على الظاهر حتى لو اكره الحربي او الذي فارق صرح ايمانه في حق احكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو اكره المؤمن على الردة اى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصح منه رد في حق احكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبديل الاعتقاد وزوائد الايمان هي الاعمال لما ورد في الاحاديث من انه لا ايمان بدون الاعمال نفيها صفة الكمال بناء على انها من متممات الايمان وكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وبالية الايمان شرعت شكر الانعم الظاهرة والباطنة لما فيها من اعمال الخوارج وافعال القلب والمخفق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خاصة فيها تطويع النفس الامارة لخدهة مخالفتها المقصودة بالذات وزوائد مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقته او حكايا لا تنتظر على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لان جهة مؤنة فيها هي وجوبها على الانسان بسبب راس الغير كالنفقة وجوهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشترط النية في اداها ونحو ذلك مما هو من امارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة في العبادات الخالصة فوجب في مال الصبي والمجنون اعتبار الجانب

الايمان ايمانا بالانبياء وتصديقا لهم فلذا اكتفى بالايمان بالرسول (قوله والمخفق به الصوم) قيل هذا الكلام يدل على ان الصوم هو المخفق والزكاة والحج من الزوائد ولك ان تقول قوله وزوائدهما مثل الاعتكاف يعنى السنن والآداب على ان الزكاة والحج ليسا من الزوائد وان ليس المراد بقوله والمخفق بالصوم الحصر وقد يقال لكل فرع من فروع العبادات اصل هو ما لا يكون كاملا لا بالابوة وزايد وهو ما لا يكون كاملا بدونه وانكسها من مؤكدا كاد الكيل ومحمدانه مثل الصلاة لا تؤدى الا بآداء اركانها ولا تؤدى كاملة الا بقراءه الفاتحة والشهد وتطويل القراءة والقيام والقعود والرکوع والسجود من المحسنات والصوم لا يؤدى الا بوجود النية في اكثر النهار ولا يؤدى كاملا الا باصالة النية في اوجه وترك ما يكره فيه من المحسنات واعتبر ذلك في كل العبادات (قوله ونحو ذلك) من اعتبار صفة انعنى على المصدق وتعلق رجوه بالوقت ووجوب 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 فانه رحمه عبد الرزاق في مصنفه انه غرب ربيعة بن امية بن خلف في الشراب الى خيبر فلهحق به رقل مرتد ا فقال عمر لا اغرب بعده مسلما واما عن علي فرواه هو ومحمد بن الحسن في آثاره انه قال حسب ما من الفتنه ان يفتيا وعن ابراهيم النخعي انه قال كفى بالنبي فتنه نعم لو غلب على ظن الامام مصالحة في التعريب تعزير الله ان يفعل ذلك كما في عمر بن الخطاب نصر ابن الجراح وكان جعلا يفتن به النساء من غير ما حرم للماسم مع امرأة تقول هل من سييل الى خرفانهم بها ام من سييل الى نصر بن حجاج

ومؤنة فيها عقوبة كالحراج فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه (أى لان الحراج (لمائردين الامرين) أى بين العقوبة والمؤنة
 (لا يبتل بالشك على ان الوصف الاول) وهو المؤنة (غائب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف
 (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالحراج على المسلم وعند أبي يوسف بضاعف لان فيه) أى فى
 العشر (معنى العبادة والكفر يتأفها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف) أى العشر (اذهى) أى
 المضاعفة (أسهل من الابطال أصلا) ١٣٢ اعلم أن محمد أقاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الحراج على

المؤنة خلافاً لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها راجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كان مؤنة فى
 العشر والحراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث البت والعبادة والعقوبة
 باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والنماء فى الحراج من الزراعة فى الحراج سيما مؤنة فيها معنى العبادة
 والعقوبة ولما كان فى الحراج معنى العقوبة والذل والمسلم اهل للكرامة والعزلة يصح ابتداء الحراج
 عليه حتى أسلم أهل الدار طوا وقسمت الاراضى بين المسلم 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 الخراج
 لمائردين العقوبة الغير الملائمة بالمسلم والمؤنة الملائمة به يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة
 فيه لكونها باعتبار الاصل أعنى الارض والمؤمن من أهل المؤنة فيصح بقاءه وان لم يصح ابتداءه ولما كان
 فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداءه على الكافر لان الكفر ينافى القرية من كل وجه ولان العشر
 ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الحراج كان فى الحراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع
 امكان العشر واما بقاءه كما اذا كان ذمى ارضاً عشرية بعد إسلامه فيبقى على العشر لانه من مؤن الارض
 والكافر اهل للمؤنة ومعنى القرية تابع فيسقط فى حقه وعند أبي يوسف بضاعف العشر لان الكفر
 منافي للقرية فلا بد من أن تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فلا فيكون أسهل من ابطال العشر
 ووضع الحراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعاً والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة
 كصدقات بنى تغلب وما يعر به الذمى على العاشم لا يقال فيه تضعيف للقرية والكفر ينافى الا بانقول بعد
 التضعيف صار فى حكم الحراج الذى هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القرية وعند أبي حنيفة رحمه
 الله تعالى ينقلب العشر خراجاً لان العشر لم يشرع ا بوصف القرية والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه
 والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس فى قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الحراج عليهم
 خوفاً من الفتنة لكثرتهم وقربهم من اروم فلا يصر اليه مع امكان ما عواصروا فى الكافر وهو الحراج
 (قوله وحق قائم بنفسه) أى ثابت بدنه من غير أن يتعاقب بدنه عبد يؤديه بطريق التسامع كخمس الغنائم
 والمعادن وان الجهاد حق لله تعالى اعزاز الدين واعلاء لكلمته فالصواب به كاه حق الله تعالى الا انه جعل
 أربعة اقسام للغنائم امتناً واستيق الخس حقاله لاحقال من اداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جار صرف
 خمس الغنائم الى الغائبين والى آباءهم وأولادهم وخمس المعدن الى الواحد عند الحاجة (قوله وفاصرة)
 ان كاه (قوله لكونها راجح) ليس بقوى لما فيه من ابطال معنى المؤنة الكلية (قوله ولهذا جاز الخ)
 ولذا أيضاً حل لىنى هاشم خمس الخمس اذ لم يكن آله وأداء الواجب على أحد ليصير بانتقال آثاره اليه
 ومضى (قوله الى الواحد عند الحاجة) بخلاف اقتدار المزمكى به من الحول لا يرد الى ما أعطاه وان بقى

المسلم فقال أبو يوسف
 رحمه الله ان فى العشر
 معنى العبادة والكفر
 يتأفها بالكيفية فيجب تغيير
 العشر أما الحراج فان فيها
 معنى العقوبة والاسلام
 لا ينافى العقوبة من كل
 وجه فيبقى الحراج على
 المسلم وقوله فيضاعف
 كلمة التعقيب وهى الفاء
 ترجع الى قوله والكفر
 يتأفها فلا بد من تغيير
 العشر والمضاعفة أسهل
 من الابطال فيضاعف اذ
 هى فى حقه تشرع فى
 الجملة (وعند أبي حنيفة
 رحمه الله ينقلب خراجاً
 التضعيف أمر ضرورى
 فلا يصر اليه مع امكان
 الاصل) وهو الحراج لان
 التضعيف ثبت باجماع
 الصحابة بخلاف القياس
 فى قوم باعياهم لان تلك
 الطائفة كفار لا يؤخذ
 منهم الجزية وغيرهم
 من الكفار يؤخذ منهم
 الجزية فلا يكونون فى
 حكمهم (وحق قائم بنفسه)

أى لا يجب فى دمه أحد كخمس المعادن وعقوبات كاملة كالحدود وفاضره كحربين ميراث كحرمان
 بالقتل فلا يثبت فى حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير والبالغ الحاطى مقصود لزمه الجزاء انقاصر ولا فى القتل بسبب (أى لا يثبت
 حرمان الميراث فى القتل بسبب كحجر البتور - وه) والشاهد اذ رجح اى شهد على مورثه بالقتل فمقتل ثم رجح هو عن شهادته لم يحرم
 ميراثه (لانه) أى حرمان الارث (جزاء المباشرة - فوق دائرة بين العبارة والعقوبة كاللعنات - فلا يجب على المسبب كحجر البتور
 الى فتى ما جدد الاعراق مقبيل * سهل المعجبا لريم غير ملجأ * فمعناه الى البصرة فقال مادنى يا امير المؤمنين فقال لا ذنب لك وانما
 ذنبى لا طهور دار الهجرة من ذنوبهم هذا وحمل النعم ب المروى عنه صلى الله عليه وسلم وخلفائه وغيرهم وكذلك المشايخ الصوفية

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

السبل والحديث روى مسندا ومرسلا ومدار المرسل على ابي العالية 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 قوزي ووقع في حفرة كانت في المسجد وكان في بصره ضرر فضعف كثير من القوم وهم في الصلاة فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم من ضحك ان يعيد الوضوء والصلاة وقال ابو زيد ١٣٤

كالاتعباد القامت باقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي أي العبادة غالبه في الكفارات) لان الصوم أو اعتناق أو صدقة تؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبه متمسكين بقوله عليه السلام من أفطر في رمضان منع ما فعله ما على المظاهر فذهب المصنف الى انهم لم يجعلوا التشبيه بكفارة الظاهر رديلا على كون جهة العقوبة غالبه لزم أن يكون كفارة الظاهرة أيضا كذلك ثم استدل عليه بان الظاهر منكر من القول وزور فيكون جهة الجنابة غالبه فيلزم أن يكون في جزئها جهة العقوبة غالبه وهذا فاسد تنقلا وكما واستدل بالاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظاهر غالبه وأما الثاني فلان من حكم ما يكون العقوبة غالبه أن يسقط بالشبهة ويتداخل كفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضان عند أكثر المشايخ ولا يتداخل في كفارة الظاهر حتى لو ظاهر من امر أنه مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو يجالس متفرقة لزمه بكل ظاهر كفارة وأما الثالث فلان كون الظاهر 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 لمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن هتأبان يقال انما عمل اراقتي بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث

في الايجاب على الصبي والمجنون كما في العبد (قوله اما الاولي فلان السلف الخ) أوجب عنه بان قول السلف يجوز أن يراد به ان جهة العبادة غالبه على جهة التي في سائر الكفارات ولا يلزم أن يراد به انها غالبه على جهة العقوبة التي فيها وان سلمناه فاي فساد في متابعتها المصنف الخلف لا السلف فانهم ليسوا ناقلين ذلك عن الشارح حتى يلزم من مخالفتهم الفساد (قوله وأما الثاني الخ) أوجب عنه بمنع انها لا يسقط بالشبهة ولذلك لا يجب بالفاظ مخصوصة ولا يجب بغيرها والتداخل ليس من أحكام كون العقوبة غالبه فانه قد يكون في العبادات المفضة كسجدة التلاوة ولم يكن التداخل من أحكامه لم يلزم أن يكون عدمه من أحكام ان لعبادة غالبه وقد يدفع الثاني بان المراد بالتداخل في الحكم لا بالسبب فانه أليق بالعقوبة اذ ليس مما يحتاج في اثباتها بل لدرجتها في اعتبار 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 يختلط فيها فاعتبر التداخل في الحكم مع بقاء تعدد الاسباب فيها ليكون جمعا بمنزلة 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 ذكر الفطر في رمضان واحدا ما في رمضان في تعدد الكفارة اجماعا (قوله بكل ظاهر كفارة) في النهاية هذا الذي لم يرد بالثانية والثالثة الاولي وأما اذا أرادها فلا يلزم الا كفارة واحدة (قوله

بطريق صحيح ان يعمل به كذا في الكشاف) قوله فان كان الطعن مجمولا الخ) كما لو قال هذا غير ثابت أو متروك أو روي غير عدل لا يقبل لظهور العدالة بالعقل والدين ولا سيما في القرون الثلاثة رهو مذهب طائفة الفقهاء والمحدثين ومنهم الحنفية والبخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم ونسب الاكتفاء بالاطلاق الى القاضي أبي بكر الباقلي ولا يصح ولذلك احتج البخاري بعكرمة موسى

ابن عباس واسماعيل بن أبي أويس وطاهم بن علي وعمربن مرزوق واحتج مسلم بسويد بن سعيد ودلائل أبو داود السجستاني احتجوا بجماعة سبق من غيرهم الجرح لهم ومذهب الطعن فيهم فان قيل اعتماد الناس في جرح الرواة على الكتب التي صنفتها أئمة الحديث وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصر ونوعى مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشي أو هذا غير ثابت قلنا لا اعتماد على هذا انما هو في التوقف عن قبول الحديث نهوا على ايقاع دليل ريبه قويه فيهم فوجب التوقف ثم ان تراحت هذه الريبة بالبحث عن حاله قبل حسدته ولم يتوقف كرجل الصحاح (قوله قد نوري في اصول البرذوي) كاطعن بالتدليس والتلميس بالتسكية وركض الدابة والعمل في الصغر وعدم احتزان الرواية والاستبصار من فروغ 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 فلدفع هذا الاشكال قال (لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم إلى صاحبه مادام فيه فلا يكون الإفطار ابطال حق ثابت بل هو منع عن تسليحه إلى المستحق فأوجبنا لزاحر بالوصفين) أي

العبادة والعقوبة ١٣٥

ما لا يعد ذنبا في الشريعة ولا قدح في المروءة ولا يوجب وهنا في الرواية (قوله) واجب وفرض (الخ) تابع شمس الأئمة السرخسي نحر الاسلام في تبيين 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 البناء (قوله) أما بخصوصه) كوجوب الضحى والتهجد وإباحة الزائد على الأربع في الكساح (قوله) ففعله المطلق (الخ) العاري عن قرينة الخصوص والسهو والزلة والوجوب والاستحباب والإباحة (قوله) يوجب التوقف عند البعض (الخ) وهو مذهب عامة الأشعرية

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 ولو لولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم أن السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو ماسك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما إلا أنه جوز أداءها قبل العود لأنها إنما شرعت لأنها محرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة فيها فيقع الفعل بصفة الحل وذكر في الطريقة المعينية أنه لا استحالة في جعل المعصية سببا للعبادة التي حكمها التكفير المعصية وإذهاب السيئة خصوصا إذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وإنما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة إلى الجنة لأنها مع حكمها الذي هو الثواب الموصول إلى الجنة يصير من أحكام المعصية فتصير المعصية بواسطة حكمها مبالا للمحل إلى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها نداعية الجناية على الصوم لما كانت قوبة باعتبار أن شهوة البطن أمر معود للنفس احتيج فيها إلى زجر فوق ما في سائر الجنایات فصار الزجر فيها أصلا والعبادة تبعافان من دعتة نفسه إلى الإفطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشقة أن زجر لا محالة وفي باقي الكفارات بالعكس الأرى أنه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وأن كفارة الظهار شرعت فيما ينسب إلى تحصيل ما تعلقت به الكفارة به تعلق الأحكام بالشروط كما لا يكلم أباه وشرع الزجر فيما ينسب أو يجب تحصيله لا يليق بالحكمة (قوله) وكذا كفارة الفطر) يعني أن العقوبة غالبية فيها لوجه الأول قوله عليه السلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى مذهب إليه المصنف رحمه الله تعالى من كون العقوبة غالبية

على أنه كاف في الأصل للطلاق) هذا الكلام ليس له تأثير 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 منكرًا من القول وزورًا منصوص عليه والظاهر منه غالبية جهة الجناية فيه (قوله) على أن الطلاق ليس بجناية) وإن كان أبعض المباحات إذ المباح لا يكون جناية (قوله) العقوبة الزائدة بين العبادة والعقوبة (قوله) لكان جزاؤه عقوبة محضة اعترض عليه بأنه إنما يلزم لولم يكن فيه جهة العبادة وهو تأديع بالصوم وجوابه ظاهر فإن التأديع به مثلا لتحقيق المقدم ولزوم كون جزائه عقوبة محضة على تقدير عدم تحققه (قوله) وأيضا ذكر بعضهم (الخ) فيه بحث وهو سياتي كلام هذا البعض على ما نقله يدل على تجويز تقدم الحكم على السبب وهذا لا يجوز كما قرر عندنا فلو وجه أن يعتبر جزء السبب العزم على الوطء فإنه يكون فيه ما أراد من أن سبب الكفارة ليس جناية محضة وتقدم الكفارة إنما هو على نفس التماس لأعلى السبب الذي هو مجموع الظهار والعزم على الوطء (قوله) وذكر في الطريقة المعينية (الخ) قيل ما نقل عن الطريقة المعينية لا يثبت إلا أن المعصية قد تكون سببا للعبادة ونحن لا نمنع كون كفارة الظهار عبادة ولا يلزم من هذا أن لا يكون جهة العقوبة فيه غالبية (قوله) وذكر المحققون في الفرق (الخ)

وجاعة من الشافعية كالغزالي وأبي بكر الدقان وأبي القاسم بن كج قال شمس الأئمة السرخسي هذا الكلام عند التامل باطل لأن هذا انقائلا إذا كان يمنع الأمة من أن يفعلوا مثل فعله بل هذا الطريق ويولزمهم على ذلك فقد أثبتت صفة الخطر في الانباع وإن كان يمنعهم من ذلك ولا يلزمهم عليه فقد أثبتت صفة الإباحة قيل عليه لا تمنعهم ولا تلزمهم لعدم علمنا بالحكم في حقهم لا لتحقيق الإباحة ورد بان التوقف في الانباع أن كان واجبا فهو منع عن الانباع لكونه حراما قطعاً فلم يلزمهم وإن لم يكن واجبا وليس بحرام فعنده جائز فكان

(وهي) أي الكفارات (عقوبة وجوباً وعبادة أداء) وقد وجدنا في الشرع ما هذا شأنه (أي ما يكون عقوبة وجوباً وعبادة أداء) (كقائمة الحدود ولم نجد على العكس) أي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة أداء وعبادة وجوباً وانعكاساً هذا جواباً بان قول لم يعكس (حتى تسقط بالشبهة كالحدود) نقرّب على أن كفارة الفطر عقوبة (وبشبهة قضاء القاضى في المفرد) أي المنفرد برؤية هلال رمضان إذا رد القاضى شهادته وقضى ١٣٦ ان اليوم من شعبان فافطر بالواقع عامداً لا يجب عليه الكفارة

عندنا خلافاً للشافعي رحمه الله (وتسقط إذا أفطرت ثم طأضت أو مرضت وكذا إذا أصبح صائماً ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فكثر من أن يحصى

في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقبل وجهه أنه قيد الإفطار 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 المضغضة فلو لم يعتبر في سببها كمال الجنابة لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجنابة كمال العقوبة لثالث أنه ليس في الإفطار عمداً شبهة الإباحة بوجه وهذا يدل على أن جنابته كالملة حتى كان ينبغي أن يكون كفارته عقوبة محضة إلا أنه لما كان منعاً عن تسليم الحق إلى مستحقه لا يظن إلا لاحق الثابت إذ لا يتصور الجنابة بالإفطار بعد التمام تحقق هذا الاعتبار فصور 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 أجزءاً لأفعال بوجدها معني الحظر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى أنها تنادي بالصوم والاعتناء والصدقة وهي قرب وتؤدي بطريق القموى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهذا الكلام مما أورده نفاً للاسلام في كفارة الفطر خاصة يعني أنها وجبت قصداً إلى العقوبة والزجر بخلاف سائر الكفارات فإن العقوبة فيها أتبع إذا لمعنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق (قوله كقائمة الحدود) فإن الحدود واجبة بطريق العقوبة ويؤيدها الإمام عبادة لأنه ما مورباً قائمها وأما عكس ذلك وهو أن يجب الشيء عبادة وقرينة ويكون أدائه عقوبة للمكلف وزجر فلابو جده في الشرع بل لا يتصور (قوله فتسقط) هذه تفرعات على أن العقوبة غالبية في كفارة الفطر إلا أن توسط قوله وهي عقوبة وجوباً وعبادة أداء يخرج للنظم عن نظامه ولولا أن المصنف رحمه الله تعالى جعل الضمير في قوله وهي عقوبة للكفارات لكانت بمنزلة كفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفرع الأول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة الإباحة فيما هو محل الجنابة كما إذا جامع على ظن عدم طلوع

مباحاً (قوله وعند البعض يلزمنا) ويكون واجبة في حقه عليه السلام في حقنا وهو مذهب مالك وأبي العباس بن سريج وأبي سعيد الاصطخري وأبي علي بن أبي هريرة وأبي علي بن حيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة (قوله عند الكرخي ثبت الخ) اختلف المتأخرون في تخريج قوله فقال القاضى أبو زيد الدبوسي في التقوم 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 المقهور ومن كلام أبي اليسر البرزدي وقال شمس

قيل حاصل الفرق ان معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها لان الفطر أمر معود للنفس وهو أحوج إلى الزجر الذي فوق سائر الزجر وهذا الوصف أفاد ان معنى العقوبة في كفارة الفطر أكثر من غيرها من الكفارات حتى من كفارة 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 لان من أخطأ في الصباح سبق الماء والطعام حلقه فلا يفده عنده (قوله متقاربة جداً) وذلك لان مال كل منهما يكامل الجنابة وان كان جهة التكامل في كل منهما مختلفة (قوله دون الاستيفاء) أي من غير أن يستوفي منه خيراً كالعبادات لا يستوفي خيراً بل يؤمر بالاداء (قوله إذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلاً) يعني وكذا في البواق وقيل الزجر في صورة لقتل الخطأ عن التقصير وعدم التثبت كيف ولو صح انه لا معنى للزجر في غير صورة الإفطار أفادها عبادات محضة ولم يقل به أحد (قوله فيحسن النظم ويستقيم المعنى) قيل إذا كانت الكفارة جميعها كذلك كان انفطاراً أيضاً

الفجر

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

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

وطراز و جنا كها الكيلايكون على المؤمن حرج في از واج ادعيائهم وفي هـ ذابيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوت في حق
 الائمة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله تعالى خاصة لك من دون المؤمنين وهو الكاح بغير مهر فلولم يكن مطلق
 فله دليل للامه في الاقدم اعلى مثله لم يكن لقوله تعالى خاصة الفائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة والدليل عليه انه عليه
 السلام لما قال لعبد الله بن رواحة حين صلى على الارض يوم قدم مطروا في السفر لم تكن المث في اسوة فقال أنت تسمى في رقبته قد فكنت
 واما اسمي في رقبته لم يعرف كما قال ابي مع هذا ارجو ان اكون احشا ثم لله ولا سمات امرأة أم سلمة رضيت الله عنها عن القبلة
 للصائم فانت ان رسول لله صلى الله عليه وسلم يقبل وهو صائم فقامت لسما كرسول لله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه
 وما تأخر ثم سألت أم سلمة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤاله فقال دلا أخبرتها اني اقبل وانا صائم فقالت
 ١٣٧

قد أخبرتها بذلك فقالت
 كذا فقال ابي ارجو ان
 اكون اتقا لله والله اعلمكم
 بحمدوده ففي هـ ابيان ان
 اتباعه فيما ثبت من افعاله
 اصل حتى يقوم الدليل
 على كونه مخصوصا به وهذا
 لان الرسل ائمة يقتدى
 بهم كما قال الله تعالى اني
 جاعل للناس اماما فالاصل
 في كل فعل يكون منهم
 جواز الاقتداء بهم الاما ثبت
 فيه دليل الخصوصية
 باعتبار احوالهم وعملهم
 نازلهم واذا كان الاصل
 ذلك ففي كل فعل يكون
 منهم بصفة الخصوص
 يجب بيان الخصوص
 مقارنا به ذال حاجة ماسة
 الى ذلك عند كل فعل يكون
 حكمه بخلاف هـ هذا
 الاصل والسكوت عند
 البيان به يتحقق الحاجة
 اليه دليل التفرقة
 بيان الخصوصية يكون

الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل وأما جماع
 زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شبهة في اباحة الافطار لكن قتل بديقه أو شرب خمره الثاني انها تسقى
 بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحده فشهد عند القاضي فردشهادته لتفردة أولفقه
 فصام لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته ثم أفطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة لان القضاء
 ههنا نافذ ظاهر في يورث شبهة في الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لا يورث حقيقة الحل وزعمه
 أن قضاء القاضي بردشهادته خطأ لا يخرج عن كونه شبهة كما اذا شهدوا بانفصاص على رجل فقضى
 القاضي به فقتله الولي وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب انفصاص على الولي وعند
 الشاهي رحمه الله تعالى تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان في حقه دليل قطعي وجهل الغير
 لا يورث شبهة في حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلمه البعض دون البعض الثالث أن المرأة اذا
 أنظرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت في ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل
 اذا أفطر ثم مرض أما الحليض فلا يعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلا يزيل استحقاق الصوم

كذلك فبناء التعريف لا يوجب اختلا لا في النظم ولا في المعنى (قوله وأما جماع زوجته الخ) جواب
 سؤال مقدر وهو انه لو كانت جهة العقوبة راجحة حتى سقطت شبهة الاباحة سقطت عن أفطر بجماع
 أهله و بطعام مملوك له لان ملك النكاح مبيح للجماع وملك الطعام مبيح للاكل فان لم يثبت الاباحة
 في هذه الحالة ثبت شبهة الاباحة فوجب السقوط كالوزني بجاريته التي هي آخته من الرضاع سقط الحد
 لان الوطء وان كان حراما فقيام الملك الذي هو مبيح يورث شبهة الاباحة فاجاب بقوله وأما جماع زوجته
 الخ (قوله لا يورث شبهة في حقه) أحب من دليل الشاهي بانه لما جعل الشارع كونه من رمضان
 مشروما ثبتت له الحاكوم ولم يثبت صار كونه من رمضان ذاشبهة في حقه أيضا فان شبهة الاباحة
 من جهة الشارع الذي هو صاحب الحق ليست أدنى من الشبهة بحسب العقل فهذه بالطريق الأولى
 مؤيد هذا الفرق بين من أفطر ثم نشأ السفر حيث لا يسقط السفر المعترض الكفارة وبين من أفطر
 ثم حاضت أو أفطرت ثم مرضت حيث يسقط الحليض والمرض المعترضان الكفارة فانها 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) دلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته وتابع الحصص في هذا أبو زيد
 النبوي القاضي وشمس الأئمة السرخسي وغيره قال في التوفيق قال أبو بكر الرازي بعثت الاباحة ما لم يقم دليل البيان
 على صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يلزمنا على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به قال شمس الأئمة كان الحصص
 يقول بقول الشرخي الا انه يقول اذ لم يعلم فالاتباع في ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا (قوله لكن يكون لاتباعه)
 وفي اصول نخر الاسلام الا انه قال علينا تباعه قال في الشكف معناه لنا جواز متابعتة فيه لا يترك ذلك أن لا يحمل على الخصوصية
 الا بدليل أو معناه وجب علينا اعتقاد اباحتة في قننا لا يترك ذلك الاعتقاد الا بدليل قيل عليه ان اريد بالاباحة ما عموما المصطلح من
 جواز الفعل والترك فلا بد لسل علمه وان اريد مجرد جواز العمل فلا نزاع فيه للواقعية وورد بان عدم بيان عدم جواز الترك والخصوص

بيان لجواز الترك والخصوص لان السكوت في موضع البيان عنه بيان والالزم الاشتباه والالتباس وبهذا يندفع ما ورد على أبي الحسن الكرخي ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولا نسلم انه متيقن وما قيل المراد من الاباحة المعنى المصطلح ويثبت جواز الترك بحكم الاصل لان الخصم يمتنع 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 متابعتهم أو اعتقاد اباحتهم في - فمنا الا بدليل كان الفرق بين القولين الاولين مع اتفاقهما على عدم الجزم 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 لتكلم بين الناس الخ) في الكشف بما عرفك واوحى اليك وقال الشيخ أبو منصور في تفسيره بما اهلنا بالنظر في الاصول المنزلة وتوفيه دلالة على جواز الاجتهاد في حقه وقال نحر الاسلام ولو لاجهل الناس والطعن بالباطل بان قالوا لا يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد في بيان الاحكام على غير الوحي لان ذلك مؤدى الى انحطاط درجة النبوة لكان الاولى من المكلف عن تقسيم سننه وطرقه في اظهار احكام الشرع

فيحقق في هذا اليوم ما ينافي الصوم أو - تحقيقه فيكون شبهة الرابع انه لو أصبح صائما ثم صافر فافطر لم يلزمه الكفارة وان لم يبع له الا فطار في ذلك اليوم لان السفر المبيح في نفسه يوجب 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 اجتماعي) أي وما اجتماع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقدوف وغلبة المعنى الاول يجري فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقيم عليه الاحد واحد ولا يجري فيه الارث ولا يسقط به غير المقدوف وينصف بالرق ويقوض استيفاءه الى الامام وما اجتماع فيه الحقان وحق فانه لا يحل الجاوس للقاتم 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 والدليل عليه ان الله تعالى ولا يه على حقوق عباده لانه تعالى مولى المولى الحق العبد يصير مريعا باعتبار رعاية حق الله تعالى لان مال العبد يتولاه مولاه ولا كذلك حكمه اذ لا ولاية للعبد في استيفاء حقه تعالى الا بتأييده عنه فان قلت لو تم هذا الدليل على غلبة حقه تعالى في القصاص أيضا والاجماع على خلافه قلت صريح النسبة الى الخطابين في قوله تعالى ولكم في انقصاص حياة واستحقاق انقصاص المستدعي للمساواة والمماثلة المنقضية للحالة المحصورة بالعباد يقضى ترجيح حق العباد فلذا أجمع عليه اما بالنظر الى حاجة العبد وغنى الشرع فظاهر واما بالنظر الى ان الله تعالى ولا يه على حقوق عباده أيضا لانه مولاهم فلان هذا المعنى انما يلاحظ فيما لم يغاب حق الله تعالى حق عباده اما فيما غلبه فقد تغفل بتفويض التصرف والاستيفاء الى عباده وجعلهم في ذلك بمنزلة المكاتبين لا المرفوقين فليتهم (قوله دفع العار عن المقدوف) ولذا شرط دعواه ووجب على المستأمن واقامة الامام بعلمه ولم 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 وينصف بالرق) قال صاحب الكشف انه من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب حقا للعباد لا ينصف بالرق كائلا في المال وانما ينصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف وهذا لان حرمة الجرم عند الله 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

لأن 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 سوء ادب في شخصنا في الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفنا عن شبهتهم (قوله فعند بعض) وهم الاناعة واكثر المعتزلة والمتكلمين (قوله وعند البعض) العمل بهم ما هو والمنقول عن أبي يوسف القاضي ومذهب مالك والشافعي عامة أهل الحديث والاصوليين (قوله المختار الخ) وهو مذهب اكثر اصحابنا (قوله للخصوص الا بدليل) قال في الكشف الا ان يكون احد الرسولين تبعا للاسرها في ثبوتها لا يثبت لخصوص ركان التبعية داعيا الى شريعة الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا ان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهم السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه تعالى بقوله فآمن له لوط وكذلك كان حارون تابعا لموسى عليه السلام في غير بؤفه ورد اليه كما أخبر الله تعالى به وما وقع في المناهج الا ان يدل الدليل على ان الثاني تبع للاول

وأما هذا فطاع الطار بن نفاص حتى الله تعالى عندنا وهذه الحنفية تنقسم إلى أصل وخلف في الإيمان أصله التصديق والافرار ثم صار الافران
 سنة في أحكام الدنيا أي صار لانرار المجرى فقام مقام الأصل في أحكام الدنيا ثم ادأ أحد أبوي الصغير خلفا عن أدائه حتى لا يعتبر التبعية
 ازواج اذ أوه) أي ما كان ادؤه أصلا واداءه لا يبين خلفا فاذ وجد لأصل وهو اداء الصغير العاقل لا يعتبر التبعية فيحكم بآيانه أصالة
 لا بكونه تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغائبين خلفا عن اداء أحدهما اذ عدما) أي اذ عدم الابوان وكذا الطهارة والتميم لا يكتسه) أي
 التيمم (خالف طاقعا عندنا بالنص) أي اذ اجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم
 واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلاف ضروري) أي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما يندفع
 به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أي الشافعي ١٣٩ رحمه الله عطف على قوله (لم يجز في آناه بن
 نجس وطاهر يتجرى ولا

العبد فيه غالب القصاص فإن الله تعالى في نفس العبد حق الاستعداد للعبد حق الاستمتاع في شرعية
 اقصاص ابقاء للحق بين واخلاء للعالم عن انفساد الا ان وجوبه بطريق المجازلة المنبثثة عن معنى الجبر
 وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاءه الى الولي وجرى فيه الاعتياض
 بالمال (قوله) وأما هذا فطاع الطار بن نفاص حتى الله تعالى) قطعا كان اوقالا لان سببه محار به أنه
 ورسوله وقد سماه الله تعالى الى جزاء والجزاء لمطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعي رحمه الله
 تعالى اذا كان الحد قلا ففيه حق الله تعالى من جهة أنه حديثه وفيه الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو
 وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أي
 بعد ما صار اداء أحد أبوي الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن اداء أحدهما أي أحد
 الابوين اذا لم يوجد والابو جدد 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 سباه في الاسلام فلو
 مات يصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين يدست التبعيته خلفا عن اداء
 أحد الابوين بل عن اداء الصبي نفسه كبن الميت خلف عنه في الميراث وعند عدمه يكون ابن الان خلفا
 عن الميت لاعتباره بالانتماء للخلف خلف فيكون الشيء خلفا واصلا وقد يقال لا امتناع في كون لشي
 اصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله) لكنه أي التيمم خلفا مطلقا يرتفع به الحد الى غاية وجود الماء
 بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فملا بها كؤوسكم في حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا
 عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء في تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن

بتييمم) فيتوضأ بما يغلب
 على ظنه طهارته ولا يتيمم
 بناء على ان التيمم خلف
 ضروري ولا ضرورة
 هنا (وعندنا بتيمم
 اذا ثبت العجز بالتعارض)
 أي بين التجسس والطاهر
 ولا احتياج الى الضرورة
 فانه خلف مطلق لا ضروري
 في الزمان وداع الى مادعا
 انيه 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 وشخص
 لا لغة ونحو الاسلام وأكبر
 مشايخنا (قوله فعندنا نفاهي)
 في قوله الجديد لا يفيد احد
 منهم وفي قوله القديم
 قول الصحابي أولى من

القياس (قوله) وعند أبي سعيد البردعي من أصحابنا ورأيت عن أبي بكر الرازي اخصاص وجماعة من أصحابنا واختاره شمس الائمة
 السرخسي ونحو الاسلام واخوه أبو اليسر (قوله) وعند الكرخي وتابعه القاضي أبو زيد الدبوسي وجماعة (قوله) وأما التابعي الخ)
 اتفقوا على ان التابعي اذا بلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولا يراهم فيهم كان مثل سائر ائمة الفتوى لا يصلح تقلبده وان
 كان من زاحمهم كعاقبة ومسرور وشريح القاضي والشعبي والنخعي والسنن وابن المسيب فعن أبي حنيفة في ظاهر المذهب لا يقلدون
 هم رجال ونحن رجال وفي رواية النوادر انه لما زاحمهم في الفتوى وسوغوا لهم الاجتهاد صاروا مثلهم بتسليمهم يقلدون في آرائهم
 (قوله) كشرع خائف عليا الخ) روى انه لما حكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتم مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول
 قال درعي وفي يدي قطاب شاهدين من علي رضي الله عنه فوجدانته وانته الحسين فشهد له فقال شريح ما شاهدته ولا فوجدانته

واما شهادة ابنك فلا جبرها لك وكان رأي علي رضي الله عنه جواز شهادة الابن لايه فسلم الدرع فقال اليهودي امير المؤمنين مشي
 معي الى قاضيه ففضى عليه فرضي به صرف والله امر الدرع ثم اسلم فقال علي رضي الله عنه هذا الدرع وهذا الفرس لا فكان
 معه حتى قتل يوم صفين وقال ابن الهمام تسويغ الاجتهاد والمزاخمة في الفتوى ومخالفه تشریح مصدر وق عليه ابن عباس لا يوجب
 وجوب التغليس ولا يفيد الارتفاع الى رتبة الصحابي الذي هو المقصود ولا يستلزم المناط من حمل السماع ومشاهدة الحادث وجعل
 شمس الأئمة السرحى الخلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله ويلحق بالكتاب العام والخاص) ونحوهما
 النواذر وقال لا خلاف في ان قول التابعي ليس بحجة على وجه يترك به القياس (قوله ويلحق بالكتاب العام والخاص) ونحوهما
 من احوال اللفظ ونظم الكتاب ١٤٠ لما كان محفوظا متواترا الحق تلك المباحث به و ذكر في عقبه واما البيان فلما

كان شامل للقول والفعل
 كان المناسب ان يؤخره
 مما يشملها من الكتاب
 والسنة وهو على ما اختاره
 المصنف خمسة قسم
 بيان ضرورة يقع بالسكون
 ضد النطق وبيان تبديل
 هو النسخ وبيان تقرير
 كالتا كيد وبيان تفسير
 بارادة الخفاء منه كايصاح
 المراد من المشرك
 والمجمل وبيان تغيير
 كالاستثناء و اضافته الى
 الاول من قبيل اضافته الشئ
 الى سببه اى بيان يحصل
 بها وفي البواقي من قبيل
 اضافة العام الى الخاص
 كعلم الفقه وشجر الاراك
 (قوله كالاستثناء) قد
 جعل القاضى أبو زيد
 وشمس الأئمة السرخى
 الاستثناء بيان تغيير
 والتعليق بيان تبديل
 ولجعل النسخ من اقسام

الماء فحكم الاصل افادة 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 الدخول في الصلاة بواسطة رفع الحدث
 بطهارة حصلت به لا مع الحدث وكذا التيمم اذ لو كان خلفا في حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم براسه
 هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خافرا وعند الشافعي هو خلف ضروري بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة
 الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت
 ولا اداء فرضين شيم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تكن راما بعد اداء فرض واحد فلان الضرورة
 قد انعدمت ومتى قال فيمن له انا ان من الماء أحد هما طاهر والاخر نجس وقد اشبه عليه انه يجب
 عليه التحرى والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ مع ما طاهر يبقين بقدر عى استعجابه بدليل معتبر في
 اشرع هو التحرى فلا ضرورة حينئذ وعند الايجور التحرى لان التراب طهور ومطلق عند المجز عن
 الماء وقد تحقق الجز بالتعارض الموجب للبقاء حتى كان الا نآرى حكم العدم واعلم ان وجوب
 التحرى عند الشافعي رحمه الله انما هو اذ لم يوجد ماء آخر طاهر يبقين وأما اذا وجد فالتحرى جائز فلهذا
 بدل المصنف رحمه الله عن عبارته نغرا الاسلام حيث قيد جوار التحرى في مسألة الا نآرى بمجالة لسفر اى
 حلة عدم القدرة على ماء طاهر يبقين ثم لا يجزى ان عدم صحة التيمم قبل التحرى عند الشافعي رحمه الله
 مبنى على انه لا صحة للتيمم بدون الجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا او خفاء مطلقا ولا يجز مع امكان

العبادات تخلف قيم المتغيرات منها وفي ذلك مما يطول (قوله فيمن له انا ان اولاته) والغلبة للنص
 اما في ثلاثة والغلبة لظاهر نصرى اتفاقا (قوله فالتحرى جائز) وفي شاء توضحا للماء الاخر الطاهر يبقين
 وان شاء نصرى بين المابين اللذين وقع التردد في تعيين الطاهر منهما ما وتوضا بما ادى رايه الى طهارته
 (قوله حيث قيد جواز التحرى الخ) عبارة نغرا الاسلام هكذا وقال يعنى اشاهى من انا من نجس وطاهر
 في السفر ان التحرى فيه جائز ولا يجزى ان المراد بالجواز في عبارته الجواز المقارن للوجوب ولو مجازا بدليل
 ان ليس مذهب الشافعي في هذه الصورة جواز ترك التحرى بان يتيمم وبهذا ظهر وعدل المصنف من عبارة
 نغرا لاسلام ولا فاقيد بعدم القدرة على الماء الطاهر في عبارته جوار التحرى وفي عبارة المصنف وجوبه
 في ههنا اشكال وهو ان قول نغرا لاسلام هو الدال على ان الوجوب عند الشافعي مقيد بعدم وجدان ماء
 حرطاهر يبقين لان قول المصنف بعدم التقييد في كلامه فلا وجه لقوله ولهذا عدل الخ (قوله ثم لا يجزى

البيان والمصنف تابع نغرا لاسلام في اعتبار كونه اظهارا بحكم
 الشرعى قيل عليه ان ارد بالبيان مجرد اظهار المقصود فانسخ والنصوص الواردة ابيان الاحكام ابتداء بيان وان ارد اظهارا
 هو المراد من كلام سابق فكلا واجيب بان المراد اظهار المراد وانها اذ ارفع احتمال عنه بسمي متساو او مروى عما ادى به المعنى
 وبدخل فيه بيان تغيير وتقرير والتبديل والتفسير والضرورة يخرج النصوص الواردة ببيان الاحكام ابتداء وان اغترارى
 شرطه محمل موصوف بالاجال والاستراة والخفاء واجهل محققا كفى الانتهاء او قدرا كما الابتداء واما شرط سبق كلام له تعلق
 به في الجملة كاطن فليس بشهور (قوله ولا يجوز لمخمس بسبب الواحد سننا) اى عند حنيفة العراق ومن تابعهم كابن زيد الذي سمى
 القاضى وشمس الأئمة ونغرا لاسلام وغيرهم من مشايخ حراسان وما وراء النهر لم يثبت من قطعية دلالة العام في محله فهو تالامى وله بل عام

التحرى

(ثم ضدنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة هو جود الماء في كل واحد منهما **بما يكفيه** (فيجوز اتمامه المتيهم له - توضي) كتمامه المسمع لخال (وعند محمد وزفر وجهه الله التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لان التوضي صاحب اصل والتميم صاحب خلف فلا يبنى صاحب اصل القوي صلته - لي صاحب الخلف الضعيف كما لا يبنى المصل على ركوع وسجود على الموي

الكتاب ارجح من خبر لو استدعت من يقول بظنيته من مشايخنا فلا يجوز تخصيصه ايضا وما عرفت من تخصيص أصحاب رسول الله همومات الكتاب بخبر الواحد كما خص أبو بكر الصديق قوله تعالى بوصيكم الله في أولادكم الآية بما سمعه من النبي عليه السلام فمن معاشرا الانبياء لانثرت ولا نورث وما تركناه صدقة لكونه قطعا عنده بما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها او من بعده باجماع مستند اليه م. عقد عليه أو غير ذلك وما قيل المخصص الاول ١٤١ يجب مقارنته والاجماع ليس كذلك مندفع

لانه في المخصص الواقعي والاجماع أو المعارض في الحقيقة دليل لذلك كما قد سلف (قوله انفاقا بيننا وبين الشافعي وعامة الفقهاء) والافني الكشف قد نقل خلاف الجبائين وعبد الجبار والظاهرية والحنابلة وأبي اسحاق المروزي وأبي بكر الصيرفي والقاضي أبي حامد من الشافعية في تأخير بيان التفسير الى وقت الحاجة وعزوة ذلك الى بعض الحنفية غير صحيحة تبه عليه نخر الاسلام في اصوله (قوله كلام واحد أوجب

التعري ولذا يجوز التيمم فيما اذا تخير فتقر بغير هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى أنه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان اريد بكونه ضروريا أنه لا يكون الا عند ضرورة الجحزع استعمال الماء فهذا مما لا ينصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعد ما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا خلت في تعيين الخلف وقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله الخلفية في الآلة بمعنى أن التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عندنا نقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب لو تاني نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المثل حكمية فيجوز أن يكون تطهيرا الآلة أيضا كذلك وقوله عليه السلام التراب طهور للمسلم ولو اتى عشر صبغ بالماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لا تمتد الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف أن لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالجزء من الماء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناه الزيادة في الحكم وترتب الآثار لا يرى أن استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادة على الوضوء فعندنا ما يجوز اتمامه المتيهم للمتوضي اذا لم يجد المتوضي ماء لار شرط الصلاة في حق كل من مامو جود بكاله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغسل على المسح مع ان الخلف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعته وأما اذا وجد المتوضي ما كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام وان صلته فاسدة فلا يصح اقتداؤه كما اذا اعتقد ان امامه مخفي في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند الجحزع فلا يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم كاقتهاء المتيمم بالموي وما ذكرنا من محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسدي جاني في شرح المبسوط الا أن المذكور في عامة الكتب أنه يجوز اقتداء المتوضي بالتيمم عند فرجه الله وان وجد المتوضي

الخ) قال في فصول البدائع بعد نقله وليس بشئ لان الجحزع حاصل مطقا والتعري فيما ثبت من توابعه كالتيمم بالخلاف في ان الخلف مطاير جج على التعري لكونه ضروريا أو ضروريا بمعنى ان لا يصر اليه ما أمكن ولا يرجع عليه انتهى وقد يجب أيضا بارهنا ضرورتين ضرورة عدم القدرة على الاصل وضرورة اداء الفرض وفي صورة الاناب من الضرورة الاولى ثابتة قبل التعري للتعارض والتعري لا بدله من دليل آخر فان كان الدليل ان التيمم خلف ضروري فلا يكفي فيه التعارض اذ يكفي هو ضرورة ثبوت الخلف الا ضرورية الخلف وان ضروريته انما يظهر في عدم جوار التيمم مع امكان التعري فقد رجع التفريع

ان يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير واجيب بانه كان أولا لا يجب وصار بعد البيان تصرف بين واورد عليه بانه انما يصح في بعض صور الشرط ورد (قوله واختلف في الخ) قيل ذكر الاستقلال ليس للتقييم لان التخصيص بالكلام لا يكون الا باستقلال في انما ذلك على مذهب الحنفية دون الشافعية واسناد الخلاف الى الطائفتين جميعا (قوله وعندنا لا بل يكون الخ) يعني ان الخلاف في الحقيقة في ان قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مترسخ عنه تخصيص كما هو مذهب الشافعي حتى يصير في الباقي ظنيا أو لا بل هو نسخ فيما تناوله كما هو مذهبنا معاشر الحنفية حتى يكون العام باقيا على قطعته بناء على تمكن الشبهة في دلالة المخصص ببعض بحلاف النسخ اذ لا نفور في الالة المذكور في ما تناوله هذا سقط ما قيل ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان الالفة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والقابلية بدل البعض على انه لا يمتزجهم الجوزي

(وشرط الخلفية اما كان الاصل يصير السبب منعقد له ثم علمه به عارض) كافي مسئلة من السماء بخلاف الغموس (باب المحكوم عليه وهو المكاف ولا بد من اهليته للعكم وهي لا تثبت الا بالعقل فلو اورد نور يضي به طريق يتبداه من حيث ينتهي اليه يدرك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب أي نور يحصل باثراق العقل الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل مخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحاسي يخرج ادراكها الى الفعل فتبدأ القلب) أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طريق يتبداه فابتدأ يدرك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل باز يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع التكميات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعدادها لهذا الانتزاع ثم علم البدديات 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 ومثاله بالشمس كما ذكرنا في المتن وهذا مناسبا لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكماء واسلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن متعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه السلام أنه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسرى قوله تعالى نور السموات والارض وأيضا قد يطلق العقل على الانوار الفاضلة من هذا الجوهر في الانسان فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبما بين النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرق فتخرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور والمعنى الذي حصل باثراق ذلك الجوهر

ما (قوله وشرط الخلفية) أي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل اي صير السبب منعقد الاصل ثم من عدم الاصل في المال اعراض اذ لا معنى لاصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء ولا مكان حصول الماء بداريق الكرامة ثم ظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف لاجن من السماء فان العجز قد انعقدت وجبه للبر لا مكان من السماء في الجملة الا انه معدوم صرفا ومادة 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 المكاف) أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وهو له 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 كان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنىة الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى أول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل واعمال 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 راد دليل غيره فيلزم الشافعي عدم جواز التعري (قوله بطريق السورامة) غشيل لاحصر اذ امكان الحصول لا يختص بالكرامة فقد يكون بطريق غيره او بسبيل يصل اليه من مطرفي 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 وانت حبير بار هذا تصحيح للتعريف في الجملة على ما قالوا في تجوز التعريف بالاعم ولا يدع لانسيبة (قوله بدلائل واهية) قيل قوه ادعوا انما يدل على فساد في الدعوى فالدلائل لا تطابق الدعوى وانت حبير بار غرض الشارح انه انما قال ادعوا ولا يحكم عليه بانه أول ما خلق الله تعالى لانه لم يثبت كونه كذلك في نفس الامر اضعف دلائله وهذا توجيه صحيح لا يرد عليه ما ذكر (قوله ونحو ذلك) مثل ان الواجب تعالى واجب لذاته وانه ليس فيه تعدد

قوله تعالى نور السموات والارض وأيضا قد يطلق العقل على الانوار الفاضلة من هذا الجوهر في الانسان فيمكن أن يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبما بين النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرق فتخرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور والمعنى الذي حصل باثراق ذلك الجوهر

على هذا الاصطلاح لتصرفه. بان العام اذا خص منه البعض صار ظاهريا يجوز تحصيله بغير الواحد وانقياس لكون كل منهما غير متعارف ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارنة في غاية الندرة وذلك لانه لو لا الاستقلال لتوقف اول الكلام على آخره في الدلالة وجود المفرد فلا منعقد الكلام الاعلى دلالة العام على المقصود فلا ينظر فيهما لوجهين باقصر هـ يصير العام ظاهريا ولو لا المقارنة له لامت الدلالة

على الشمول فان القاصر الذي هو الناسخ انما يدل على انها الحكم المدلول للعالم في بعض متناولاته من غير اختلال في دلالة عليه او اما اذا كان مستقلا مقارنا في نظرنا الى ظاهر حال العام دلالة شاملة لجميع متناولاته وليكن المستقل المقارن يدل على انها غير شاملة للبعض فينتظر في الشبهة في الباقي ويحتل الاعتماد فيصير ظنيا في الباقي فدونك بهذا التحقيق اعدك لا تجرد في غير هذا التعليق ثم اشتراط اثبتنا الخفية المقارنة في المخصص انما هو فيما هو مخصص في نفس الامر والواقع واما التخصيص بخبر الواحد والقياس فهو في الحقيقة جمع بين المتعارضين المتعادين من الدليل ويكون ذلك دليلا لوجود المخصص فيما لم يظهر وجوده كالاتيين المتواردين في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها والمعتز في غفلة من هـ ذ او ندره ما هو بخلاف الاصل هي الاصل على ان المجهول التاريخ محمول على المقارنة (قوله والاهل لم يكن الخ) غير ان سوال نوح عليه السلام كان

عبر ان سوال نوح عليه السلام كان

يظهر الوفاق ويظهر انفاق والافلا يتصور سؤله بعد النهي عنه بقوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا ثم اطاعه الله بقوله ليس من اهلك قوله لم يتناول عيسى الخ لان الخطاب لاهل مكة ولم يكن فيهم من يعبده او الملائكة ولان ما لا يعقل الا ان القوم كانوا اهل ذنبت فشفع في البيان (قوله وعندنا بيان نفس الخ) قيل عليه ان قول المحققين من اصحابه ان الاستثناء تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد في الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الابعاد 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 عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها ان قوى النفس على ما سببها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات ونفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصله بالتجارب يستنتج بها المصالح والاعراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسية والقييحية ومنها هيمنة مجودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمتقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يتبدأ به من حيث ينتهي اليه يدرك الحواس فيبتدئ المطالب للعقل فيدركه القلب بتأمله ويتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظر يات الا انه لما كان ظاهرا هذا التفسير اخفى من العقل احتياج المصنف رحمه الله الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو اول مخلوقات 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 الحكماء من ان العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعد الادرار وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس وكما ان افاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور اى قوة شبيهة بالنور في انه بما يحصل الادراك يضيء اى بصير ذاهبه اى بذلك النور طريق يتبدأ به اى بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادئ الموصلة الى المطالب ومعنى اضافته اصير ورتما بحيث يتبدى القلب اليها وبتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهى اليه متعلق بابتداء والضمير في اليه عائد الى حيث اى من محل ينتهى اليه ادراك الحواس فيبتدئ اى ان يظهر المطلوب للقلب

جهات ما استار اصمات (قوله قوة للنفس) قيل لجلها لرأس وقيل انقاب 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 ان علم بجارى العادات) اى الضروريات التي يحكم بها بجران العادات مثل ان الجبس لا يتقلب ذهب او كان السرفى هذا الصم هو ان دلالة المجردة على صدق الشارع الذي يلقى منه التكليف لائل عاديه كما صرحوا به ولا شأن لتمكن من العلم بذلك الصدق

المراد البعض وانت خبير بان رده ما سياتى من ان مذهب الشافعى في قوله على عشرة الاثلاثه ان العشرة مجاز عن السبعة والاثلاثه قرينة ولان كون العام ظنى الدلالة محتملا لكل والبعض عند الشافعى اصحابه هو ان يكون كل من الاستثناء والتخصيص بيان تفسير عندهم (قوله لان الاستثناء الحقيقي هو الخ) اى صيغته واما لفظه فحقيقة في القسمين وغيرة الخلاف ان الاستثناء الواقع في الادلة الشرعية يجب حملها على المتصل بدون قرينة ولا يصرف عنه اى المنقطع الابدليل واما لفظ الاستثناء فلا يتعلق به الغرض الاصولى لكن المصنف جعل اطلاق الاستثناء على المنقطع عن طريق المجاز ايضا (قوله وحقيقة الاخراج الخ) قيل عليه تعريقات الادباء مشحونة بالمجاز ورد بان المجاز وان كان شاعراى كلام الادباء لكن يجب الاحتراز عنه في التعريف ولو سلم فلا كلام في اولوية الحقيقة لا يقال ان خروج والدخول ههنا كلامهما على المجاز لانهما الحركة الى الخارج او الداخل لا يقول صار احقيقتي عرفيتي في تناول اللفظ وهدمه

وقد يطلق العقل على قوة للنفس بما يكتسب بالعلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ووطا 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 الجائزات وقوله يتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لذلك الحواس
الخمس بداية ونهاية وكذا للدراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي

ولو سلم في تعريف المصنف ارتكاب مجاز واحد وفي تعريف الجوهر ارتكاب مجازين (قوله سائر التخصيصات) أي بالمعنى اللغوي بمعنى
العام على بعض متناو له سواء كان بمنفصل أو مقارن أولا (قوله ان الاستثناء لا يثبت الخ) قال السيد الشريف منشأ اختلافهم هو ان
وضع الالفاظ للامور الذهنية ١٤٤ أو الخارجية فذهب الشافعي الى الثاني وعلماؤنا الى الاول ولما لم يتصور

واسطة بين النبي والاثبات
في الامور الخارجية لزم
العقول بان الاستثناء من
النبي اثبات وبالعكس
وعندنا لما كان بين الامور
الذهنية والخارجية
واسطة بالضرورة لزم
القول بالاول انتهى كلامه
وقال المحقق الطهراني ذهب
أكثر المحققين كالشيخ
الرئيس أبي علي بن سينا
وأبي نصر الفارابي وغيرهما
الى ان الالفاظ موضوعة
للصور 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 ثبات
وان الموضوع له يجب ان
يكون معلوما بالذات
والعين الخارجية معلوم
بالعرض والالاتي العلم
باتفاقه وقال المراد بالصورة الذهنية ههنا نفس الشيء من حيث هو وسواء كان حاصل في

أى الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدر كة القلب بتأمله أى التفاته اليه والتوجه نحوه
هو بتوفيق الله تعالى وإلهامه لا بتأثير النفس أو توقيدها وان الافكار معدة للنفس وفيضان المطلوب اغما
بالهام لله 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 كازم المصنف رحمه الله تعالى (قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بما يكتسب
العلوم) إشارة الى معنى آخر للعقل باعتبار حصوله للنفس مراتب الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه
حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشفى بلجب عنه به وبين المطالب والتهدى الى طريق التوصل
الى المقاصد وأما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل
ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بما قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادئ ونهضة المعدات
والتصرفات فيها وقابليته من حيث ان حصول المطلوب اغما هو بالاطعام وتوفيق الملائكة السلام فان قلت
القوة التي بها يكتسب العلوم تشتمل مراتب الاربع فكيف تفسره بقابلية الاشراق التي هي
المرتبة الاولى أعنى العقل الهولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى ان يكمل جميع الاثار ويحصل غاية
المطوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة للنفس
وقابليته للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما
واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوة وفي اكتساب العلوم وتصرفها في المبادئ لحصول
المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أى التي تمكن من اكتساب العلوم

بما يقع التكميل بدونه (قوله أى الروح) رجه التفسير ان نقاب قد يطلق على انضغفة التي في الجانب
الايسر وليس المراد ههنا ذلك (قوله في كلامه تسامح) قيل لما كان العقل الفعال من آثار الجوهر
الذي هو اول المخلوقات عندهم كان الاثر القاض منه الى الانسان أيضا من 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 يتعين ان تسامح في كلامه (قوله من شأن القوة
التأثير والفعل) قيل لا يلزم ان يكون القوة للتأثير بل قد يكون للتأثر كقوة الفهم وأمثاله فلا يتجه
للسؤال أصلا (قوله وقابليته من حيث الخ) قيل القابلية على هذا الحصول المطلوب للاشراق الجوهر

وتارة
الذهن بنفسه أو بوجه ما انتهى كلامه وقال بعض الأفاضل من أصحابنا كون الالفاظ موضوعة للصور الذهنية بوجوب ان يكون وضع
المركبات الاسنادية للقضايا المعقولة والاحكام الذهنية التي في مرتبة الحكاية وظرف الملاحظة فلا يلزم من ارجاع زيد من الحكم
بالحيثية على القوم انتفاء الحيثية عنه وعدم انصافه بها في نفس الامر وحق الواقع الذي هو مرتبة المحكي عنه اذ عدم الحكم بالثبوت
لا يستلزم الحكم بالنفي ولا الانتفاء في نفس الامر في شأن زيد مسكونا عنه نفيما واثباتا تاراما اذا كانت المركبات الاسنادية موضوعة
باراهما والمحكمي عنه ومطابق الحكم ومصدان الحمل في ظرف الواقع ونفس الامر الذي هو مرتبة المحكي عنه فالثبوت والانتفاء في
مرتبة المحكي عنه تقضيان لا يرتفعان معا فارجح زيد ملا في مرتبة المحكي عنه عن القوم بمان لا انتفاء الحيثية عنه بالضرورة

وقال بعضهم ليس المراد من كون النسبة خارجية ان تكون موجودة في الخارج لعدم وجودها فيه ولا كون الخارج ظرفا لنفسها دون وجودها لانه مما يتنوع فرضه اذ الوجود ليس الا نفس الموجودية المصدرية أي صيرورة الشيء ووقوعه في ظرف ما بل المراد منها كون المرضع في نفسه وفي حد ذاته بحيث يصح عنه الحكاية بالمحمول فقد اقولنا جاني القوم ليس الا كون القوم بحيث يصح عنهم الحكاية بالحيي فاذا اشتمى منهم زيد فلا محالة يفيد الاستثناء عدم كون زيد بحيث يصح عنه الحكاية بالحيي فيلزم على هذا القول ان يكون في الاستثناء حكم معني مصدر القضية واما اذا كانت موضوعه بالنسبة الذهنية فلا يلزم ان يكون في الاستثناء حكم بل يكاد ان يصح وبيانه انه على هذا التقدير يكون مدلول المركب الاسنادي نفس النسبة الحاكية عن الواقع فاذا قبل جاني القوم لا يستفاد منه الا حصول نسبة الحيي الى القوم في ذهن المتكلم فاذا استثنى منه ١٤٥ زيد لا يستفاد منه حصول النسبة السلبية في ذهن المتكلم في حق

زيد لجواز ان لا يحصل شيء من النسبتين في ذهن المتكلم في حق زيد بل على هذا القول لا يمكن افاضة الاستثناء الحكم مطبقا سواء اريدت نفس النسبة الحاكية أو مصدرها اما الثاني فلان افاضة الاستثناء اياه انما كان باعتبار وضع المركب الاسنادي له واما الاول فلان ما يفيد النسبة الحاكية ليس الا المصلحة التركيبية الجمالية أو الشرطية والاعم ما بعدها ليست هيئة تركيبية لاجلية ولا شرطية واما ابتناء ما هو المشهور عن الحنفية من ان الاستثناء من الاثبات نفي دون العكس على كون رفع النسبة الايجابية بعينه نسبة سلبية فتوجبها على فهمي انما قصر ان المركب

وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والمزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا تدبيرا غائبا عما سواه برشاعن النقائص وأن ينتزع الكليات من الجزئيات بانتزاع من الاحساس بجملة هذه الامران كل نار حارة وكذا في جانب التصورة مثلا ينتزع من الجزئيات المذكوفة بالعوارض المشخصة والواحد الحار جية حقاقتها الكلية وأما تحقيق المراتب الاربع فهو ان النفس الانسانية قوتين احدهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثيرها في الموضوع كتملة اياه وتأثيرها في اختيارها عقلا نظرا بالاشياء مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في انبساط الموضوع كتملة اياه وتأثيرها في اختيارها ويسمى عقلا عمليا والقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها الاكتساب الكمالات اربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها يسمى حينئذ عقلا هيو لانيا تشبها بالهياول في 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 شاءت من غير تجسم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على

المذكور ولك ان تقول القابلية للاشراق المذكور قابلية لحصول المطلوب وبالعكس (قوله وهي باعتبار تأثيرها عما فوقها) فيه انه لا يلائم ما ذكره اولان ان القوة لا تكون الا مبدأ التأثير او الفعل (قوله خالية عن العلوم) خلوها عن العلوم الانطباعية لا عن العلم الحضورى فان علم النفس بذاته عين ذننها ولا يعقل خلوا الشيء عن نفسه (قوله بالهيو لاني) اراد الهيو لاني المتعارفة وانما يفيد هياول لان الهيو لاني قد يطلق على جسم تركيب منه جسم آخر كالسقف الذي تركيب منه البيت ومن الحداد وليس المراد ههنا ذلك (قوله الخالية في نفسها) بمعنى انها لا يقتضى شيئا منها بخصوصها وان لم ينقل عن واحدة منها غير معينه (قوله ثم اذا دركت الضروريات) فان قامت بمراتب هذه المرتبة والمرتبة الاولى مرتبة اخرى هي ادراك الجزئيات المحسوسة فلم يتعرض لها قلت لانها من خواص انفس الحيوانية مطبقا والفرض عدم مراتب المحسوسة بالنفس الانسانية (قوله من غير تجسم كسب جديد) قال بعض الحكميين وعندي انه لا اعتبار بالملكة الا تحضار في عقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار في الجملة

(١٩ تلويح ثالث) الاسنادي على هذا القول موضوع للنسبة الحار جية فهي قوتنا جاني لقوم كون القوم بحيث يصح عنه الحكاية بالحيي فاذا استثنى منه زيد استمداد لا محالة لعدم كونه بتلك الحيثية يفيد الاستثناء من الاثبات الحكم بالنفي 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 مذموم متأخرى الميزانيين حيث صرحوا باشتراك النسبة التقييدية بين الايجاب والسلب والفرق بينهما باعتبار النسبة التامة الخبرية فلا يفيد الاستثناء عن الايجاب الحكم اذا افادته على المشهور انما كان باعتبار افاضة الاعم ما بعدها رفع الحكم الايجابي في حق زيد ورفع الحكم الايجابي على هذا المذهب لا يكون نسبة سلبية بعينها بل فاذا في الحكم الايجابي يعتبر النسبتان التامة والتقييدية برفع الحكم الايجابي بتصوره على ثلاثة اوجه برفع التامة فقط ورفع التقييدية فقط ورفع المجموع وفي النسبة

بالعشرة كلاً منكم اذ لو افادت معناها لزم الاخراج او المعارضة وحيث لم يقد صار كانه لم يشكلم به (قوله الاستثناء من المتناول الخ) قيل عليه المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناول به بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع لانقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقية في من اللفظ المستعمل في معناه المجازي استثناء متصل كما مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الاصول بان يراد بالاصابع الا نامل ويخرج منها لاصول بناء على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف من هذا القبيل لانه لا يريد بالجاره نصفها مجازاً واخرج النصف منها باعتبار انهما تتناول الشكل بحسب الوضع على انه غير اعتراض ابن الحاجب ١٤٧ هر با عن اشكال الضمير رقمه ان

من قال اشتريت الجارية
الا نصفها لم يردها نصفها
والا لزم استثناء نصفها
من نصفها والتسلسل
لان استثناء النصف
من الجارية يقتضي ان
يراد بها النصف واخراج
النصف من النصف
يقتضي ان يراد بها الربع
وهكذا وايضا الضمير
يعود الى الجارية بكاملها
لا الى نصفها مع القطع بان
مدلول الجارية وضميرها
واحد وعلى ما ذكره

في العصب المفرش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم وهي قوة مرتبة في زائد في مقدم الدماغ
الشبهتين بجملتي الشدي يدرك بها الرائحة والسمع وهي قوة مرتبة في العصب المفرش على سطح باطن
الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر وقوة مرتبة في العصبين المحوطين للعينين يتلاقيان في مقدم الدماغ
فيفتقران الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا يخفاء في أن المرسم فيها هو صورة المحسوس لانفسه
فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلاً وهو ليس بمرسم في الباصرة بل صورته كما ان الماء لوم
هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية
درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الخمس المتشرك 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 به يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة اعنى التي لم يتاد اليها من طريق
الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعدا رة زيد وصدقة عمر والحالفة وهي قوة مرتبة في
التجويف الاخير من الدماغ لحفظ المعاني الجزئية التي ادركها الوهم فهي خزائنه للوهم بمنزلة الخيال

المحسوسات له (قوله فيفتقران الى العينين في شرح القانون لاقر يشي في باب نشرح العين قيل ان
العصبين يتقاطعا بحيث تنفذ اليمى الى العين اليسرى واليسرى الى العين اليمنى وجالينوس يعتقد
خلاف ذلك ويرى ان اليمى تنفذ الى العين اليمنى واليسرى الى العين اليسرى فان العصبين
لا يتقاطعان بل يتلاقيان وينشعب كل واحد منهما عند موضع التلاق حتى يكون هناك موضع مشترك
التجويف فهما ثم يتفارقا فيذهب كل واحد منهما الى العين الحذية ليدبته وهذا هو الرأى ا شهروروه
يقول الشيخ ايضا (قوله ولا يخفاء في ان المرسم الخ) ان قصده الايراد على قول المصنف فانه ادراك
الحواس ارتسام المحسوسات في الحاسة الظاهرة وهو ظاهر لان دفاع الحمل على حذف المضاف ان
رتسام صور المحسوسات على انه قد يجاب عنه ايضا بان معنى ارتسام المحسوس في الحاسة حصول صورته
(قوله لاني مؤخره على ما ذكره المصنف) اوجب عنه بان المصنف جعل للدماغ قداما وسطا ومؤخرا
ويعتبر انما يتجاوز الثلاثة وان لكل منها مقدا ومؤخران في اقدم قوة في اواخر 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 ردا عليه بان القائل
بان المستثنى منه مستعمل
في الباقي مجازا والاستثناء
قرينه كيف يسلم رجوع

الاستثناء الى ما يتناوله اللفظ بحسب الاستعمال وقصد المتكلم وما قوله للقطع الخ فقيهه ان قوله في آذانهم لسداد على ان المراد
بالاصابع هو الا نامل يكون معنى قوله الاصول والغرا اذ شرط المتصل ان يكون بحيث لولاه لفهم دخول مابعدده فيما قبله اما لو قيل
جعلوا الاصابع في الماء الاصولها كان صححوا واقما على ما هو شرط الاستثناء وكذا لو اخرى آذانهم وقال العلامة الفنارى ان الاستثناء
من حيث التناول لولا القرينه فالفهوم قبلها هو الكل لان حيث اراده المعنى المجازي فانها بعد الاخراج وتعام القرينه لا قبلها
فالذي اطلق مجازا على نصف الجارية هو الجارية المقيدة لا المطلقة كما شترت جارية نصفها للغير فالبتم اتقيده بقيام القرينه بكون
الملاحظة للمعنى الوضعية فلا يرجع الضمير الى كمال الجارية ويحقق ان الاستثناء اخرج بعض من كل كما جاع عليه وان
العشرة نصف من مدلوله وان فيه رعاية وضع الاخراج والمخرج عنه وليس مثل جعلوا الاصابع في آذانهم الاصولها لان الاستثناء
وارجاع الضمير بعد تمام القرينه ولاشك انه لا فرق بين الا نصف والا نصفها بحسب المعنى لان الالف واللام عوض عن الضمير فيدل على
ما يدل عليه (قوله كمالا نحو زبا شخص) وما قيل المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجرى في الاعلام بان يطلق زيد

وتصرف فيهما وتركيب بينهما كيباؤس من منخلية أيضا هذا ما به ادراك الحواس فاذا تم هذا انتزع النفس الاسباب من المفكرة
هلوما فهذا ابدية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله أربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى

ويراد بعض اجزائه ممنوع على ان العدد لا يتركب من الاعداد التي تحتها بل من الاتحاد التي هو مبدؤها على . . . تصرف في مقوره وثبت في محله (قوله
ولو صحقت فاصل الخ) قيل عليه ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول وفي جعلها حوا من الحجة الاولى تكلف و ردبانه حوا ب
بطريق المعارضة فهو دليل مستقل لان حكم كل معارضة كذلك ولا تكلف فيه ولا بعدا قوله مجاز). ذلك لاهم اجمعوا على انه استخراج
وتكلم بالباقي بعد اثباته فلا بد من الجمع بين الاجماع بحمل الاول على المجاز وما قيل ان الاجماع الثاني ممنوع ساقت لما صرح اثبات كفض
الاسلام وما صاحب الكشف والمغنى والندى في ١٤٨ وقال في الباب اجمع أهل العربية على ان الاستثناء استخراج بعض عن كل (قوله

الحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجبر الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بما يقع التركيب
واتفصيل بين الصور المحسوسة انا خذوة عن الحس اشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسار له رأسان
واحد من الرأس وهذا معنى أخذ المدركات من الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أي
نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت تخيلية وان استعملتها بواسطة القوة
انعقابية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة ومنذ كونها من مجال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون
من علماء انشراح واستدلوا عليه بار الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم
في كلام المصنف رحمه الله ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والحمل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانها
يرسم أوالصورة المحسوس ثم تخزن ثم ترسم منه المعنى ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب واتمهصيل
فلذا قال ثم بعده الحافظة فأشار بلفظ بعد ان محلها بعد محل الوهم (نحوه ما ذكرنا) أي ان تمام الصور
والعاني وأخذ المفكرة اياها من انظر في تنزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أي صوراً أو معاني
كلية لانها بالتصرف والتفكير في الاشخاص الجزئية تتكسب استعدادا بخير قبول صورة الانسان مثلا
وصورة الصدقة الكليةين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته وهذا هو تمام التعريف في أن نهاية ادراك الحواس هو بداية ادراك العقل
على ما يشعر به التعريف المسند 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 به تمام بعهد في العربية بل المراد ان العقل نور
يضيء به انظر بق الذي يبيد ادب في الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى انه
لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق ادراك الكلديات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان
طريق ادراك المحسوسات مما يدركه العقل والعلمانيان والمجانين بل اليها ثم لا يحتاج الى العقل الذي
نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد سلوك طريق ادراك الكلديات واكتساب النظريات

المستثنى غير الخ) قيل
عليه ابن الحارث وغيره
من القائلين بالمذهب
الثاني على ان الاستثناء
من النفي اثبات وبالعكس
بمعنى انه اخرجت من
العشرة ثلاثة ثم حكم على
العشرة المخرج عنها الثلاثة
بالثبوت وعليه بالندى
وردبانه مراد المصنف
على الحقيقة أي لا يصح
الحكم حقيقة وذلك لا ينافي
اثباته مجازا كما ذهب اليه
القائلون به هذا (قوله
ووجه المجاز) وقال
القاضي أبو زيد اطلاقا
على ظاهر الحال لان اذا
قلت لفلان على ألف
الا عشرة لم يجب ابعث
كالو فنيما ولكن عدم
الوجوب على المقربس
بمن نافي للوجوب عليه
بل لعدم دليل الوجوب
عليه (قوله فصار قوله
الخ) قيل عليه هذا في

لم يكن بيان تشریح الدماغ وإنما المراد بيان الحواس الباطنة لا مجرد الكلام ليه وهدايتهم ببيان تقدم
البعض على البعض أحدا من مقدم الدماغ لا احتياج الى بيان ان كلامهم في مقدم أي تجويف أو
في مؤخره كما كتم في بان يقول في المقدم الحس المشترك والخيال خزائنه وفي المؤخر اوهم والحافظة خزائنه

فأية الفساد لقطع بان مثل قولنا اكرم من رجلا طالما لا يدل على اكرام كل عام وكون الوصف
علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور وانقول بعوم النكرة الموصوفة بمفاسد
قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات بالعكس ولا نزاع لاحد في ان من خلف لا كرم من
رجلا عالميا باكرام عالم واحد وامان خلف لا اجالس الار جلا عالميا فانه لا يبحث بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على ان الوصف قرينة
على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بل قال الار جلا على ان القائلين بعوم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق
وهذه أربعة اعتراضات في القدرح على مذهب الحنفية رجهم لله قال العلامة انقاري النكرة الموصوفة في سياق الاثبات الواقعة بعد
النفي اذا وصفت بها النوع نعم نحو لا اجالس الار جلا عالميا حيث يشتمل اباحة مجالسة كل عالم ولا يبحث بمجالسة أي فرد واحد فصاعدا

ولاستدلال

(ثم معلومات النفس الامارة بالشهوات كحرفة الصانع تعالى ويسمى علومنا نظرية واما يتعلق ويسمى عملية فاذا كُتبت العملية
 حركت لبدن الى ما هو خير واما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها) اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة
 وهي قابلية النفس اشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان النفس لا محالة آمرة للبدن بحركة الى ما هو خير عندنا واما هو شر عندنا
 والجوهر المذكور دائم الاشراق فاذا شره الى الخير وعن الشر علم معرفته بالخير والشر وهي لا تحصل الا بقابلية المذكور واذ
 لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفته بالخير والشر ولو كانت عارفة لم تحرك ثم عدم معرفتها بعدم قابليتها الذل لو كانت قابلية
 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 ١٤٩ النزاع في سرورة العين لان الايمان على

العرف وليس الكلام فيه
 على ان عدم العموم غير
 مسلم للقطع بصحة
 الاستثناء 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 الخنفية
 في عموم النكرة الموصوفة
 وكون الوصف علة تامة
 للحكم في حين المنع ومنع
 عليه الوصف في نحو قوله
 تعالى واعبدوا من غير
 من مشرك وقول معروف
 خير من صدقة يتبعها
 اذى وقولك اذا رايت الى
 عبدا آبقا فرده وكلها
 كبايا فاقله صريح المكابرة
 لظهور ان الايمان هو
 العلة التامة لخيرية العبد
 المؤمن من المشرك
 ولا يتصور فيه النزاع

والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها يتبين من سلوك ذلك الطريق فهي 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 اختيارا
 اثر في وجوده يسمى العلم به نظريا ولا فاعلية الا بمعنى انه عمل بل معنى انه علم اشياء تتعلق بالعمل وبهذا
 الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى
 مكتملة للنفس والثانية مكتملة للنفس والبدن بتحرير البدن عن الشر ورائي الخيرات وهذا التحريك
 يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انها خير وشر وبالعكس اما الاول فلان الشرور مستلزمات
 البدن وملائمات الشهوة والغضب والخيرات مشاز وتكاليف ومخائفات للهوى فلا يتصور الميل عن
 الامتناع الى المناظر الا بعد معرفة ان الاول شر والثاني خير واما الثاني فلان الخير والكمال محبوب بالذات
 والنفس مائلة الى الكمالات مهيا لتطويع القوى وامرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر
 وعرفت ما من حيث انها خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات وان شرور 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 ضنة من جانبه
 بمنزلة الشمس في الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم
 فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من
 ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان ميزان العقل

وفي الوسط المفكرة وتوهم ان المصنف جعل الوهم في التجويف لا يخرج من الدماغ عين الوهم (قوله)
 سمى العلم به نظريا) قيل عليه كون الاشياء مباحة التصرف في أمحظورته أو كون الاعمال واجبة
 أو حرما أو مباحة أو مكرهة أو مندوبة مما وجد وليس لنا اختيار في وجوده مع ان العلم به من العلوم
 العملية فالاولى مانعة المصنف من الاكتفاء بعد تعلقه بالعمل (قوله واستدل من ترك الخيرات الخ)
 قيل هذا يقتضي أن لا يكف التارك للخيرات والاقتنى بالشرور لعدم الفعل الذي هو مناط التكليف

من احد ودليل من يقول بعموم النكرة يدل على ان العموم اثبات عموم الاستغراق غير انه ان كان عموم الجواز فلا استغراق جوازي
 وان كان عموم الوجوب فهو وجوبي اعلم ان النكرة اذا كانت غير موصوفة بالاستثناء باسم الشخص فينتال واحدا وان كانت
 موصوفة بالاستثناء بصفة النوع لصيرورته مستثنى فلوحف لا اجالس الا رجلا يبحث بعمالة رجلاين ولو حلف لا اجالس الا رجلا عالما
 لم يبحث بعمالة عالما كثيرا لا يجوز ان يراد في الاولى لا اجالس الا رجلا عالما لان المقدر يجب ان يكون من جنس
 المستثنى بقدر ما يصح الاستثناء ثم الحكمي النكرة الموصوفة متعلق بصفة دون الذات لسقوط اعتبار الذات بدون الصفة فصيرورتها
 معتبرة بوجود الصفة فكانت هي المعتبرة والمقصود بالذكري دون الذات فاعتبر بعمالة دون الذات الا يرى ان من قال ذرايتني عبدا
 آبقا فرده لا يفهم منه الا العموم لان المقصود في مثل هذا الموضع الصفة المقررة باسم الذات فهي نعمت النكرة بعمالة الا اذا

بمختلفا وكفى افسراد الناس) وذلك التفاوت اغما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفاتها ولطافتها في مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها الكدور ثم وكثافتها في أصل الخلقة (متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ووروخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بالملك الجوهر ويرزاد استضاءتها بانوارها واستفادتها بمغناخ آثارها فاقابلية المذكورة سبب حصول العلم والعمل وحصول العلم والعمل سبب لزيادة قابلية (والاطلاع على حصول ما ذكرناه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ ادعده ثم الجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة لخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسألة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر ١٥٠ (فاصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايان حتى ان لم يعتقدوا كفرا ولا ايمان

يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران فلم يعتبر كفر شاهق 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 بوحده انتبه والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف صرطاب عقلا

متفاوتا في افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب انفطرة في الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن اعدل وبالواحد الحقيقي أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكمل وان الخيرات أميل ولا الكمالات أقبل وهذا معنى صفاتها ولطافتها بمنزلة المرأة في قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر في قبول النور ولا خفاء في أن النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر واما بقاءه والبه 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 افاضة نوره عليها لزيادة الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول في الاشخاص بقدر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف فقد اشرع تلك المرتبة بوقت البلوغ فامة للسبب الظاهر مقام حكمه كافي السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه في ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التي هي مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد بموجبها يظهر آثار الادراك وهي مسخرة ومطبعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهي تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة تحصل الكمالات (قوله وقد سبق في باب الامر) اعلم ان المهم في هذا المقام تحرير المبحث وتخصيص محل النزاع ليمتأني الطرف في ادلة الجاهلين ويظهر صحة المطالب ولا نزاع للمعتزلة في أن العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على نفاصلها مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمة في أول اشوال ولا نزاع للشاعرة في أن الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مسد خلا في معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلي صرف واما مركب من عقلي ومعنى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق اشرع بل وجوده وكلامه اغما يثبت بالعقل واما النزاع في أن العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض

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 الاعند وجود

(قوله باعتبار زيادة اعتدال البدن) المفهوم من كلام المصنف ان تفاوت النفوس في قابلية الاشراق بحسب تفاوت انفسها في مبدأ الفطرة صفاء ولطافة ومن كلام الشارع انه من تفاوت الابدان بحسب

الافعال

الصفة فاما اذا كانت الذات معينة عند المتكلم لهد وقع له به من مشاهدة

سابقة له لاعلى التكلم غير انها نكرة عند السامع لعدم المشاهدة فان النكرة ههنا لاتعم بمعوم الصفة كما اذا قال رأيت في موضع كذا رجلا كوفيا لان هذا الرجل المذكور تعين ذاته عنده بالعهد السابق فلم يكن صيروه الذات معتبرة متعلقة 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 الا بطهور لا يجوز ان يكون الاستنشاق اثباتا من النبي قيل عليه الموضع في صدر الكلام نكرة وانما جاء عمومها من اضرورة وقوعها في سببان النبي في جانب الاستنشاق يوجد ذلك الموضوع ايضا لانهم لكونه في الابدان فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها يتقن هذا الحكم ويثبت تقضيه وهو جواز شيء من الصلاة اذ نقض السلب السلكي ايجاب جزئي كافي ما جاء في

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات) فان مبادئ الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهية والعقلية
 فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كاترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فصار دليلا على التوسط بين
 مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين أحدهما التوسط المذكور في مسألة الجبر والقدر 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 فبعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتفرعة المذكورة في المتن وهي قوله (فالصبي العاقل
 لا يكاف بالايمن) 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
 سكن 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 يصح من قائل
 الشاهق ولو قبل مدة
 التجربة فانه لم يستوجب
 صحة بدون دار الاسلام

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) يعني أن ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وبعثه الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت
 معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك
 الا المعاني الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجب بان مدرك الكل هو
 النفس لكنه يندرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة ان تجذب النفس الى
 آلة الوهم دون العقل فيما من حقه أن يستعمل فيه ان العقل وذلك لان اغماها بالحس والوهم ومدركاتها
 أكثر (قوله فهو) أى العقل وحده غير كافي في جميع ما يحصل له 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 يكاف بالايمن) وهو الصحيح
 وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبي العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها
 كمال العقل والبالغ والصبي سوا في ذلك وانما عذر في عمل الجوارح اضعف اينية 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 غما وضعتنا البلوغ موضع كمال العقل والتمسك من الاستدلال ذالم تعرف ذلك حقيقة
 اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه
 وجودا وعدمه ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغي أن تستدرك المراعاة التي كفرت كالمفسر فاعلم انه
 الامشقة فيه أصلا فانه يبقى الرخصة بما لها قلنا ذلك في الفروع واما في الاصول لا سيما في الايمان فيجب
 ذابعد السبب الحقيقي اورد له اعظم خطره (قوله وكذا) أى مثل الصبي العاقل البائع الشاهق في
 الجبل اذ لم تبلغه الدعوة فانه لا يكاف بالايمن بمجرد عقوله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفا ولم يعتد به
 يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار لادلالة على أنه وجد زمان
 التجربة والتمسك من الاستدلال واما اذا لم يعتد شيئا فان وجد زمان التجربة والتمسك فليس
 الاعتدال وعدمه وانما هران تفاوت النفوس في مبدا القطرة بصفاها واطاها بحسب تفاوت الابدان

أحد الارا كباورد بان الحكم المثلث على احواله المتناهية بعينه هو المنفي في صدر الكلام فاعني لاصلاة جائرة في حان من الاحوال الا في
 حال افترائها بالظهور فيكون المنعنى ان كل صلاة على تلك الحالة هي جائزة كأي قولنا ما جاني القوم الا را كبين بمعنى جاؤا را كبين على
 ان الاستثنائية نقيض الحكم لانقيض القضية ونقيض الحكم بان يكون النفي اثباتا والاثبات نقيضا حاصل ولو نقل أحد بأنه يجعل
 الكل جزئيا يؤثر في تغيير الكمية الا اذا كان استثناء البعض من الكل وما نحن فيه ليس كذلك لانه متعلق بالجمال فلا يرد
 ما قيل انه يفيده ثبوتها مع الظهور في الجملة وذلك اذا تحقق ثائرشاؤها على ان ذلك لا يكون اثباتا بل مترددا بينه وبين النفي وما
 قالوا انه منقطع فلا يخرج فيه بل فيه حكم آخر وبانه محمول على المبالغة كانه لا شرط للصحة غيرها وان الحكم مطرد في كل صلاة

فصل ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية أداء أما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان أهلاً له وعليه قال الله تعالى

بظهور صلاحه قطعاً وبأن البطلان معارضة قاطع دل على اشتراط أمر آخر لا يراه مخصص مرفوع بان الاستثناء المقروغ متصل وبأن الحمل على المبالغة بخلاف اظاهر سيماني أحكام اشروع وبأن الحكم في الصلاة الشرعية غير مطرد والحسنى غير مراد يدل عليه الاستثناء وبأن ورود الشرع ابتداء بصحة كل صلاة منصقة بالطهور غير منصور (قوله يحيى في باب الخ) دليل آخر على لزوم العموم في مثل المثال المذكور لما تقرران من مراتب اثبات العلة بطريق الابعاء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى

فلو كان الاستثناء اثباتاً لسكان الاقتران بالطهور هله الجواز كما ان الخلو علة هدم الجواز وقيل عليه هذا طريق ظني قد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يقتصر الى أشياء أخرى ولو ثبت فلا يضر بجواز اتقاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور وورد بان قاعدة ان الاستثناء من التثنية اثبات وبالعكس ظنية وليس رفض الاولى باولى من رفض هذه ثم القاعدة ناطقة بعليه بمجرد الطهور 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 لادلالة له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقربة عدم ظهور ما يصلح استثناء عنه قال السيد الشريف هذا ما كبره ليكون الاستثناء ظاهراً في الاتصال كيف والاستثناء المنقطع مجاز وقوله بقربة عدم ظهور ما يصلح استثناء لا يقتضي الانقطاع لان الفرع متصل مع عدم ظهور ما يصلح استثناء منه وبالجملة الاحتمال المنافي للدلالة ابدل الاحتمال التام عن دليل لا الاحتمال المحرد (قوله فلان معظم الفقهاء الخ وقد يقال ان افادتها الاثبات بالعرف الشرعي الطارئ لا للغوى والكلام فيه (قوله ثم يلزم منه وجوده تعالى) اشارة اعترض عليه بأن هذا اعتراف بمذهب الخصم لانه لا يدعى أنه بطريق العبارة وانها موقوفة لاجله وان هذا يقتضي أن لا يصير في الصانع مؤمناً بهذه الحكمة (أجيب) عنه بان المذكور بالاشارة لازم للمنطوق ولو كان حاصله لا يمكن مطرداً وقد اتفق

عند دور والاقعد دور وايس في تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك في علم الله تعالى فان تحقق بعذبه والافلا وهذا امر ادى حنيفه رحمه الله حيث قال لا عدو ولا حاد في الجهل بخالفه لما يرى في الاتقان والانفس وأما في الشرائع فيعد الزمان لقيام الحجة فان قيل الشاهد لما يكلف بالايمان كما ينبغي ان لا يحد دردمه بل يضم من قائله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدين الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم في دار الحرب ولم يجر ابرائيلنا فقتل لم يضم من قائله وكذا الصبي والمجنون اذا قتل في دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعني بعد ما ثبت انه لا بد في المحكوم عليه من أهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالمثل فان الاهلية ضربان احدهما أهلية الوجوب أي صلاحيته لو جوب الحقوق المتروعة له وعليه والثانية أهلية الاداء أي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتمد به شرعا الاولى بالذمة والمارة في كلام البعض أن الذمة أمر لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات والفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف بثبوته في ذمته حارل المصنف رحمه الله اذ عاينهم بتحقيق

فلا تخافه لكن هذا مبني على أن حدودها بحدوث البدن ولو كانت النفوس مخلوقة قبل البدن كما دل عليه خطاب ألت بر بكم فكيف تكون تابعة لما يخلق عند وجوده (قوله وليس في تقدير الزمان الخ) أي ليس على حد الامهال وتقدر بزمان التجرب به 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 جهل بثلاثة أيام ووجه الزدان العقل متناوت في أصل الخلقه قرب عاقل به تدي في زمان قائل الى ما به تدي اليه غيره في زمان كثير فيفرض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم بقدر ذلك الزمان في حق شخص على الحقيقة فيجفوعه قبل ادراكه ومعانيه بعد استيفائه (قوله فان الاهلية ضربان) التحقيق أن الاهلية ثلاثة اضرب لان لثلاث معلومات احدها نفس الوجوب وهو شغل الذمة ووجوب الوقوع وثانيها وجوب الاداء وهو طلب تسليم ما اشتغلت به أعنى لزوم الايقاع وثالثها نفس الاداء وهو التسليم واليقاع وهذه ثلاث مفهومات ولكل منها أهلية عبر القوم عن أهلية لاول باهلية الوجوب وعن أهلية الثاني بأهلية الاداء الكامل وعن أهلية الثالث بصحة الاداء بأهلية الاداء ناقصة وحصل ستة مفهومات فنفس الوجوب بالسبب وأهليته بالذمة ووجوب الاداء بالخطاب وأهليته بالفعل والاداء الكاملين

الذمة

له على المدعى مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد

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

أو يصلح ان يكون مقابلاً للمذهب بين الاوليين لكنه لا يفي بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة في معانيها الا فرادى فاما ان يراد بالعبارة في قولنا له على عشرة الاثلاثة هو عشرة افراد ويحكم بانباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الثاني فيجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع ظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئاً ورد بان التناقض مندفع بما ذكره في بيان المذاهب الثلاثة بما اعتبر في كل منها ما حققه ان يعتبر وانما الكلام في كون ذلك على مذاق اللغة العربية أم لا ومقتضى البيان ان هذا ليس بخارج عن القانون الجاري في لغة العرب

الذمة لغة وشراً وثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة في اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلاً لوجوب الحقوق له وعليه ونبت 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 أخذت من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم استبر بكم 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 أدنى مدة كوت الكل بالنفخ في الصور ووحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم واخذ ذمتهم ثم أعادهم جميعاً في صلب آدم ثم انسا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بما يصير أهلاً لذلك وهو المراد بالذمة فهي وصف يصير به الانسان أهلاً له وما عليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيه ما سبق وأن الأدلة لا تدل على ثبوت وصف

ونفس الاداء بوجوب الاركان والشرائط وأهليته أعنى صحته بالقاصرين (قوله ان الذمة في اللغة العهد) قيل لانه سبب نوع الذم اذا نقص (قوله ذرية آدم بعضهم من بعض الخ) روى مالك وأحمد بن حنبل والترمذي عن عمر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال في تفسير الآية الكريمة ان الله تعالى خلق آدم عليه السلام ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة 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 ودل الحديث الشريف على انه من ظهور 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 أخذاً من ظهوره وكان ذلك في أدنى مرة كما يكون ذلك في موت الكل بالنفخ في الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية وفق البيضاوي في شرح المصابيح بان المراد من بني آدم هو أولاده جعله اسماً للنوع كالشعر ومن الاخراج توابع لبعضهم عن بعض على مرور الزمان

(٢٠ - تلويح ثالث)

وذلك لان العشرة التي أخرجت منها ثلاثة لاشد في أنها عشرة لان العشرة عشرة سواء أطلقها أو قيدتها فاما ان ينقلب هذا التركيب عن معناه الحقيقي الذي هو العشرة المخرجة منها الثلاثة ويستعمل العشرة منها في السبعة مجازاً فهو المذهب الاول وأما ان يستعمل في معناه الحقيقي لكن لا على ان يكون مقصوداً أصلياً بل ليكون ذرية الى خصوصية السبعة كان السبعة تفهم من نفس التركيب كافي الكنايات فينبغي ان يكون اسماً للسبعة لا على أنه وضع وضعاً واحداً بل على أنه يعبر عنها بالاسم كقول الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيم المشتاق يعني بنت أربع عشرة وهذا هو المراد لوازمه كافي قول الشاعر بنت سبع وأربع وثلاث * هي حب المتيم المشتاق يعني بنت أربع عشرة وهذا هو المراد بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى وبه يقع كل ما أورده ابن الحاجب وغيره في رد المذهب الثالث (قوله مع أنه في حيز المنع)

وإذا أخذنا ذلك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بر بكم قالوا بلى هذه الآية أخبار عن عهد جري بين الله وبين بني آدم وعن إقرارهم بوحداية الله تعالى وبر بوبه والأشهاد عليهم دليل على أنهم يؤخذون بموجب إقرارهم من أداء حقوق يجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكرون به أهلالو وجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي (وقال وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه) العرب كانوا ينسبون الخير والشر إلى الطائر

قيل جوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقص بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكره في الكشف جوابا عما قيل أنه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف يكون الكلمات المتعدي بها أسماء للسور وذلك أنه قال التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا يجعلها أسماء واحدا على طريقة حضرموت ١٥٤ مسنكرة لعمري ونحوه عن كلام العرب وأما غيرهم كونه منشورة

مغاير للعقل واجيب باننا نسلم أن العقل بهذه الحيثية 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 الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون 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 إلى أن هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضي كما يقال وجب في العهد والمروية أن يكون كذا وكذا وأما على ما ذكره في الاسلام من أن المراد بالذمة في الشرع نفس ورقبة لاذمة وعهد فعنا أنه يوجب على نفسه باعتبار كونها محل لذللك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (قوله قال الله تعالى وإذا أخذنا من بني آدم من أنفسهم ذمهم على أنفسهم) كذا في التفسيرين إلى أنه تمثيل والمراد نصب الأدلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل إنسان ألزمناه الآية تمثيل للزوم العمل للزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده كما يقال جعل الفضة في عنقه لا يراد وصف به صار أهلالو ذلك وانما المراد مجرد الالتزام والالتزام وتحقق ذلك إلى علماء البيان وأما قوله تعالى وجلها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها عظمتها بحيث لو عرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين أن يحملها وحملها الانسان مع واقصر في الحديث على ذكر الاصل (قوله واجيب باننا نسلم ان العقل الخ) قيل ضعف هذا الجواب ظاهرا وما ولا فلان المعترض مانع باننا نسلم ان الوصف الذي يبنى عليه الوجوب أمر آخر غير العقل فلا وجه لقوله لانسلم ان العقل بهذه الحيثية 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 والام يجز الخطاب بالسؤال ولا الأشهاد عليهم بالجواب ولو كان العقل كافيلا لا يجب لم يخرج إلى الأشهاد والسؤال والجواب فعلم ان الإيجاب لأمه ثبت بالسؤال والجواب والأشهاد وهو العهد المعبر عنه بالذمة فعلم ان العقل انما هو مجرد فهم الخطاب (قوله أنه تمثيل) قد يناقش فيه بانه لا يصار إلى المجاز الا عند تعذر الحقيقة (قوله من غير اعتبار استعارة في العنق على انفراده) قيل وجود ذلك الوصف لم يلزم من

نشر أسماء العبد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما يحق ان يحكي حكاية كما سمواتنا بط شرا وبرق بحره وشاب قرناها وكما لو سمى زيد منطلق وبيت من الشعر ولا خفاء في ان مثل عشرة الالائة ليس محكيما بل معر باب حسب العوامل فيكون على طريقة حضرموت أي من غير ملاحظة الحالة الاصلية من الاعراب فيلزم الهدور و ردبانه انما يلزم ذلك لو وضع هذه الكلمات وضا واحدا وقد عرفت ان الامر ليس كذلك على ان اعتراض المصنف على ظاهر عبارتهم فان المفهوم منها عدم تركب الاسم من ثلاثة أصلا سواء كان محكيما أو غيره وليس في عبارتهم ما يدل على التقييد

ولا يندفع المنع والنقص بالاستقراء ولا بالنقل عن الأئمة ولا بما ذكره صاحب الكشف (قوله وأيضا) ضعف قيل عليه هذا في غاية الفساد لان ابن الحاجب قد احتز عنه 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 يحدث حكاية فما المانع من اجراء اعراب الجزء الاول من الاجزاء الثلاثة على انه قد عرفت أنه موضوع بالوضع النوعي والامر فيه على سعة (قوله بالاشارة يكون الحكمي المستثنى تابنا) بدلالة اللغة كالصدر بيدان حكم الصدر ثبتت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا وإشارة قيل عليه هذا انما يصح في غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ما جاء في الازيد وما زيد الاقائم مسوق لاثبات محكيه زيد وقيامه بالبلغ وجهه وأوكده حتى قالوا انها كبد على نأ كبد لان النبي متى توجهه إلى الموجب المسلم ثبوتها اجبالفاعل فاذا شفع بالاستثناء من بعده علم

صرح بثنائه افاعله فالاول تأكيده بالنسبة الى اعتقاد المخاطب بثبوته قبل التكلم ورد منع السوق لذلك بل المقصود تأكيده بحجته
 بنفيه عن غيره والتأكيده لا يقتضى سوق العبارة لا ثبات المحي حتى يكون فيه عبارة بل التأكيده على سبيل الاشارة فان المحي لما كان
 هو كوز الثبوت في ذهن المخاطب فالتشفيح بما يدل على نفيه عن غير زيد يفيد بحجته البتة وكذا في ما زيد الا قائم رأيا في ما قائم الا زيد
 ولان هذا الكلام مردلن يزعم مشاركة الغير ليد في صفة القيام مع اقراره بأنه متصف به فكان نفي القيام عن غيره هو المقصود وهذا في
 المثال الثاني أظهر فانه لما نفي عن زيد جميع الحالات سوى القيام ومن جعلتها عدم القيام أفاد على طريق الاشارة تأكيده ان زيد قائم
 وبهذا الطريق ثبوت الحرية في قوله ما أنت الاحر لان في الاستثناء حكم (قوله بحكم العرف الخ) قيل عليه الكلام في ثبوته وفرقه
 بين العددي وغيره وأيضا مبناه على ان كون الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس منطوق على المذهب

الاول دون الثاني وقد
 عرفت ان جمهور القائلين
 بالمسذهب الثاني كان
 الحاجب وغيره ذهبوا الى
 ذلك ورد بان 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 مدار الفرق عنده
 بين العددي وغيره ان
 اهم العددا هم لعدد
 مخصوص فلا 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)
 يريدان التوفيق بين
 الاجامات المنقولة يحصل

ضعف بنية ورخاوة قوته لاجرم فان الداعي لها والقائم بحقوقها بخير الدار من انه كان ظلو ما حيث لم يف بها ولم
 براع حقوقها جهولا ولكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام
 خلق فيها فهمها وقال لها اني فرضت فريضة وخلقت جنه لمن أطاعني و نار لمن عصاني فقلن نحن مسخرات
 على ما خلقنا لا نتحمل فريضة ولا نبغى ثوابا ولا عقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فعمله وكان
 ظلو بالنفسه يتحمل ما يشق عليها جهولا وبوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتسليم وعرضها عليهم
 اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واثباتهن عدم اللباقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته
 واستعداده وكونه ظلو ما جهولا ولما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون
 علة لحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهمنا على القوتين حافظا لهما عن التعدي ومجازرة
 الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلها وكسر سورتها فظهر انه لا دليل في هذه الآيات على ان للانسان
 وصفه بصيرا هلالا 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 وصفه بصيرا هلالا لم يكن حاجة الى هذه التكليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا
 الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لا يدل على ان فيه وصفها والذمة
 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 للمغلب الخ) لا يخفى انه لا بد حينئذ ان يفسر قوله ثم عذر بحمل الامانة
 وضمانه فيها حتى يرتبط به قوله انه كان ظلو ما جهولا فان مجرد تحمل الامانة الشاقة لا يناسب الوصف
 بالظلم والجهل (قوله وكسر سورتها) قبل هذا التوجيه اذا كان الداعي الى الحمل وجودهما لا مكان
 تعديلها بالعقل فحمل من ليس فيه كلاهما كان أسهل فامعنى قوله سبحانه وأشفقن منها (قوله لم يكن
 حاجة الى هذه التكليفات بل دلالة الخ) يمكن ان يقال المراد ان في الآية دلالة على ان في الانسان وصفا
 وخصوصية بها التزم الامانة لانه ألزمها بدون التزامه فعلى هذا لا يتأتى الاستدلال بمجرد قوله تعالى
 أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة كما لا يخفى فليتأمل (قوله على ان استحقاق الرزق الخ) قد يدعى بان مجرد تحقق

بالقول بان استثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات بطريق الاشارة اعلم انه لو كان في الاستثناء حكم يلزم التناقض صريحا في مثل ما
 روى ان النبي عليه السلام قال هلك الناس الا العالمون وهلك العالمون وهلك العالمون الا الخالصون والمخلصون على
 خطر عظيم فانه اثبات بعد النفي على ذلك التقدير فليتأمل (قوله مما أوجب الصيغة قصدا) قال السيد الشرف برده عليه ان من أوصى
 بجارية واستثنى الحمل فانه يجوز مع ان الحمل ليس مما أوجب الصيغة قصدا بل دخوله فيها بطريق التبعية ويمكن ان يجاب عنه بان
 القياس في باب الوصية ما ذكره من مبناها على التوسعة فجاز فيها ما لا يجوز في غيرها لما عرف ان القياس بأبي جوازها لانه تعليق مضاف
 الى حال زوال المالكية ولو اضيف الى حال قيامها فهو ملكك غدا لا يجوز فهذا أولى (قوله لو وكل بالخصوصة غير جائز الاقرار الخ)
 ليس المراد منه ان يكون الوكيل من لا يجوز اقراره بل قوله غير جائز بالنسبة للمصدر المحذوف أى توكل لا غير جائز الخ بمعنى انه وكل

فان امر ساحتها يتيمنون به وان امر بارحائشها مومون به فاستعير الظائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره
 اعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضى له من خير او شر او الزمناه عمله لزوم القلادة العنق أى لا ينقل عنه
 أبدا فدلّت الآية على لزوم العمل للانسان فحل ذلك اللزوم هو الذممة فقوله في عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم
 التكليف لزوم القلادة أو الغل العنق (وقال وحملها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل أعباء التكليف أى
 وجوبها عليه فثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به بصير أهلا للمعاليه وقد قسر الذممة بوصف بصير هو به أهلا للماله
 ومعاليه 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 الذي بصير به أهلا للماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على

الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم مافي الارض جميعا ونحوهما (فقبل الولادة ذمته من وجه يصلح يجب له الحق لا يجب عليه فاذا ولد نصير ذمته مطلقا 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 وعوضا يجب) أى على الصبي وهذا فهم من قوله فاذا ولد (لان المقصود هو المال وادائه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن أو الاعراض

دابة (قوله فان امر ساحتها) الساخ ما ولاك ميامنه أى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعرض والعرب تنظير بالبارح وتقابل بالساخ لانه لا يمكن لنا ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الظائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ما قدر للعبد بمنزلة ظائر يطير اليه من عش الغيب وكر القدر ولا يخفى مافي كلام المصنف رحمه الله من التسامح حيث جعل الظائر استعارة لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره وأعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمنا ما قضى له من خير او شر فجعل الظائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر أولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالظهار والايحاديثا وفي كلام الحكماء أن القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجتمعة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة في الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وقريب منه ما يقال ان القضاء مافي العلم والقدر مافي الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا أراد شأنا قال له كن فيكون فهناك شئان الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر (قوله فقبل الولادة) يعنى أن الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة أنه ينتقل بان تقاها ويرقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهوي للانفصال فيكون له ذمته من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لالوجوبها عليه حتى لو اشترى الولي له شأنا لا يجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقا 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 لم يكن أهلا للاداء اضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الوصف الذي يكون به أهلا للماله لا يكفي في تسميته ذمته بل لا بد أن يكون به أهلا للمعاليه أيضا وانت خير بان هذا يقتضى أن لا يكون للجنين قبل انفصاله ذمته وهو خلاف ما سيصرح به (قوله استعير الظائر الخ) ويحتمل أن يكون حقيقة في الخارج من العمل من طار السهم اذا خرج (قوله في الكتاب المبين واللوح المحفوظ) قبل المراد بهما العالم العقلي فلا يكون مخالفا لما ذكره في شرح المقاصد من ان القضاء عبارة عن جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واعلم ان الجواهر العقلية عندهم موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين وأما

الوصف الذي يكون به أهلا للماله لا يكفي في تسميته ذمته بل لا بد أن يكون به أهلا للمعاليه أيضا وانت خير بان هذا يقتضى أن لا يكون للجنين قبل انفصاله ذمته وهو خلاف ما سيصرح به (قوله استعير الظائر الخ) ويحتمل أن يكون حقيقة في الخارج من العمل من طار السهم اذا خرج (قوله في الكتاب المبين واللوح المحفوظ) قبل المراد بهما العالم العقلي فلا يكون مخالفا لما ذكره في شرح المقاصد من ان القضاء عبارة عن جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع واعلم ان الجواهر العقلية عندهم موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الا في الازل ولكن باعتبارين وأما

يقتصر عمله على ما يناله قصد او صحة الاقرار تعتمد على قيام الوكيل مقام الموكل لاعلى دخوله في اللفظ قصدا (قوله المراد بالخصومة الجواب) لانه لا يملك شرعا الا ذلك الا ترى انه لو عرف المدعى محقا لا يملك الانكار شرعا (قوله لانه قد ذكر ان الاقرار الخ) قيل عليه الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار وان لم يثبت قصدا او حينئذ لا يتعدا خراج الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرار ان يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعالا لانكار عنده فاذا استثنى الانكار لم يستثنى الاقرار ايضا فيلزم استثناء شئ من نفسه ورد بان شرط الاستثناء ان يكون المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا كما سبق فيلزم منه ان يكون كل من المستثنى والمستثنى منه مما أوجبه الصيغة قصدا ولا شأن ما أوجه الصيغة قصدا هو نفس الانكار لا الاقرار فعلى تقدير استثناء الانكار من الخصومة يكون استثناء الشئ من نفسه وما قال ان الاقرار الخ في غايته البعد لان ابا يوسف رحمه الله تعالى لم يجعل الاقرار تبعالا لانكاره مما أوجه له

كنفقة القريب) تطير الصلة التي تشبه المؤمن (وازوجه) تطير الصلة التي تشبه الاعراض (لاصلة تشبه الاجزية) أي لا يجب (فلا
يحمل العقل) أي لا يتحمل الصبي الدية (وان كان عاقلا) في هذه الكلام ايها (لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا
العقوبة) أي لا يجب على الصبي العقوبة (كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما في) في باب المحكوم به وهو قوله كحرمان
الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لا يوصف بالتقصير (واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدية فظاهرة) لان

أصل بل جعله تبعاً للتوكيل بالخصومة والتوكيل يحتمل الاقرار والانكار ويؤيده قول المصنف فيكون أي الاقرار ثابتاً بالو كالة
ضمننا (قوله ان الاستثناء يطلق على الخ) صريح في ان اسم الاستثناء مجاز في المنقطع مثل صبغته وهو الظاهر لانها موضوعة للاخراج
ولا اخراج في المنقطع فليس بينهما قدر مشترك يصحح اطلاق ١٥٧ اسم الاستثناء عليهما على الاشتراك المعنوي

وقول الرضى حقيقة
المستثنى متصل كان
أو منقطعاً وهو المسد كور
بعد الأواخسواتها مخالف
لمقابلها نفيًا وإثباتاً على
عرف النعارة والنظر إلى
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
استثناؤه ولا شلثان
الذين يرمون شامل للتائبين
منهم فلا يضر فيه عدم
فسقهم في الواقع وكونهم
كن لا ذنب له بعد التوبة
ولا كمن القاضي أبا زيد
ونحو الاسلام وغيرهما
جعلوه منقطعاً (قوله
والتائبون ليسوا الخ)

الى تفصيل الواجبات وتمييز ما يجب عليه عما لا يجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب)
فانم اصله تشبه المؤمن من جهة أنها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه أثار به بمنزلة النفقة على نفسه
بخلاف نفقة الزوجه فانها تشبه الاعراض من جهة أنها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند
الرجل وانما جعلت صلة الاعراض محضاً لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ما هو المعتبر في
الاعراض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذ الم يوجد التزام كنفقة الأثار بل وشبهها بالاعراض تصير
دينياً بالالتزام (قوله وان كان عاقلاً) أي الصبي لا يتحمل الديه وان كان ذاعقل وتميز لان الديه وان كانت
صلة الا أنها تشبه جزاء التقصير 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 الديه لا يتصور الا
من العاقلة فلا معنى للتأكيده بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لا تجب عليه) أي على الصبي فان
قلت من جهة العبادات الايمان وهو ليس بيدى ولا مالى لكونه عمل القلب قلت جعله من البدية تعظيماً
أو باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب نحر الاسلام الى أن الصبي اذا عقل يجب عليه
نفس الايمان وان لم يجب عليه ادائه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجزاء الذي يحل عن فائده
وحدوث العالم وهو السبب منقرر في حقه وأما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى
الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضاً لان الايمان لا يحتمل النفل أصلاً ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان
بعد البلوغ فان الصبا يصلح عذراً في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر
النوم والانشغال بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس
الوجوب ولهذا لو أسلمت امرأة الصبي وهو بأباه بعد ما عرضة القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام
السرخسي الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء

الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيها مرتين مرة في الارل مجتمعة ومرة فيما لا يزال مفصلة (قوله
جعل من البدية تعظيماً 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 يكلف بالايمان
وانت خبير بان المصنف سيذكر ايمان الصبي فيما يثبت بالاهلية القاصرة فالاولى ادراجه ههنا
باحداثها وبلين 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 التلويح انه اذا لم يشترط قيام المبدأ في حالة الصدق
يتحقق تناول لكن لا يصح الاخراج لان التائب ليس يخرج 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 في هذا نظر الخ) أوجب عنه بأن الفاسق ان
أريد منه من صدر عنه الفسق فيما مضى أو من قام به الفسق في الجملة فلا صحة للاخراج التائب من الفسق لان الفسق فسق وان
أريد به 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 امر ادخرا الاسلام ورد بأنه لا يخفى في تناول الحكم بالفسق على تقدير السكوت عن استثناء التائب وانما يستفاد عدم تناول

الصياح العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالدينه (ولا العقوبات كالحودود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد بن جحان معنى العبادة ويجب عندهما اجترأه) أى اكتفاء (بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المسد كور) وهوان ما يمكن أدائه ويجب وما لا فلا (قلنا لو وجب أداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها الظاهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها خرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء جرح والاداء محتمل) أى يحتمل ان يكون أداء الصوم من الحائض واجبا (لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جواز الصوم من الحائض) (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أى ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتدو جب الخرج في الصلاة والصوم وكذا الاغنياء الممتدو في الصلاة دون الصوم لانه) أى الاغنياء (يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية) أى

سكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعنى أن الغرض من شرعية العبادات المالية كل كاه مثلا هو الاداء لم يظهر 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 منه الاتجار وأما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الجملة فان قيل قد يجرى النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغي أن يجب على الصبي ويؤدى عنه ولله آجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الذى (قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعنى بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يتخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان المعنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله والكاملة) أى القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أى 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 كفى الصبي الغير العاقل أو احدهما كفى الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله فما ثبت بالقدرة الناقصة أقسام) لانها ما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثانى اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة وأحكامها مذكورة فى المتن (قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعنى أن الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يبق بالشارع الحكيم بالجرعته فان قيل هو محتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من

أهلية الاداء (فقاصرة وكاملة وكل ثبت بقدرة كذلك) أى أهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة أقسام فحقوق الله تعالى كالإيمان وفروعه نصح من الصبي لقوله عليه السلام مر واصيائكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضر بهم اذا بلغوا عشرة (وانما الضرب للتأديب) جواب اشكال وهوان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه السلام (أهل للشواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا لا يجزعه) أى يجزئ الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى زوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضا فان الى كفر الآخر) جواب اشكال وهوان زوم ادائه 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 حاضر فاجاب بانها يضافان الى كفر الآخر الى اسلامه (وأياهما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين من الاستثناء فى الآية وحديث النائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريفي ليت شعري ان الفائدة الجديدة التى تعزى عنه الاستثناء المتصل ما هى فى المنقطع وكفر الاسلام وغيره براه من هذا المراد (قوله داخلون فى الخ) لان الذين يرون

والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه السلام (أهل للشواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا لا يجزعه) أى يجزئ الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى زوم أدائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضا فان الى كفر الآخر) جواب اشكال وهوان زوم ادائه 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 حاضر فاجاب بانها يضافان الى كفر الآخر الى اسلامه (وأياهما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين من الاستثناء فى الآية وحديث النائب من الذنب كمن لا ذنب له ونحوه وقال السيد الشريفي ليت شعري ان الفائدة الجديدة التى تعزى عنه الاستثناء المتصل ما هى فى المنقطع وكفر الاسلام وغيره براه من هذا المراد (قوله داخلون فى الخ) لان الذين يرون

الانرى انها يثبتان تبعاً ولم بعد اضراً) حتى لو كان ضرراً لا يلزم بشعبه الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض
 (وأما الكفر فيعتبر منه أيضاً لان الجهل لا يعد علماً فيصح رده فيلزمه أحكام الآخرة) لانها تتبع الاعتقادات والاعتقادات
 أمور وجودية حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا التي تثبت ضمناً) أى لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر
 ضمناً والاحكام القصديفة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخرى وبما كانت ثابتة ضمناً تثبت وان كانت ضرراً مع انه لا يضح منه
 قصدا ما هو ضرر دينوى (على انها تلزم تبعاً أيضاً) أى الاحكام الدينوية بسبب الكفر تلزم الصبي تبعاً للابوين وان كان لا يلزمه
 تصرفاتهما الصادرة قصداً (وأما حقوق العباد فما كان نفعاً محضاً كقبول الهبة ونحوه يضح وان لم يأذن وليه فان أجاز المحجور) أى
 الصبي المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمل يجب الاجراستحساناً) وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان
 العقود وجه الاستحسان

ان عدم الصحة كان
 لحق المحجور حتى لا يلزمه
 ضرراً فاذا عمل فوجوب
 الاجرة نفع محض وانما
 الضرر في عدم الوجوب
 (لكن في العبد بشرط
 السلامة حتى ان تلف
 فيه يضمن) أى ان تلف
 العبد المحجور في ذلك
 العمل يضمنه المستأجر
 بخلاف الصبي لان الغصب
 لا يستحق في الحر واذا
 قاتل يستحقان الرضخ
 الضمير يرجع الى الصبي
 والعبد المحجورين
 والرضخ عطاء لا يكون
 كثيراً أى لا يبلغ سهم
 الغنيمة (ويصح
 نصرهما وكيلين بلا عهدة
 وان لم يأذن الولى اذ في
 الصحة اعتبار الادمية
 وتوسل الى ادراك المضار
 والمنافع واهتداء في

جهة لزوم الاداء وزوم الاداء موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد الزوم
 والاعتناء والاكرام وانفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضاً يحتمل الضرر
 في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين زوجته المشركة فالجواب
 نالان لم يمتد ما مضى فان الى اسلام الصبي بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من غيرات اسلامه
 واحكامه اللازمه منه ضمناً لان احكامه الاصلية الموضوعه هو لها ظهوران الايمان انما رضع
 السعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضعه له لا بما يلزمه من حيث انه من
 غير انه وهذا كما ان الصبي لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه قبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان
 الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما في هذه الصورة (قوله ان ترى
 انهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان
 الصبي تبعاً بان أسلم أحد الابوين ولم بعد اضراً يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم
 لامن 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 ارتداد الصبي في حق
 احكام الآخرة اتفاقاً لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل
 وكذا في حق احكام الدنيا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله حتى تبين منه امره انه مسلمة ويحرم الميراث
 من مورثه المسلم لانه في حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط
 عذره وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمراة وانما
 لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة في اسقاط القتل (قوله بلا
 عهدة) أى لا يلزم الصبي والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يتملكه
 الصبي الا ان يأذن الولى فينفذ في قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرته)
 لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله
 الحق انه لا ضرر في اثبات أصل الملك حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج

وجواب غير ما بين على ما ذكر من ان المقصود هو الاداء والصبي ليس اهلاً للاداء للعجز اذ من لا يكون

التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا الصالحين وما كان ضرراً محضاً عطف على قوله فما كان نفعاً كالطلاق والهبة والقرض ونحوها
 لا يضح منه وان أذن وليه ولا مباشرته (أى لا يضح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي

المشار اليهم باولئك عام يتناول التائبين فيشملهم بالحكم بالفسق لولا الاستثناء فمافى التلويح الاجماع القاطع على أنه لا فسق مع
 التوبة وكفى به مخصصاً خبط بين لان الكلام ان الذين يرمون الخ عام يتناول لمن تاب منهم وغيرهم والحكم بالفسق يشمل كلا الفريقين
 لولا الاستثناء فما الذى استفاد من هذا الاجماع أم هو أنه يمنع التائب من الدخول في الرامة أم هو أنه يمنع من ثبوت الفسق للتائب
 ولولاخر وجه بالاستثناء من الحكم بالفسق لكان هذا الاجماع على مكان محقق سواء كان ثبوت الحكم بالفسق على الدوام والاستمرار
 أو على التجدد والحدوث ومافى التلويح ان منع دخول التائبين في الفاسقين بالمعنى الاول ومنع عدم صحة اخراجهم عنهم بالمعنى

(الافترض للقاضي) وانما يرضح اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حاله أي لما كان صيانته الحقوق على القاضي والحال ان العين ربما تملك فيقترضها القاضي لتتزم 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 مباشرة الصبي برأى الولي (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأى الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول ١٦٠ برأى الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه

فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده (قوله الا القرض) أي الاقراض اذا استقرض مال الصبي يجوز للاب دون القاضي وأما الاقراض فانما يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببذل في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبهه التبرع فلا يملكه الولي أو اما القاضي فيمكنه أن يطلب مليا ويقرضه مال اليتيم ويكون البديل مأمون التفت باعتبار الملاة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل 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 يحتمل الرجح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنتكاح والمصنف رحمه الله جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البديل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعوا يلزمه أن لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر أن احتمال الضرر يندفع 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 العين اذا اشتراه له ويملك الاجرة اذا أجر عينه (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يثبت مباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي

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 رأى 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

اهلاكه لا ينوب عنه احد لا جبرا ولا اختيارا (قوله واما القاضي الخ) الامر ان الاولان يتحققان في الولي أيضا فالعمدة في الجواز للقاضي دون الولي ان القاضي اقدر على استيفائه اذ علمه حجة وقدرته على التحصيل 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 فكان بمنزلة القاضي وفي رواية لا يملك لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي وأما الاستقراض فقد ذكر في شرح قضاء الجامع الصغير لقاضيخان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضاً 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 يندفع 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 فمن حيث انه دخول نفع لانه يحتمل الضرر وأصلافه قد يكون هناك ضرر بكون الخارج من الملك أكثر قيمة أو نفع من الداخل في الملك ومن حيث انه خروج ضرر لانه لا يحتمل النفع أصلاً فان الداخل في الملك عوضه قد يكون أكثر قيمة وأنفع منه فلاجل ذلك

(بطريق انه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأى الولي (كما بشرته) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش أصلاً) أي لا من الولي ولا من الاجانب تصرف

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 الاما قد سلف في نظائر كثيرة (قوله لا يبق فاسقا بعد التوبة الخ) قيل عليه هذا انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام على ما هو ظاهر الجملة والا فلا تعذر للا اتصال فلا وجه للانقطاع وردبانه على ذلك التقدير يلزم ان يكون الاستثناء عدم الفائدة لان الذين تابوا هم الذين لم يثبتوا على الفسق ويكون المعنى أولئك تابوا الفسق

(وأما وصيته) أي وصية (الصبي فباطلة لان الارث شرع نفعاً للمورث) قال عليه السلام لان تدغ ورتك أغنياء خير من أن تدعهم
 حالة يتكفون الناس أي يمدون أكتفهم سائرين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالاً لارثه وان الوصية نفع لانها باب لثواب الآخرة
 مع انه لا يزل الموصى به مادام حياً من مذممة 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 لما شرع في حق الصبي (الا أنها شرعت في حق البالغ
 كالطلاق) جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضرراً لكونها باطلاً لارثه فينبغي ان لا يصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من
 البالغ وان كان ضرراً كالطلاق (فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة أما السماوية فمنها الجنون) وهو اختلال
 العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الاندرا (وهو في القياس مسقط لكل العبادات

الا الذين لم يثبتوا عليه
 وبعد اللتيما والتي فالاستثناء
 منقطع (قوله وأصحابنا
 قبده) وهذا أيضاً مبني
 على ان اللفظ موضوع
 للصورة الذهنية أي الشيء
 من حيث هو لا الاعيان
 (قوله الا هؤلاء لخصوصه)
 من قوله عيبه لاني لان
 اللفظ موضوع للإشارة
 الحسية إلى الموجود في
 الخارج الحسوس المشاهد
 (قوله انا تعقب الخ)
 مذهب أبي حنيفة
 والشافعي الاطلاق في
 العود إلى الجميع أو الأخير
 ومذهب بعضهم
 التفصيل بأنه ان تبين
 استقلال الثانية عن
 الاولى بالاضراب نحو
 أكرم بني تميم والفقهاء هم
 العراقيون الا يزيد الا الأخير
 والا فجميع ومذهب
 بعضهم التوقف وهم

تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند أبي يوسف ومحمد رحمه الله انما هو بطريق انه
 يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كان الصبي آفة تفتقر على ما يقتصر عليه تصرف الولي
 وعبارة فخر الاسلام رحمه الله ان رأى الولي شرط الجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كان الولي باشر
 بنفسه يعني أن رأى الولي شرط الجواز التصرف اما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام
 حيث جاز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاصة لا يتجاوزها فيجعل عموم رأيه بان عمل
 بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه (قوله وأما وصيته فباطلة) جواب
 سؤال يمكن تقريره بوجهين احدهما ان الوصية نفع محض لانه يحصل به الثواب في الآخرة بعد
 الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيها 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 لاسيما 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 غاية بيان التضرر في الوصية ويلزم
 منه صحتها باذن الولي ولا راية في ذلك بل طريق الجواب اننا لانسلم انها تتضمن نفعاً يعتد به بل هي ضرر
 محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق المالك وهو انه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف
 قيمته لم يجز وكما لو طاق امره ان المعسرة الشوهاء ليتزوج أختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن
 تطبيق جواب المصنف رحمه الله على التقرير الثاني بان يقال مراده ان ضررها أكثر لان نقل المالك إلى
 الاقارب أفضل عقلاً وشرعاً من ماله من صلة الرحم ولا تترك الورثة أغنياء خبير من تركهم فقراء بالنص
 وترك الأفضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن
 الضرر المحض قد يشترع للبالغ لكمال أهليته كالطلاق وفي كونه ضرراً محضاً انظر (قوله فصل) لما ذكر

اعتبر رأى الولي في دفع الضرر فانه لا يرى المصلحة الا فيما له نفع غالباً (قوله وأما وصيته فباطلة) وان
 مات بعد البلوغ (قوله وعلى هذا لا يتم جواب المصنف) أجيب عنه بان حاصل جوابه منع التردد بين النفع
 والضرر واثبات محض الضرر فمن أين يلزم جوازه باذن الولي (قوله بل طريق الجواب الخ) ذكره
 صاحب الكشف (قوله ولا يخفى ضعفه) لعل وجهه منع وقوع النفع باتفاق المالك ويدل عليه ما ذكره في
 تطبيق جواب المصنف من قوله مراده ان ضررها أكثر الخ فتأمل (قوله وفي كونه ضرراً محضاً انظر)

(٢١ - تلويح ثالث) فرقان وافقوا الحنفية في الحكم لعدم الدليل لاني لا دليل لعدم فقهاء الارث لادليل
 على أنه في أيهما حقيقة وهم أبو بكر الباقلاني والغزالي ومن وافقهما والثانية على أنه مشترك فيهما ولا قرينة تعين أحدهما وهم
 المرتضى الشيرازي واتباعه فيوقف الى ظهور المراد وقيام القرينة ولا يصرف الى ما سوى الأخيرة (قوله وعندنا في الاقرب) الخلاف
 انما هو في ظهوره وأولوية لاني جوازه وصحته وفيما اذا تجرد عن دليل عوده الى الجميع والا خبير كما في قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل أن
 تقدر واهل بهم (قوله وصرفه الخ) تنزل الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثير الدفاع ويحتمل ان يكون دليله لا يبطال ما ذهب اليه
 الشافعي من انه يصرف الى الجميع ولكنه قطع جلة لا تقبلوا عن جلة فاجلدوا مع ظهور العطف وجعل الجملة الاسمية عطفاً على الثانية
 مع اختلافهما في الاسمية والفعلية والطالب عليه وعاقب الاستثناء بهما دون الاولى حيث قبل شهادة المحدود في قذف بعد التوبة وحكم

بعدم فسفه ولم يسقط الجلد عنه وعندنا ينصرف الى الجملة الاخيرة وعدم قبول الشهادة من تمام الجلد ما سيجيء ويبقى ما زاد اجراءه
 موجبه ولا يسقط بالتوبة كاملة 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 عنهم لان الكلام فيما لا صارف عنهم اولان الاتصال للاخيرة وهو من
 شروط الاستثناء ولان الاصل في الكلام بقاؤه على مقادير لا يعدل عنه الا ضرورة التغيير وهي تندفع بالصرف للاخيرة فقط قيل
 عليه لا تزح لاحد في ان قوله لا تقبلوا عطف على فاجله والان الشايعي رحمه الله لم يجعله من تمام الحد لان الحد فعل يلزم على الامام
 اقامته لاحرمه فعل ولا يسقط الحد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا اسقطه بعفو المقدوف وصرف الاستثناء الى السكك عنده ليس قلمي
 بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام ١٦٣ الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين نابوا راسلحوها ومن جملة

الاهلية بنوعها اشرع فيما يعترض عليهم ما يميز بينهما أو احدهما أو يوجب تغييرا في بعض أحكامهما
 ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسمها بمنزلة كاتب وكامل عن عرض له كذا أي ظهوره وتبدي
 ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الدائمية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد
 بالعروض الطريان والحدوث بعد العلم لم يصح في له غير الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان
 سماوية ان لم يكن للعبودية الاختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها أو تركها
 والسماوية أكثر تغييرا أو أشد تأثيرا فقدمت وهي احد عشر الجنون والصغر والعمه والنسيان والنوم

أجيب عنه بأنه ليس في كلام المصنف ما يدل على أن الطلاق ضرر محض والتشبه به ليس في انه ضرر محض
 بل في أنه يشرع من الباطن وان كان ضررا ولا يخفى ان سياق كلام المصنف على التقدير الثاني لا يلائمه نعم
 قد يقال الطلاق اخراج العوض والمعوض جميعا عن المالك والتزام بعض العدة والمهر والكل ضرر وفيه ظر
 لان كون كل مما ذكره ضررا لا يوجب كون الطلاق ضررا محضا اذ ليس لوازمه منه مرة فيماد كروهو
 ظاهر (قوله ويسمى العوارض) قال في فصول البدائع هي عوارض الاهلية من عرض له ظهر فيه صد
 مصيبة فانها تمنع اما اهلية نفس الوجوب كالموت واما اهلية وجوب الاداء كالنوم والاعمال أو تغيير بعض
 أحكامها كالسفر ولا يرايدهم 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 انها في الاصل صفة والعدول الى جعله اسما
 خلاف الاصل وههنا بحث وهو ان الادباء كروا ان فاعلا صفة اذا كان في غير العقل لا يجمع على
 فواعل صرح به في ايضاح المفصل والاقليد وغيرهم اوردوا صاحب الاقليد انه قياس وذكر فيه
 مناسبة الطيظة وهي ان غير ذوى العقول يشبه الاناث في انتفاء كمال العقل فيجمع على ما يجمع عليه
 المؤنث وحينئذ لا حاجة الى شيء مما ذكره صاحب الكشف والشارح وغيرهما (قوله وهي احد عشر
 الخ) اغلام يذكروا الجهل والشبيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تفسيرهم ما بعض الاحكام
 لا دخولها في ارض كذا قيل وأورد عليه الجنون والاعمال فانها من الامراض وقد ذكرها على
 الانفراد وأجيب بانها ما وان دخل في المرض لكن اختصاصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فانها بالذكر

الاصلاح الاستحلال
 وطلب عفو والمقدوف
 وعند وقوع ذلك يسقط
 الحد أيضا فيصح صرف
 الاستثناء الى السكك ورد
 يمنع ان الحد ذلك بل هو
 عقوبة مقدرة حق الله
 تدلى وعدم قبول الشهادة
 وان لم يصح لان يكون
 حد العلم التقدير فيه
 لكن يصلح ان يكون تامة
 للعدوم كماله 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 ردها
 والتصريح بعدم قبولها
 لا يخص السكوت حتى لو اصر
 الرديج به الاثم والحق في
 الجواب ان الظاهر من
 عطف قوله ولا تقبلوا افادة
 انه داخل في تمام الحد

والاعمال

للعطف مع المناسبة وقيد التأييد اما

المناسبة فلان رد شهادته مؤلم لعاقبه مسبب عن فعل لسانه رجما يصلح مانعا عنه في المستقبل واما التأيد فانه تأيد الرد والالكان اهلة
 الفسق دائرا بهار هي ترتفع بالتوبة فلا يدرن في التقييد فائدة بل يكفي ان يقال ولا تقبلوا لهم شهادة أو اثنتهم الفاسقين بدون قيد
 الابدوا يراد أو اثنتهم جملة مستأنفة لبيان عدم تقبول وتعليقه ثم استثناء الذين نابوا وقد اخرج ابن ابي شيبة عن النبي صلى الله عليه
 وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محمد وفي قذف وعن عمر رضي الله عنه لا يجلود في قذف أو يجرب في شهادة زور وأوطنيننا
 بقرابه وروي عن ابن عباس وبقولنا قال شريح القاضي والحسن البصري وسعيد بن المسيب وابراهيم النخعي وسعيد بن جبير وماعن
 همرانه قال لا يبي بكره تب اقبل شهادته فلم يثبت لا يقال صرف الاستثناء الى الاخيرة بوجوب خلو عن الفائدة لان ازالة التوبة للفاسق

لما فاته القذرة ولهذا عصم الانبياء عليهم السلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل للثواب ثم عند أبي يوسف هذا) اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون (اذا اعترض بعد البلوغ اما ذاب لم يبلغ مجنوناً فانه يسقط مطعماً ومجتمداً يفرق) بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنوناً (فالمتمتع مسقط وغير المتمتع غير مسقط) ففي كل واحد من الصورتين المتمتع مسقط وغير المتمتع غير مسقط عنده

معلومة شرعا بغير هذه الابه لان قول هذا مما يفيد التكرار لاسبابها اذا كل مطلوب التاكيد بغير عز ربي القرآن وفيه عموم الفائدة وظهور الحكمة (قوله وجماعنا اولئك مستأنفا) ازالة لما عسى ان يستبعد ويقال كيف يمكن ان يكون القذف الذي يحتتمل الصدق سببا للعقوبة التي تنسدرى بالشبهات مع انه ربما يكون

والاعضاء والرق والمرض والحيض والتنفس والموت فالجنون اختلال انقوة الميزة بين الامور الحسنة والقييحة المدركة للاوقاف بان لا يراها نارها ويتعطل افعالها ما لنقصان جبل عليه دماغه في اصل الخلقه واما لمرج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط او آفة او املاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا (قوله لما فاته) أي لما فاته الجنون القدرة التي بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذي اعتبره الشرع وباتفعله القدرة تنفي الاهلية فينتفي وجوب الاداء فينتفي نفس الوجوب (قوله لكنهم) قالوا الجنون امامتمدا وغير متمد وكل منهما اما أصلي بان يبلغ مجنوناً او طارئاً بعد البلوغ والمتمتع مسقط للعبادات وغير المتمد ان كان طارئاً وليس بمسقط استحساناً لوجوه الاول الا لخلق بالنوم والاعتمام بجماع كونه عذراً عارضاً زال قبل الامتداد مع عدم المخرج في ايجاب القضاء الثاني انه لا ينافي اهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والمالك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تخفيفاً وتقريراً يلزم الحرج في القضاء وينعدم الوجوب الثالث ان المجنون اهل للثواب لانه يبقى مسلماً بعد الجنون والمسلم يتاب والثواب من أحكام الوجوب فيكون أهلاً للوجوب في الجملة ولا حرج في ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتاً بتقدير ايتوهمه في الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون غير المتمد طارئاً واما اذا كان أصلياً فعند أبي يوسف مسقط بناء للاستقاط على الاصل او الامتداد وعند محمد رحمه الله ليس بمسقط بناء للاستقاط على الامتداد فقط والاختلاف في أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطارئ امران احدهما ان الاصل في الجنون الحدوث والطريان اذا السلامة عن الآفات هي الاصل في الجملة فيكون اصالته الجنون امر عارضاً في الاصل وهو الجنون الطارئ ثانياً ما ان زوال فجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لامر عارض على اصل الخلقه لانقصان جبل عليه دماغه امكن مثل ان طارئ وجهه التفرقة ايضاً امران احدهما ان الطريان بعد البلوغ حجج جانب العروض

ستر العقوبة من غير فائدة فيستحقون العقوبة اذ لم يأتوا باربعة شهداء وانما لم يجز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة لما عرفت من ان عدم قبول شهادتهم ليس لعله الفسق والانقال ولا نقب لوالهم شهادة أو ثلثهم الفاسقون لكون انتقيدهم بالتأييد لغواع على ذلك التقدير اذا الحكم بدوم بدوام علمته ويسقط بزوالها وقد يقال لان العلة لا تعطف على الحكم الوار بل ربما يذ كر الفاء ورد بان ذلك يرد على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة وكون الوار مجرد التثق والنظم دون العطف على الحكم محتج على التقدير ولا يخفى ان الاسمية على تقدير كونها تعليل لا استحقاق

(قوله فالجنون اختلال الخ) فان قلت بدأ المصنف في التفصيل بالجنون وصاحب المنار بالصغر فن الحق قلت اكل وجهه فان المصنف نظر الى ان الصغرى في اول احواله كالجنون فقدم الجنون لبلوغه الصغر بعد معرفة الجنون وصاحب المنار نظر الى ان الصغرى عبارة عن اول 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 الرديئة وهي ايدت بعملها فافهم (قوله ومن اقسام بيان الخ) قال في الكشف اتفق الشبخان يعني شمس الائمة ونظر الاسلام على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المذكورة الا ان الشبخ 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 بيان 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 فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل بيان انتهاء الاجل في حق صاحب الشرع وقطع الحياة في حق العباد حتى اوجب لقصاص والدية والبيان بيان بانفسه الى العباد فان جميع الاشياء مظاهر معلوم اصحاب 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 فتصير الصلاة سنوا في الصوم بان يستغرق شهر رمضان وفي الزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رجه الله وعند ابي يوسف اكثره كافي) أي الجنون في أكثر الحول كافي في سقوط الزكاة (وأما إيمانه فلا يصح لعدم ركنه وهو الاعتقاد لعدم العقل

مفادها وثبوت موجبها وبين بان المحتمل من الكلام الذي هو عدم إيجابه في الحال مراد في المقام بناء على جواز التسليم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الحبار وهو يمنع انعقاد الإيجاب في الجملة بالكلية في الحال لافي المآل والاستثناء في بعض الجملة على الدوام وقال شمس الأئمة هو بيان تبديل لان مقتضى قوله أنت حر نزول العتق في الحال واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالتعليق يبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا إيجاب للعتق ١٦٤ بل هي بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من

فجعل عفوًا وعند عدم الامتداد الحاقا سائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجزئًا وناقصًا فان حكمه حكم الصغير فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الأصلي يكون لا آفة في الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمرًا أصليًا لا يقبل الحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محمل كامل للموق آفة فيالحق بالعدم (قوله ثم الامتداد في الصلاة) يعني ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حكم معين فقدره وبالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليل في الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر في الصوم حتى لو افاق بعض ايلته يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذا ليل ليس بجعل للصوم فالجنون والافاقه فيه سواء ثم اشترطوا في الصلاة التكرار ليمتد كذا الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب اعني جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبار نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر اعني الوقت مقام الحكم بتيسر اعلى العباد في سقوط القضاء ولو جن بعد الطلوع وافاق في اليوم الثاني قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رجه الله لعدم تكرار جنس الصلاة حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما لا يجب لتكرار الوقت زيادته على اليوم والليله بحسب الساعات وان لم يزيد بحسب

ان يكون اخبارا بالواجب (قوله وهو النسخ) قال شمس الأئمة السر مخفى رجه الله هو ليس من اقسام البيان لان حد البيان غير حد النسخ اذا البيان اظهر حكمه الحادث عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانًا لا يقال الثابت لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد

الامتداد أيضا لان دليل بقاء الذمة الذي جعله راجعا على عدم منافاة أهلية نفس الوجوب يتحقق فيه أيضا (قوله الا ان محمدا الى قوله وهما اعتبارا نفس الوقت) قال القائل في شرح المغني لقائل ان يقول كذا الفرقين يحتاج الى الفرق بين هذه المسئلة وبين ما كثرت الفوائت حتى اسقط الترتيب اما أبو حنيفة رجه الله وأبو يوسف جعل الحد الكثرة ثمة أن يزيد الفوائت خمسًا بخروج وقت السادسة بخلافه ههنا واما محمد فانه جعل الحد الكثرة ثمة أن يدخل وقت السادسة بخلافه ههنا انتهى أجاب عنه جدي في فصول البدائع حيث قال الفرقان المعتبرة أو لا وبالذات كثره الصلاة وههنا كثره الاوقات أعني امتدادها واعتبار كثره الوظائف لتحققها وكثرة الشيء بتكرره فيما أمكن بكثرة الوقت ههنا بتكرر الوقت لكن بالنظر الى نفسه عندهما يتيسر أعلى العباد والى وظيفة المنحقق لزومها عنده تحقيق الامتداد واما كثره الصلاة ثمة فتتكرر ههنا فائتة عندهما تغليظا على المقنصر وواجبه عنده توسيطا بين الاعتبار وتوسيعا لجمال الوقيتة والحق اعتبارهما لان الجنون غير مقنصر وان الامس فيه عدم لزوم أصلا وان سقوط القضاء هو القياس واعتبار الامتداد له استحصاني فالواجب اسقاطه بالشرع الاعتبار بخلاف سقوط الترتيب في الامور

فايما كان لا رفع لانقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما يظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لو لانا نسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال التعلق المظنون استمراره ويرد عليه ان هذا يلزمه جواز نسخ الكتاب باخبار الاحاد والجواب ان الالة قطعية باقية كما

كانت (قوله وقد انكره بعض المسلمين الخ) قال أبو المظفر السمعاني في كتاب القواعط ان الاصوابين والواجبات قد ذكر والخلاف في هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى أبي مسلم محمد بن بصرى 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 المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب الترتيب حول اعلى المتوفى عنهار وجهابار بعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للذنين والوصية للوالدين والاقرب بين ياتية الموارث وغير ذلك مما لا يحصى فان لم يعترف كان مكبرا واستحق ان لا يتكلم معه وبعرض عنه وان قال قد كان ذلك ولكن لاسميه تسخا كان هذا تعنتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع من قبلنا بشرعنا لا يكون تسخا أيضا وهذا لا يقوله مسلم (قوله اذ ثبت في القرآن

وذلك لا يكون حجرا) انما قال هذا جوازا والسؤال وهو ان علم صحة الاسلام من المحنوث 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 امر أنه عرض الاسلام على وليه و يصير مرادنا ابوالابو به وأما المعاملات

الخ) قيل عليه لا نسلم ان بشارتهم ما بشره عليه السلام ويجابها ما الرجوع اليه يقتضيان توقيت احكام الشرائع السابقة لا محتمل ان
يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا ومقرر المبادئ بل هي مطلقة يفهم منها التأييد بقيد تبعا لا يكون نسخا وانت
خبير بان كلام الحدم كان على طريق المنع لنسخ الشرائع السابقة والاحكام المتقدمة لا على سبيل الاستدلال وكيف يتصور
الاستدلال على امتناع النسخ بجواز علمه في صورة مخصوصة ١٦٥ فهو وانما يتوجه على من يدعي الوقوع بان لم

لا يجوز ان يكون الاحكام السابقة مؤقته ومنع المنع غير موجه لاحتمال (قوله ونحن نقول) قيل عليه ليس النزاع في اطلاق لفظ النسخ لو ورد التبريل به بل في ورود نص يقتضي حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جاد على الاطلاق الذي يفهم منه التأييد ولهذا تمكن المخالف من التفصي بان الشرائع المتقدمة كانت مؤقته الى ظهور خاتم الانبياء وتسميته تعالى ذلك نسخا لانفايه ورد بان المصنف رحمه الله لا يستدل بالآية على جواز الاطلاق بل يستدل على ان الشرائع المتقدمة كانت مطلقة مفادها التأييد لا مؤقته والام تكن منسوخة واستحال

الواجبات ولم يشترطوا في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التاكيد ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بعض احد عشر شهرا فيصير التبع اضما في الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيدها للفرض لان السنة وان كثرت لا تعادل الفريضة وان قلت فضلا عن أن تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كسيري في نفسه وعند أبي يوسف في رواية هشام عنه يعام الاكثر مقام النكاح يسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لا يكون حجرا) لان الحجر هو أن يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظرا لمصبي أو الولي وإيمان المحنوث استقلالاً انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف إيمانه تبعا لاحد أبو يه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركنه ولا شرطاً به. لذا يظهر الجواب مما يقال ان غاية أمر التبع أن يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعله نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعله غيره أولى (قوله واذا أسلمت امر أنه) لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة إيمانه تبعا لكان أنسب يعني لو أسلمت كناية تحت محنوث كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان أسلم صار المحنوث مسلما تبعا له وبقى النكاح والافرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقه كافي الصغرا لان هذا استحصان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون في التأخير ضرر للزوجه مع ما فيه من الفساد لقدرة المحنوث على الوطء (قوله ويصير مرادنا ابوالابو به) فيما اذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدوا ولما معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى فيجب لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه 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 والخرج في القضاء لا التاكيد وانما لم يعتبر في الصوم لان الخرج ظاهر في قضاء الشهر بل أظهر من الخرج 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 نظر لان توقيت الحكم الى رأى الولي انما هو نظر المصبي لا الولي (قوله لو ذكر بالفاء الخ) قد يعتذر عنه بان هذه المسئلة حكمتين أحدهما وان كان مبنيا على ما ذكرنا لكن الآخر وهو التفريق بينهما على تقدير عدم اسلام الولي ليس تبعا فلم يكن تعريفا له من وجه فذالم يأت بهما صدره بالفاء (قوله وأبواه مسلمان فارتد الخ) لا يخفى ان اسلام

ان يكون صدور الحكم المتأخر نسخا وليس كذلك لان الله تعالى سماه نسخا (قوله لوجود التعريف في كتبهم) قد ثبت ذلك بثبوت الامر له وظهوره والاختفاء معه باعتبار ان زعماء ملتهم واضطراب نخلتهم وتناقض عباراتهم وافقت احكامها واعتباراتهم 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 الجحفة لوقوع التعريف في كتبهم وعدم الوثوق على نقلهم فان قيل لعل الاحكام المذكورة كانت بالاباحة الاصلية فرفعها لا يكون نكاحا للحكم الشرعي فنناقض ورد في التوراة ان الله تعالى امر آدم عليه السلام بتزوج بنانه من بنيه فيكون حكما شرعيا والاصل في كل شريعة ثبوتها على الاطلاق من غير اختصاص بقوم دون قوم وبقائدها في المستقبل الى ان يرد المخصص ويؤيد المزيل

فانه يؤاخذ بضمه ان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي) في اول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منهم اغراما وعضوا يجب
 (ولما بينا انه اهل لكن هذا العارض من سبب المجزأ وانما هو عن الاقوال فيفسد عبادته وهو الصغر) انما جعل الصغر من
 العوارض مع انه حالة اصلية للانسان في وجد الفطرة لان الصغرى لا يملكها الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضى الصغر فتعنى
 بالعوارض على الاهلية هذا المعنى أى حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون متافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء
 التكليف والمعرفته تعالى فلا يصل ان يخلفه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان تكون من مبداء الفطرة وافر
 العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة متافية لهذه الامور فتكون من العوارض (فقبل ان يعقل كالمجنون اما بعده فيحدث له
 ضرب من اهلية الاداء لكن الصبا ١٦٦ عذر مع ذلك فيسقط منه ما يحتمل منه السقوط عن البالغ فلا يسقط تنس

مسلم ثم جن أو أسلم طالما قبل البلوغ فانه صار أهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعقد بالتبعية أو
 هروض الجنون (قوله فانه) أى المجنون يؤاخذ بضمه ان الافعال في الاموال كما اذا تلف مال انسان لتعق
 الفاعل حاسم ان المقصود والمال واداءه يحتمل النيابة بخلاف اقوله فانه لا يعتد به ما شرعاً لا تنفاه
 تعقل المعاني فلا يصح اقراره وعقره وان اجازها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق)
 كما اذا ارتد الصبي العاقل أو استترق فانه لا يستحق الارث اما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث
 على ما يشيرون اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه السلام فذهب الى من لا يملك ولا يرثى وأما الرقيق
 فلانه ليس أهلاً للملك (قوله وحكمه) أى حكم الله 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 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 بالحق الواجب بالانفاق لانه لا يملكه كمن المشتري وتسامي المبيع ولا يجب عليه
 العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطاً (قوله الا ان امرأته 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 اداه كان فرضاً لا تنفلا
 حتى اذا بلغ لا يجب عليه
 الاداء لكن التكليف
 والعهد عنه ساقطان
 فلا يحرم الميراث تعقيب
 لقوله لكن التكليف
 والعهد عنه ساقطان
 باقتل ولا يلزم على هذا
 الحرمان بالكفر والرق
 لان ما ينافيان الارث
 فعدم الحق لعدم سببه
 اوله عدم الاهلية لا بعد
 جزاءه انما قال هذا لان
 الحرمان بسبب اقتل
 انما هو بطريق الجزاء فان
 اقتل تعجل اخذ الميراث
 بخورزي يحرمه لكن
 الصبي ليس من أهل
 الجزاء بالشر فلم يحرم ولا
 يشكل على هذا الحرمان
 بالكفر والرق لان الحرمان
 بهما ليس بطريق الجزاء
 بل لعدم سببه في الكفر

أحد ابويه وارثه ولو حقه بدار الحرب كافي في ارثه المجنون ولا يشترط كونهما مسامحين وارثين
 ولحقه ماله معه فليس ماد كرقيداً احترازياً (قوله هذا الاستدراك ليس كما ينبغي الخ) اجيب بان المعتوه
 والصبي العاقل في اهليتهم ما قصور و كان انقياس التأخير الى كمال الاهلية فيهما ما لم يكن لم يؤخر في المعتوه
 لعدم تعذر مدة افاقته من العته واخر في الصبي لانه من مده فليس فيه احتراز بل وجه من جهة المجنون
 بل ذلك حكم ان شرع وليس الصبي قار 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 امرأته المعتوه الخ ليس باستدراك
 من قوله حكمه حكم الصبي مع العقل كما فهمه الشارع طعن فيه بل من قوله لشمه مرة بكلام العقلاء
 ومرة بكلام المجانين فانه فهم 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 فيبين بالاستدراك المذكور انه
 ليس كذلك لانه محدود والصبي غير محدود فالمراد بالصبي في قول المصنف بخلاف الصبي الغير اعنى غير

وعدم الاهلية في الرق (وهنا العته) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه
 في شبهة مرة بكلام العقلاء ومرة بكلام المجانين (وحكمه حكم الصبا مع العقل فيما ذكرنا الا ان امرأته المعتوه اذا أسلمت لا يؤخر عرض
 الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق بينهما) أي الجنون والعته (غير مقدرين والصبا مقدر

ولا يقدح فيه الاحتمال بلا دليل لا يقال الاباحة الاصية بالشريعة لان الناس لم يتركوها في زمان فرغها يكون نسخاً لا محالة
 لا ما تقول الاباحة الاصية ليست حكماً شرعياً عندنا على ما عرفت في محله (قوله وحل الجزاء الخ) اعترض عليه باننا لم نحل الاستمتاع
 بالجزء ثبت في شرعيته على الاطلاق بل انما حل له ذلك في حق حواء خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولا لاحد من بنه ان يتزوج
 بنت نفسه فلم يكن قهرم البنات على غيره نسخاً لذلك بل كان الحل منتهياً بوفاته كانتها الصوم بالليل وهذا ظاهر لا خفاء فيه (قوله مشكل

ومن النسبان رهولا يتنافى الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه (أى فى حق صاحب الشرع) فيها
 يقع فيه غابا لا فى حق العباد رهوا ما ان يقع فيه المره بتقصير. كالاكل فى الصلاة مثلا فان حاطا مذكرة واما لا بتقصيره اما باريد
 اليه الطبع كالاكل فى الصوم أو مجرد انه مركز فى الانسان كما عرف فى الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناس
 يكون عذرا لان غالب الوجوب ومنها النوم رهولما كان عجزا عن الادراك والحركة الارادية أو جب تأخير الخطا لا الوجوب
 اى نفس الوجوب الاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده فالعليه السلام من نام عن صلاة الحديث

(الخ) أنت تعلم ان بقاء الحكم مدة حياته عليه السلام بالاستصحاب وأصحابنا انما ردوا كون الاستصحاب حجة بعده عليه السلام بالنسبة
 اليها (قوله وخطر بيان) قيل عليه الاعتراض على نفي الاستصحاب ١٦٧ اصلا فكونه حجة فى صورة ما يكون

رجوعا عن مذهبه فلا
 يتم الجواب ورد بانه انما يمنع
 حجته بعد زمانه عليه
 السلام كما سبق وفيه لم يعلم
 عدم المغبر (قوا) وتاثيرها
 (الخ) قيل عليه ان نفي
 الاسلام قائل بان البقاء
 بالاستصحاب فالقول بان
 البقاء ليس به يكون دفعا
 لكلامه لا توجيهه له ورد
 بان الاشكال هو اورد عليه
 برده على غيره من الحنفية
 رجهم الله فلا بد لهم من
 النصص عنه فهذا الجواب
 من جهتهم كما بشر اليه قوله
 ان لا نقول ولكن فى كانه
 نوع تسمع اعتجاده على
 ظهور المراد (قوله رايضا
 يمكن الخ) بان يعلم الله تعالى
 بان المصلحة يستلزمها الامر
 بالفعل فى وقت نفيه عنه فى
 وقت آخر واعتبر هذا من امر
 الطبيب للمريض بطواه
 خاص فى وقت المصلحة

المعتوه والصبي العاقل فى عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامه صحيح فصيح خطابه ما والزامها
 لان ذلك لطق العبد وهو الزوج وانما سقط - فهو ما خطا ب لاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة
 وانما التأخير فى حق الصغير خاصة كذا فى شرح الجامع وغيره (قوله ومنها النسبان) رهو عدم تانى الصورة
 الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة فى الجملة أعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها اى
 وقت شاء يوسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد
 وهذا هو النسبان فى عرف الحكماء والنسبان لا يتنافى الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون
 عذرا فى حقوق العباد لانها محترمة طالما جرت لاداء بتلاوه بالنسبان لا يفوت هذا الاحترام فلو تانى مال
 انسان ناسيا يجب عليه انصمان واما فى حرق الله تعالى فاما ان يقع امر اى النسبان بتقصير منه كالاكل
 فى الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكرة وهويته الصلاة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون
 عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسبان ومنها بالتدكر كالاكل فى الصوم لما فى الطبيعية من
 النزوع الى الاكل ولو لم يكن ترك التسمية عند التذبح فان لاداعى الى تركها ليس هناك ما يذكر
 اخطاره بالبال أو اجراءها على اللسان فسلام الناسى فى القعدة يكون عذرا حتى لا يبطل صلاته اذ
 لا تقصير من جهته والنسبان غالب فى تلك الحالة فكثرت تسليم المصلى فى القعدة فهو داعية الى السلام
 (قوله رهو) أى النوم لما كان عجزا عن الادراك أى الاحساسات الظاهرة اذا الحواس الباطنة
 لا تسكن فى النوم وعن الحركات الارادية ان الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية
 كانت نفس ونحوه أو جب تأخير الخطا بالاداء اى وقت الانتباه لا امتناع الفهم وابتجار الفعل حالة النوم
 ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واستقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولا يمكن
 الاداء حقيقة بالانتباه أو خلنا بالقضاء والمجزع من الاداء انما سقط الوجوب حيث يتحقق الحرج

العاقل والتأخير فيه الى أن يعقل متفق عليه كانه الشارح عن الجامع وغيره وأما الذى لا يؤخر فهو
 الصبي العاقل (قوله ويسمى هذا ذهولا وسهوا) فى فصول البدائع يسمى سهوا بل اذا اعتبر النسبان
 فى طرف الحق فاظهار خلافه مع التنبه بادية تنبيه سهو وبدونه خطأ هذا رد كرى فى المواقف ان السهو
 عدم استنبات التصور ظاهر الذهول مع استنباته عن ذهنه فهو قسم من السهو (قوله اذا الحواس
 الباطنة لا تسكن فى النوم) هذا هو المشهور وسيجافى بقوة المتصرفه وهم من زعم ان الحواس الباطنة

ونفيه عنه فى وقت آخر الا ترى ان لو نص الله تعالى على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل فى السبت ألف سنة ثم هو مباح لكم بعد ذلك كان
 حسنا ولو لم يكن بد فى شئ فكذلك فيما اطلق اللفظ فى التجريم ثم نسخ بعد ذلك وانما تغاوت فى الصور تين بالاهلام بتبدل المصالح قبل
 ورود زمانه فى الاول واخفاها فى الثانى بمنزلة تبدل الصحة بالمرض والغنى بالفقر والعكس وتقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ
 والشباب والكهولة والشيوخه فان ذلك تصرف لا موعر على ما هو عليه الحكمة وتدهو اليه المصلحة زامقان العباد وابتلاؤهم
 ودعاؤهم الى ما هو صلاحهم وخير لهم وقتا بعد وقت وان لم يطلعوا على تفاصيلها واذا جازان بطاق الامر ويريد الى ان يجزعه بمرض
 أو غيره جازان يطلق ويريد الى ان ينسخه بغيره ولو جازان لا يوجب شيأ برهة من الزمان ثم يوجب به جازان يوجب مرة ثم ينسخه
 والمصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال فتختلف باختلاف الايمان والافات (قوله ثم هيذا ايمان بالحقه تأيد الخ)

وأبطل عباداته) أي أبطل النوم عبادات النائم وهو عطف على قوله أو يجب تأخير الخطاب (لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلته نائماً
لأنه صفة القراءة وإذا تكلم لا يفسد وإذا هلك لا يبطل الوضوء ولا الصلاة ومنها الاغتناء)

قال في الكشف ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور ومنهم من جواز نسخ ما لحقه تاييداً أو توقيت من الاوامر
والنواهي وهو مذهب جماعة من أصحابنا وأصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام أبي اليسر وذهب أبو بكر الجصاص والشيخ أبو
منصور والقاضي الامام أبو زيد والشبخان وجماعة من أصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف في ان مثل قوله الصوم واجب مستمر أبداً
لا يقبل النسخ اتاديه الذبح فيه الى الكذب والتناقض اذا تاييد في هذه الصورة قيد للحكم وهو الوجوب واما اذا كان قيداً للواجب
مثلاً مثل صوموا أبداً فالجمهور على جواز ١٦٨ فيه اذ لا يزيد في دلالة على الوجوب في جميع اجزاء الزمان على دلالة صم غداً

على صوم غداً وهو قابل
للسنخ والتناقض اغماهو
بين ايجاب الدوام وعدمه
لا يبينه وبين عدم دوام
ايجابه (قوله واما شرطه
الخ) قال في التحقيق اعلم
ان للنسخ شروطاً بعضها
متفق عليه مثل كون
الناسخ والمنسوخ حكيمين
شرعيين فان الجوز والموت
يزيلان التعبد الشرعي
ولا يسميان نسخاً وكذا
ازالة الحكم العقلي بالحكم
الشرعي لا يسمى نسخاً
ومثل كون الناسخ
منفصلاً عن المنسوخ
متأخراً عنه فان الغاية
والاستثناء لا يسهان
نسخاً ومثل التمكّن
من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغيرها وبعضها
مختلف فيه مثل كون
الناسخ والمنسوخ من
جنس واحد واشتراط البدل

للمنسوخ واشتراط كونه اخف من المنسوخ أو مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف من الشروط المختلف لقوا
فيها التمكّن من الفعل والمراد به ان يعنى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع المأمور به فعندنا اثر الفقهاء وطامة أصحاب الحديث
هو ليس بشرط لصحة وعند جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض أصحابنا مثل أبي بكر الجصاص والشيخ الامام أبي منصور والقاضي
الامام أبي زيد وبعض أصحاب الشافعي كالصيرفي وبعض أصحابنا من جنبل وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد
التمكّن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان سجوا في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غداً ثم قيل
قبل ان يجاز الصبح لا تصوموا والناسخ ان يرد بعد دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان سجوا في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غداً ثم قيل
قبل ان يجاز الصبح لا تصوموا والناسخ ان يرد بعد دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان سجوا في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غداً ثم قيل
قبل ان يجاز الصبح لا تصوموا والناسخ ان يرد بعد دخول وقت الواجب كما اذا قيل في رمضان سجوا في هذه السنة ثم قيل في آخره لا تحجوا وقيل صوموا غداً ثم قيل

وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) نختى لم يعصم منه النبي
 عليه السلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان النوم حالة طبيعية تتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقى البخارات الى الدماغ ولما كان
 النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شئ لطيف سريع الزوال والانعفاء على خلافه في جميع هذه الامور كان الانعفاء فوق النوم
 الا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما التنبيه من الانعفاء فغير ممكن (فتبطل العبادات ويوجب الحدث في كل
 حال) أي سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الانعفاء
 وكثافته ولطافته سبب النوم فنافاة الانعفاء عما سلك اليقظة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الانعفاء حدثاً ثانياً في كل حال لا النوم وأيضا
 كثرة وقوع النوم وقلة الانعفاء لئلا يوجب 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 يمتد حتى يزيد
 على يوم وليلة وفي الصوم
 والزكاة لا يعتبر لانه يندر
 وجوده شهرا أو سنة
 ومنها الرق وهو عجز حكيم
 شرع في الاصل جزاء عن
 الكفر فيكون حرق الله
 تعالى لكنه في البقاء أمر
 حكيم به يصير المرء عرضة
 للملك خيفة لئلا يكون
 حق العبد وهو لا يحتمل
 التجزى حتى ان أقر
 مجهول النسب ان نصفه
 ملك فلان يجعل عبداني
 شهادته وجميع أحكامه
 وكذا العتق الذي هو
 ضده أي لا يحتمل
 التجزى (لانه يلزم من تجزئه
 صاحب الميزان هذه مسألة
 مشكلة ودلائل الخصوم

لقواه والانعفاء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطيل القوى وسلب الاختيار في الانعفاء أشد
 لان مواد غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد
 أبخره لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا يتنبه بنفسه أو بأدنى تنبيه واقلة وقوع الانعفاء وندرته
 لاسيما في الصلاة كان ما فعل البناء حتى لو انتقض الرضوء بالانعفاء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلا كان
 أو كثيرا بخلاف ما اذا انتقض الرضوء بالنوم مضطجعا من غير نعمة فدانه يجوز له أن يبني على صلواته لان
 النص يجوز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة
 لقلب وثوب رقيق ضعيف النسيج وفي الشرع عجز حكيم بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلا للكثير مما جعله
 الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان
 الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم باليهام 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 ووجه
 العقوبة حتى انه يبقى رقيقا وان أسلم واتقى (قوله وهو) أي الرق لا يحتمل التجزى بان يصير المرء بعرضه
 عليها منه ما يفيض وتجربته مما كماله بالامور الخيالية (قوله عجز حكيم) احتراز بالحكمي عن الحسي فان
 العبد قد يكون أقدر من الحر حسا لكنه عاجز كما عجز عليه الحر من الشهادة والولاية والملأ * قال
 المصنف (عرضة للتمليك) العرضة مأخوذة من عرضة القمار وهي الخرقعة التي يمسح 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 والمستأنم في دار الاسلام أرقا جزاء لكفرهم ولا ملك لاحد عليهم
 فان الرق كون الشخص عرضة للملك والابتداء فالظاهر ان يقول لجعلهم عرضة عبيد العبيد (قوله من
 غير نظر الى معنى الجزاء) ألا ترى ان المولود من المسلم رقيق وان لم يوجد منه ما يستحق الرق به (قوله وهو
 أي الرق لا يحتمل التجزى) هو الاصح وقال محمد بن سفة البلخي من مشايخنا انه يحتمل التجزى حتى
 لو فتح الامام بدلة ورأى الصواب في ان يسترق أنصافهم فقد ذلك منه وقال الشافعي رحمه الله الرق
 والعتق تجزآن حتى اذا أعتق أحد الشر يكتن نصفه وهو معسرتك وبقي الباقي رقيقا يباع ويوهب

(٢٢ - 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 وايجاب اعتقاد ما ليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال أيضا ولكن
 المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يمتنع به وجوب الفعل ولا وجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى اني عندنا
 ونعلقه بالماور يقتضي ان يكون فيه فائدة في الجملة فان الامر بالامر لا يريد الله تعالى وجوده جائز عندنا فائدة الوجب في الجملة فكذا
 اذ لم يرد به الوجوب أيضا لكن فيه نوع فائدة يصحح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لم يعلم بحدوث النسخ وبني الامر أي
 الشأن على ظاهر الامر في حق وجوب العمل يعتقد ظاهرا يعزم على الاداء ويهين اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء

وان كان الله تعالى عالما بانه لا يجب عليه الفعل في الامر بذيخ الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد حكم الله تعالى الثابت ظاهرا
 تعظيما للامره و يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا في حق المامور وصحة الامر لفائدة المامور ولا غير ولما حسن منه العزم
 والاعتقاد واشتغل باسبابه اجترى بذلك منه بفضل الله وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل في حق الثواب فيصير كان النسخ و رد
 بعد وجود الفعل تقدير هذا طريق تخريج هذه المسئلة (قوله فقبل حصوله الخ) فان الشارع اذا امر في صبيحة يوم بآداء ركعتين عند
 غروب الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى 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 المامور ما لم يكن معلوما له حين امر به فعلمنا انه بالامر انما طالب

من المامور وايضا الفعل
 بعد التمكن منه لا قبله
 اذ التكليف لا يكون
 الا بحسب الوسع والبداء
 على الله تعالى لا يجوز واما
 اعتقاد الوجوب والعزم
 على الفعل فليس الامر
 بموضوع لهما فلا يدل الامر
 عليها لا بطريق الحقيقة
 ولا بطريق المجاز لان
 قوله افعلا لا يصلح عبارة
 عن اعزموا واعتقدوا
 بوجه ثبت ان الامر
 امر بالفعل لا غير فكان
 النسخ قبل وقت الفعل
 مؤديا الى سقوط الفائدة
 عن الامر والبداء (قوله
 وجاعل الذين الخ) في
 الكشف و متبعوه هم
 المسلمون لانهم متبعوه في
 أصل الاسلام وان اختلف
 الشرائع دون الذين كذبوه
 من اليهود وكذبوا عليه
 من النصارى فانهم اتبعوه

وصدقوه بانه رسول الله وكامته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما تبعه من دعاها بها
 ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالجملة في كل الاحوال وبها وبالسيف بعد ظهوره عليه السلام وامته على الدين كله و اراد هذه الآية مثلا
 للتأييد نصا مع كونه من الاخبار فيل لانه لم يوجد في الاحكام تأييد صريح فيكون مثلا لا يفرض او قيل من جهة انه حكمه بوجوب تقديم المؤمن
 على الكافر في باب الشرف والكرامة كالشهادة ونحوها (قوله قبل التمكن من الفعل) فان قيل بل لم يوجد التمكن من الاعتقاد 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 المبتلى بالقبول والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول في حق نفسه وفي حق امته فانه صلى
 الله عليه وسلم يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقتهم على امته كشفقة الاب على الولد كما يبتلى بنفسه وقولهم لم يكن ذلك

رقيقا ويبقى البعض حرا لانه اثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزى وكذا لا يتصور ايجاب
 العقوبة على البعض مشاعا وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزى بان يعتق بعض العبد ويبقى
 بعضه رقيقا لان فيه تجزى الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزى الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه
 بقاء لان وصف الملك يقبل التجزى فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد
 لنفسه في البعض الاخر مشاعا ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزى ولا ناهية
 على كمال الاهلية فينعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان اوجب بانه لا يدل الا
 على امتناع أن يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفا بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهم ما مشاعا

(قوله وقد يقال سلمنا الخ) اوجب عنه بان الرق بقاء يقتضى الملك والام يبق للفرق اثر اذ لا يمكن أن يصير
 مثل الجادات والبهائم الا أن يكون مملوكا ولا يتصور المملوكية بلا مالك من العبيد اذ الكل مستوفى
 انهم عبيد الله تعالى فصار الملك مقتضى له والملك كان يقتضى التجزى في تجزى الملك لا الرق لان تجزى به
 لا يستوجب تجزى الرق لانه يجوز ان يكون الرقيق بعضه مملوكا لاجدو بعضه لاخر والكل رقيقا حقا لله
 تعالى فلا يجوز ان يكون الشرع جاعلا بعضه رقيقا ليعمل به المولى وبعضه لا يعمل لنفسه لان
 ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها أى التجزى الذى ثبت لضرورة الملك يقتصر على الملك ولا يتجاوز الى
 الرق هذ او قد صرفت الآن ما في جعل الملك مقتضى الرق ولو بقاء وذلك أن تتول امر اده اقتضاء بقاء الرق
 بقاء الملك بعد ثبوتها هذا ويمكن أن يجاب عن أصل الاعتراض بان يقال لو تجزى الرق وجعل نصف
 المرقوق رقا ونصفه حرا لجازا اذا انضم اليه مثله أن يكون حرا واحدا في الشهادة كما جعل المرأتان بمنزلة
 رجل واحد فيها ولم يجوزه الشارع فعلم انه ما اعتبرت تجزى الرق وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأما
 ما أجاب به القاعاني من ان التكلم عن النصف الشائع لا يتصور بخلاف المرأة غاية الامر أن يكون ملحقا
 بالرقيق في الشهادة لان يكون رقيقا ففيه ان جعل نكلمها نكلمها مما يمكن حينئذ لانه اعتبارى
 ولا يجزى الاعتبار وهذا ينسحق ما يقال أيضا من ان رد الشهادة يجوز ان يكون لاشترائها تجزى
 الكل لاجدو تجزى الرق اذ ذلك لا يناسب لتجزى بل الاستدلال في الحقيقة بذلك على ان الكل
 الاعتبارى متحقق (قوله اوجب بانه لا يدل الاعلى امتناع الخ) قيل هذا الجواب غير صحيح لان اوصاف

كما

تجزى الرق وكذا الاعناق عندهما لعدم تجزى لازمه اتفاقا فاعتق البعض معتق الكل عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله مشجزي اذا
 الاعناق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة ملكه زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شرط العلة في الابتداء
 ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وبالبقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد (أي زوال حق الله تعالى يتبع زوال
 فرضا عن ما مدفوع بانه ثبت في الحديث انه سال الخفيف على امته غير مرة

وكان موافق عليه السلام بحث
 على ذلك وما زال يسأل

ويجيبه ربه حتى انتهى
 الى الخس (قوله من هذا
 القبيل الخ) لانه امر به
 فوله افعل ما تؤمر ولقوله
 وقد بناه بذيغ عظيم والفداء
 انما يكون بدلا عن المأمور
 به ولانه لولم يؤمر به لما
 اشتغل بما هو ممنوع شرطا
 وعادة وهو اقدمه على
 ترويع الولد بته للجبين
 وامر المدينة على حلقه
 ثم نسخ ذلك والا لكان
 تركه معصية ولو كان
 المأمور به مقدمات الذبح
 لما احتجج الى الفداء
 هو في اللغة اسم لما يقوم
 مقام الشيء في قبول
 المكر والمتوجه عليه
 فيكون فاعله بالسبب
 الموجب لاصله وهذا
 مذهب عامة الاصوليين
 وقالوا لم يجب ذبح الشاة
 بحكم الامر بالذبح المضاف

كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعا فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار انصفين (قوله
 وكذا الاعناق) اختلف القائلون بعدم تجزى العتق في تجزى الاعناق فذهب أبو يوسف ومحمد رجهما
 الله الى عدم تجزىه بمعنى أن اعتناق البعض اعتناق للكل لان العتق لازم الاعتناق لانه مطاوعه يقال
 اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر عن تعلق الفعل المتعدى بفعوله وان
 الشيء لازم له والعتق ليس بتجزى اتفاقا بين علما نفا فكذا الاعناق اذ لو تجزى الاعناق بان يقع من
 المحل على جزء دون جزء لم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعناق والعتق هو العبد وتجزىهما
 انما هو باعتبار المحل فتجزى أحدهما تجزى الآخر وذهب أبو حنيفة رحمه الله الى أن الاعناق متجزى
 وانه لا يستلزم العتق حتى لو أعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا
 في الشاهادة وسائر الاحكام اذ لو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزى ولا سبب لذلك مع قصر المالك
 به في توقف في الحكم بالعتق الى أن يؤدي السعاية ويسقط الملك بالكلية فبعتق وذلك لان الاعناق ازالة
 الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو انما يسه والمالك وهو متجزى فكذا ازالته كما اذا
 باع نصف العبد ثم زال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء الكفر
 وانما بقي بعد الاستلام اقيام ملك المولى وانتفاء المزموم وزوال بعض الملك لا يستلزم
 العتق ابقاء المملوكية في الجلة بل زال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة
 ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالتفديل لا يسقط ما يبقئ من المسكنة فان قيل ففي ازالة كل الملك
 عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك أجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا او أصلا
 لا ضمنا وتبعوا حتى الله تعالى وان كان أصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكانه تبس بقاء فان الاصل هو

المحل المشاع بهما أيضا مقتضى اجتماع المتضادين بان يكون المحل حرا ورققا لانه لو كان حرا فقط لم
 تجزى الرق وان كان رققا فقط لم يتم عدم اعتبار الحرية أصلا وان كان حرا ورققا لم يتم الجمع بين المتضادين
 وان لم يكن ذلك ولا ذلك لزم ارتفاع المتضادين مع عدم اعتبار الرق الاصل والحرية الطارئة فتعين أن
 يكون المحل حرا لان فيه رعاية الرق الاصل والحرية الطارئة معا والتمثيل بما ذكر غير صحيح لان ملاريد
 لا يقتضى عدم ملك الغير الا من جهه الحبيشة التي هي امر اعتباري الا يرى الى جوار شركة وهو
 ينافي أن يكون ملك زيد مقتضيا لعدم ملكية الغير ورققا ينافي الحرية المشاعة (قوله لان الملك لازم له

الى الولدان أحدا لا يفهم من الامر بذيغ الولد ذبح الشاه بل نسخ ذلك الامر بما مبتدأ مضاف الى الشاه وانتهى ما ينهه الا ان
 اشاة سميت فداء لتصورها تصور الفداء وهو ان ذبحها من عيب الذبح المضاف الى الولد قوله ليس بنسخ وهو اختيار نفاخ الاسلام وغيره
 فانه لم ينسخ فيه الحكم الثابت بذيغ الشاه بل المحل الذي أنصف اليه الذبح وهو الولد بمحل الحكم فيه على طريق الفداء كما هو المنصوص
 عليه بقوله تعالى وقد بناه بذيغ عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى الولد لكن رمى سهما الى غيره تقدم
 على امرى اليه آخر ومنع السهم من المعود اليه وقتله السهم يقال فداء بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرمي الى المحل الذي قصده
 ولما سميت اشاة فداء عم ان الذبح المضاف الى الولد أقيم في الشاة وصارت فائمه مقامه في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فهو
 محل اضافة السبب ومحل قبول الحكم هو الشاة ولذا قال عليه الصلاة والسلام انابن الذي يبيع وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان وأما
 تسميته سبحانه اياه مصداقا للرق يادله باشر ما في وسعه من اسباب الذبح ومقدمات العمل أقصى ما يكون منه فصار به ذابحا محققا
 لما أمر به وأما المتولدات من الانقطاع ونحوه فانما يحدث بخناق الله تعالى ومخيلية الذبح في الولدان انسخ بصير ورة الشاة فداء عنه
 لكن لا نسلم ان نسخ الامر والاصابه بل بقي الامر مضافا الى ولا حرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقي الولد محلا لاضافة

حق العبد (فعمق البعض مكاتب عنده الا في الرق والرق يبطل مال بكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التشرى ولا يهضج
 منها الملح) أي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الملح عليهم جالا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان
 منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابت له وانما زاد والاحلة لاني الحرج
 ولا يبطل مال بكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أقر به المأذون
 أو المحجور راديس 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 محلبة

الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام في الاعتراف ازاله حق العبد قصد او أصلا ولم منه زوال
 حق الله تعالى ضمننا وتبعنا وكم من شيء يثبت ضمننا ولا يثبت قصدنا الى هذا أشار بقوله في الابتداء ثبوت
 حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاي أثر للاعتناق عندنا اذ العبد بعض المالك
 اجيب بان أثره فساد المالك في الباقي حتى لا يملك المولى ببيع معتق البعض ولا ابقائه في ملكه وبصير هو
 أحن بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة بصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالهجز عن
 المال لان السبب فيه عقيد محتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة المالك لا الى أحد وهى لا تختمل
 الفسخ والى هذا أشار بقوله فعمق البعض مكاتب عنده أي عند أبي حنيفة رحمه الله الا في رد الى الرق
 (قوله والرق يبطل مال بكية المال) لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مال كالمالك المملوكية والمالية تنبئ
 عن الهجز والابتدال والمالية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد أنه مملوك من حيث انه
 مال فلا يصير مال كالمالك حتى يرد عليه انه لم لا يجوز أن يكون مملوكا من جهة أنه مال مبتذل ومالك من
 جهة أنه آدمي مكرم وقيد المال بكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافي بين المملوكية والمنفعة وبين المال بكية
 مالا بالعكس فالرقيق وان كان مديرا أو مكاتب لا يملك شيئا من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك
 المكاتب التشرى لا بتناؤه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتشرى بالذكري علم الحكيم في
 غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه أحن بمكاسبه وفي التشرى مظنة ملك المتعة
 كالنكاح ولهذا صح عند مالك (قوله ولا يبطل) أي الرق مال بكية 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 فهو جوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة
 المستهلكة لان الحياة والدم حقه لا حياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وأما الاقرار
 بالسرقة القائمة الموجبة للقطع وردد 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 وردد المال جميعا وعند محمد رحمه
 الله لا يصح في شيء منهما وعند أبي يوسف رحمه الله يصح في حق القطع دون المال لا في يوسف رحمه الله
 (الخ) أي بعد ثبوتها ولا فقد عرفت تخفى الرق بدون المالك في الحرب والمستأمن (قوله لا في المكاتب
 الرق ناقص) فيه بحث لان هذا مناقض لما ذكره في فصل قصر العام من ان لرق في المكاتب كامل ولهذا

الولد للذبح الحرام انما
 كانت بالنظر الى ورود
 الامر بذبحه ووجوب
 هذا الفعل فلما صارت
 الشاة فداء عنه حادت الى
 ما كانت عليه من الحرمة
 واثم سلم انتساخ الهلية
 في الولد فلان لم انتساخ
 الامر واصابة الفعل وليس
 المعنى ان حرمة ذبح الولد
 لم تكن حكما شرعيا بل
 كانت ثابتة في الاصل
 فزالت بالوجوب ثم حادت
 بقيام الشاة مقام الولد
 وانما يكون التعريم نسخا
 ان لو كان حكما شرعيا وهو
 ممنوع وذلك لانه لا وجه
 لانكار كون التعريم حكما
 شرعيا (قوله على ما يأتي)
 من ان شرطه ان يتعدى
 الحكم الى فرع لا نص فيه
 لان نقض حكم النص
 باطل ونقل عن ابن
 سريج من الشافعية انه

جوردت لانه بيان كالخصيص وكان أبو القاسم الانطاطي يجوز بقياس مسخرج من الاسول لانه الحقيقة انه
 نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وعنه انه يجوز بقياس جنى لا بالخفى وجوز أبو الحسين البصري نسخ القياس الموجود في زمنه
 صلى الله عليه وسلم دون ما وجد بعده بنص متقدم وباجماع وقياس ومنعه الحنابلة وعبد الجبار الهمداني والجمهور على انه لا يجوز
 كونه ناسخا ولا منسوخا وكفى الميزان ان نسخ القياس لا يجوز بالقياس ولا بدليل فوجه لما ذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعي
 والدليل المعارض ان كان فوجه تبين ان ذلك القياس لا يصح وان كان مثله لا يبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثاني ذات رجح عنده (قوله
 ولا الاجماع) ذهب بعض مشايخنا مثل عيسى بن ابان وجماعة من المعتزلة الى جواز نسخ النص والاجماع بالاجماع ونفخ الاسلام الى جواز
 الاخير على ما ذكره في آخر باب الاجماع وعند الجمهور ولا يجوز شيء من ذلك لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حيدونه بعينه

وينافي كمال أهلية الكرامات البشرية بكلامه والحل والولاية فيضعف الامة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمنت اليها ماله الرقبة
والكسب في باع في دين لاتهمه في ثبوت كد من الاستهلاك (أي استهلاك مال الانسان) وان تجارة لا فيما كان في ثبوتهم خمسة كما اذا
أقر المحجور أو تزوج بغير إذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف المحل ينصف المحل في حق الرجال) أي يحل للحرار ربع
والرقيق ثنتان (وباعتبار الاحواز في حق النساء كما سبق) أي في فصل التبرجيع أي نحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرمة ولا نحل
اذا كانت مؤخره عنها ومقارنه

وفانه صلى الله عليه وسلم ولا ظهوره لاستلزامه كون الاجماع الاول خطأ لكونه على خلاف النص ولا يتصور كون سنده قياسا لان
شرط صحته عدم مخالفة الاجماع واعتراض عليه بأنه يجوز ان يكون ١٧٣ مستندا الى نص راجح على سند المنسوخ

فلا يلزم ان يكون خطأ
ولا كون هذا ناسخا للجواز
ان لا يعلم تراخيه ورد بان
الاول لا يتخذه لو من كونه
قطعيًا أو ظنيًا فاعلى الاول
يكون خطأ وعلى الثاني
لم يبق مع الاجماع لزوال
شرط العمل وهو الرجمان
بالقطع فيبطل حجتيه
لا محالة (قوله بفساد
الاخيرين الخ) كذا ذكره
نفر الاسلام والجواز
مذهب جهور 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 واحد بن حنبل
في رواية عنه وهو ظاهر
مذهب الشافعي وبعضهم

انه أقر بثبوت القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رجه
الله ان اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فييب في المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه
وأيضاً المال أصل والقطع تبع فاذا بطل الأصل لم يثبت التبع ولا يبي حنيفه رجه الله ان اقراره بالقطع
صح لانه مالك دمه فيصح 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 بقطع في الفصول كلها (قوله وينافي) يعني أن الرقبة ينبت عن العجز
والمذلة فينافي كمال أهلية الكرامات البشرية بالذنبية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلا لها صفة
بها صار الانسان أهلاً للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلان استغفر اش الحارث
والسكن والازدواج والمحبة وتخصيص النفس والتوسعة في تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب
الكرامة ولهذا زاد النبي عليه السلام الى التسع وجاهله ما فوقها وأما الولاية فلان تنفي القول على
الغير شاء أولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا اتفق كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق
عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعاً فحينئذ يتعلق الدين
بها فيستوفي من الرقبة والكسب بان يصرف أولاً الى الدين الكسب الموجود في يده فان لم يكن أولم ينف بصرف
اليه مالية الرقبة بان يباع ان أمكن والا فيستسمى كالمدر والمكاتب هذا اذا لم يكن في ثبوت الدين تهمة
وأما اذا كان كالدائن الذي أقر به المحجور والعقر الذي لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير

بأدى الكفارة بخلاف المدر وأم الولد نعم المالك فيه ناقص لانه مولود رقبه لا يدا (قوله بناه عليه) أي
بناء على انه صح اقراره بالقطع (قوله حتى يسقط عصمة المال الخ) استدل على كون المال تابعاً للقطع
بوجهين أحدهما ان عصمة المال سقط باعتبار القطع لما ثبت من أصلنا ان القطع لا يجتمع مع الضمان
ثم سقط عصمة المال وتقومه في حق السارق يدل على ان المال تابع لانه لو كان أصلاً لما تغير حاله من
التقوم الى عدمه لان المقصود به انما يكون بان تقوم 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 فليتمأمل (قوله الكسب الموجود في يده) يشير الى ان ليس المراد من تعلق
الدين بالكسب أن يستسمى فيه بل المراد منه ان العبد المأذون اذا تصرف وبذمته الدينون يصرف

على انه يجوز عقلاً واكثر لم يرد به الشرع وهو قول أبي حامد وأبي اسحاق الاسفرائيني وأبي الطيب الصعوكي واحدى الروايتين عن
ابن سريج وأما نسخ السنة بالكتاب فجوزه من جوز الاول وعبد القاهر البغدادي وأبو المنظر السمعاني وتردد أقوال الشافعي في
ذلك وخرجه أصحابه على قولين واظهرهما انه لا يجوز وقال السمعاني الاول بالحق انه يجوز (قوله بكثر لكم الاحاديث الخ) حديث
واه وقد سبق ذلك (قوله واحتج بعض أصحابنا) كابن منصور المازدي والفقهاء أبي الميث السمرقندي وصدر الاسلام أبي اليسر
وصاحب الميزان وجماعة (قوله والى هذا اشار الخ) حيث أطلق لفظ الايصاء أي الذي فوض اليكم تولاه بنفسه اذ يجوز على مقاديره
لجلكم وتولى قسمة الموارد بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية
لم حصول المقصود باقوى الطرق واتقن الوجوه كن أمره غيره باعتماني عبده ثم أعتقه بنفسه انتهى به حكم الوكالة والى هذا اشار النسوي

الى الكعبة وانما اوردته على الاحتمال ولم يتمسك به بل اورد دليله الاخر وهو قول عائشة رضي الله عنها وعندى ان التوجه الى الكعبة
ولما كان احد المالكين وهو ملك النكاح والطلاق نائبه والمالك الاخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد الرقبة
او يجب ذلك نقصا في قيمته فانتقص دينه عن دية الحر بشئ هو معتبر شرطا للمهر والسرقه وهو عشرة دراهم وامام المرأة فهى
مالكة لاحدهما وهو المال دون الاخر في نصف دينها) اعلم ان المالك نوعان ملك المال وملك ما ليس به مال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني
ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك اليد الرقبة فيكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر اى عن دينه لان نصفها اى اذ بلغ قيمة
العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم امام المرأة الحره فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح
فدينها نصف دية الرجل هذا ما ذكره واورد وقع على هذا التقرير في خاطرى اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وبأبضا
توجب الا كمال فيما هو من باب الازدواج) اى لو كانت العلة لنقصان ١٧٥ دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب
ان لا يختص هذا الحكم

فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكيه ثلاثة عبيد اوسع من مالكيه عبيدين
فيجب ان يعتبر بالرجال ايضا لان مالكيه الحر اوسع من مالكيه الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق
الرجل ايضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحره تحت العبدتين كطلاق الامه تحت الحره فالجواب ان
حال الزوج في الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى
الثنتين بالاجماع فلما اعتبرت في حق الطلقات ايضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتى عشرة
طلقة بحسب اربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات بوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف
فلو تنصف الطلاق في حقه ايضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطبيقات وهذا اقل من الست التى هى نصف
اثنى عشر (قوله ولما كان احد المالكين) يريد انه يتفرع على منفاة الرق بكال الكرامات نقصان دية
الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته بشرط ان تنقص عن دية الحر وان كانت قيمته
أضعاف ذلك وعند الشافعى تجب القيمة بالغة ما بلغت وذلك لان الرقيق جهة المايه و جهة النفسية
فاعتبر الشافعى رحمه الله تعالى جهة المايه لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب
فيه المقتود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما
تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله جهة النفسية لانها اصل والمالية

لا يقتضى اعتبار المالكية في مملوكية لا يتسع اعتبارها في مملوكية لا يتسع وبالعكس اعتبارها حتى يكون
المالك فيما لا يتسع مال كما كان يملكه فيما يتسع اى يكون المالك فيما يتسع مال كما كان يملكه فيما
لا يتسع فلا يلزم ان يكون الحر مالكا في الامه ثلاثا لكونه مالكا في الحره ثلاثا ولان يكون العبد مالكا في
الحره ثنتين لكونه مالكا في الامه ثنتين وحينئذ لا يحتاج الى ما ذكره الشارح من الجواب على ان فيه
نظرا وهو ان الحر وان جازله الاربع لكن جائز ان يكون الاربع امه وله يبين ثمان طلقات والاربعه
نصف الثمانية فيكون التنصيف معتبرا في الجملة وعلى تقدير ان يعتبر الطلاق بحسب النساء فالامه
الاربع التى تحت الحر طلاقهن ثمانية وهى أكثر من نصف طلقات الحر اى الاربع فانها اثنتا عشرة
(قوله فاعتبر الشافعى رحمه الله جهة المايه) قال الفاضل الشريفي فيلزم على مذهب الشافعى رحمه الله
ان لا تجب الدية على العاقلة لانه اعتبر المايه جهة (قوله جهة النفسية لانها اصل) اعترض عليه

بالدية بل يكون مطردا في
جميع الصور ولا يكون
الرق منصفه لشي من
الاحكام بل يوجب نقصانا
والواقع خلاف هذا
وايضا لما ذكر ان
احد المالكين ثابت
لرقيق وهو الازدواج
ينبغي ان يكون كل ما هو
من باب الازدواج كاملا
في الارقاء وليس كذلك
لمثبت ان العلة لنقصان
دينه عن دية الحر ليست
ما ذكره اردت ان ابن
ماهو العلة لثبوت هذا
الحكم فقلت

حين كان بمكة لم يكن
بشر يعبه تدعو اليه بل
كان يتوجه الى البيت
المقدس لكن يجعل
الكعبة بين يديه لانها قبلة
جده ابراهيم عليه السلام
ولما قدم المدينة لم يمكن

ذلك فتوجهه الى البيت المقدس لا يكون نسخا للتوجه الى الكعبة لا يقال التوجه الى البيت المقدس شريعة الانبياء السابقين
وهو ثابت بالكتاب لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهم قد اهدانا قول لادلاله في الآية ان الانبياء السابقين 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 يفسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث في ذلك على ان قوله حتى اباح الله له ظاهر في انه كان بالكتاب
حتى قيل ان ذلك قوله تعالى انا حللنا لك زواجك اللاتي اتيت اجورهن واشار الشيخ ابو اليسر رحمه الله تعالى الى ان حرمة الزيادة
على التسع حكم لا يحمى لانه نسخ لان قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منزلة التأيد اذا البعدية المطلقة تناول الابدور بان ليس
بالمراد انه نسخ باخبار عائشة رضي الله عنها بل المراد انما احسرت بوقوع النسخ وظاهر كلامها انه ليس بالكتاب المتساو والاعلم به

تغيرها فهو بالسنة واحتمال نسخها بوحى متلو منسوخ التلاوة غير ناشئ عن دليل وكون الاباحة بوحى غير متلوا ينافي صحة اسنادها الى الله تعالى واما قوله انا احلنا الاية انما يدل على حل من آتاها اجرها الا غير على ان تأخره غير ثابت قال في الكشف و اشار شمس الائمة رحمه الله تعالى الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لا يتلى في الكتاب فعرفوا انهم اعتقدوا اجواز نسخ الكتاب بغيره قال ابو اليسر وهذا لا يقوى لان هذا المل لم يثبت بمعنى حل ما زاد على النسخ على ما حرم بقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم ما زاد على النسخ محكم لا يحتمل النسخ بدليل قوله من بعد فانها بمنزلة التأيد اذا البعدية المطلقة تتناول الايدى توضيحه ان ذلك ثبت جزاء طمسن عملهن وهو اختياره من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومصابرتهن على الفقر والندة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقاءهن على ذلك الاختيار ولئن سلمنا ١٧٦ نسخته فذلك يثبت بقوله تعالى انا احلنا لثلاث از واجل اللاتي آتيت اجورهن

على ما قيل لا بالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج انتهى وانت خبير بانته لوصح اتفاق الصحابة على حل الزائد كما نقله شمس الائمة رحمه الله لا يبقى لهذا المقال مجال وافادة قوله بعد التأييد في حيز المنع ولهذا اعترض عليه الشيخ اكل الدين البارقي بان رد اتفاق الصحابة وان قوله من بعد لا يفيد التأييد لا صراحة ولا دلالة (قوله وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الخ) قال شمس الائمة السرخسي وما روى من قوله صلى الله عليه وسلم فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد قيل هذا الحديث لا يكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان في الكتاب فرضية

تبع يزول بزوال النفسية كما اذامات العبد دون العكس كما اذا اعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكما لها الحر به ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الاخرى بكما لها فانها قصت دينها بالنكاح واما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكما لها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لان نقصان في مالكية العبد ولم يذنف فيه مالكية المال بالنكاح حتى يناسب تنصيف دينه بل انما يمكن فيها نقصان لانها بشيئين 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 أقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه لا يبلغ بقيمة العبدية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتقى في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزع على ماله خطر المثل اعنى مالكية النكاح ومالكية المال رقبته ويداننا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلامها امر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله بوجهين أحدهما انه لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يجرى التنصيف في شئ من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كاهه الانقصان ما اقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصان في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكما لها لزم أن لا يجرى النقصان في شئ مما يتعلق بالنكاح والازواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية

بان العبد اذ قتل قبل انقبض يبقى العبد ببقاء الماوية فهذا يدل على ان الضمان بدل الماوية لا النفسية وأجيب بان بقاء العبد لفائدة تخيير المشتري لانه بدل الماوية الا يرى انه يبقى بعد القتل عمدا وليس القصاص بدل الماوية قطعا واعلم ان ابا يوسف مع الشافعي رحمه الله ومحمد مع أبي حنيفة رحمه الله وفائدة الخلاف تظهر في حكم آخر أيضا وهو ان يكون ذلك عند أبي حنيفة رحمه الله على العاقلة لانه ضمان النفس وعندهما على القائل لانه ضمان المال (قوله فقد رناه بعشرة دراهم) هذا اذا كان المقتول عبدا أما اذا كان أمة ففي ظاهر الرواية تنقص دينها عن دية الحرة بعشرة دراهم أيضا وعن الخمسة بخمسة دراهم

اتباعه مطلقا وفي هذا الحديث فرضية اتباعه مقيد بان لا يكون مخالفا لكتاب الله تعالى ولئن ثبت فالمراد باخبار النكاح الآحاد لا المسموع من فيه أو الثابت عنه بالنقل المتواتر وفي اللفظ ما يدل عليه حيث قال اذار وى لكم ولم يقل اذا سمعتم ونحن نقول ان خبر الواحد لا ينسخ به الكتاب لعدم ثبوته قطعا على ان التعارض اذا جهل التاريخ يخرج بينهما وهذا القول ولهذا السرخسي ابو بكر الصديق رضي الله عنه فاطمة الزهراء رضي الله عنها عن ميراث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسلمت فيه بما سمعته منه صلى الله عليه وسلم نحن معاصر الانبياء لارث ولانورث ومات كناه صدقة مع انه يخالف عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية لانه قطعي بالنسبة اليه لسماعه من في رسول الله عليه السلام فيجوز نسخ الكتاب به ولم ترض به فاطمة رضي الله عنها واستمرت على طلب الميراث لان الخبر لم يبلغها الا برواية الواحد فيكون ظاهرا عندنا وعند كل من لم يسمعه من في رسول الله عليه السلام ولم يبلغه بالتواتر فلا يجوز نسخ

وانما انتقص ديبته لان المعترف فيه (أى فى العبد) المالية فلا تنصف لكن فى الاكمال شبهة المساواة بالحر فى نصف

الكتاب به فلم يكن ذلك قادحاً فى جلاله احد منها ولا مورثاً للتقصير فيه - ما وقال القاضى أبو زيد الدبوسى رحمه الله لم يوجد فى كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طرقت الزيادة وهو كلام منظور فيه فتدبر (قوله ان يكون النسخ) يعنى موجهه (قوله واما المسوخ) أى من الكتاب على ما فصلته فى الميزان وبينه فى الكشف (قوله وقد رجع الخ) يعنى انه لا يبقى عالم به فى دار التكليف لا يعنى انه يرتفع عن الواقع بعد ثبوته فلا يرد انه لا يلزم من موت العلماء أو الانساء انتفاء الحكم وارتفاعه ولا انتفاء العلم به بالموت لانه يقوى بالروح وهو لا يقضى ولعل احالة البحث الى العلماء التحصيل الوثوق لا لوردا للاعتراض والشبهة (قوله فلا تنسى الاما شاء الله الخ) يدل على جواز الانساء فى القرآن والاطلاق الاستثناء عن الفائدة وكذا قوله تعالى أو نساها وعن ١٧٧ عائشة رضيت الله عنها كان فيما نزل عشر

رضعات محررات فنسخن
بخمسة وروى ان سورة
الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن
رحمه الله ان النبى صلى
الله عليه وسلم اوتى قرآنا ثم
نسخه فلم يكن شيئا وانما
ذلك فى حياته عليه السلام
واما بعد وفاته فلا خلافا
للملاحظة وبعض الرافض
وهو باطل لقوله تعالى انا
نحن نزلنا الذكر واناله
لما فظنون أى عن الضياع
فى الدنيا (قوله بناء على
انه لا يقول بفهمه - وم الخ)
ونسبة ابن الحاجب ذلك الى
الحنفية سهوا والاعتذار
عنه بانه مبنى على ما علم
من عادته من الاختصار
بالسكوت عما هو معلوم
فهو فى حكم المستثنى مردود
لانه لم يثبت بل حكم بانه
عند الحنفية رحمه الله
نسخ وبانه على التقدير بانه

النكاح وهى كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان
خطر النفس اعنى المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما فى الدية بل باعتبار الحل
المبنى على الكراهة والرفيق ناقص فيه نقصا لا يتبعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية
فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرفيق فى ذلك اقل من النصف والحاصل ان
النقصان فى الشئ يوجب نقصان فى الحكم المترتب عليه لافى حكم بلائمه فالنقصان فى المالكية
يوجب النقصان فى الدية لافى عدد المنكوحات والنقصان فى الحل وكال مالكية لافى النكاح وان لم يوجب نقصان عدد
الزوجات لانه لا ينافى ان يوجبها من غير ما ذكره من ان ثبوت كمال مالكية
النكاح فى الرفيق يوجب ان يكون كل ما هو من باب الازواج كالا فى الارقاء ليس بمتقيد لان كثير من
ذات كالاتى والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامه لا بملك النكاح اسلافه لافى كمال
المالكية (قوله وانما انتقص) يريد ان العلة فى نقصان دية العبدان المعترف فيه جانب المالية فلا يلزم
التنصيف بل القيمة لكن اذا بلغت دية الحر وازادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشرع فى صورة
اخرى كعشرة دراهم احتراز عن شبهة مساواة العبد بالحر وازادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة

(قوله والجواب عن الاول الخ) قيل هذا الجواب غير مرضى لان الملك امر واحد اذا اعتبر مبتدأ من
جبهه المحل يعنى كون الشئ المالك افاذ المحل واذا اعتبر مبتدأ من المالك يعنى كون الشئ مال الكا افاذ
القدرة على التصرف فهو شئ واحد يسمى بكل اعتبار باعم وكون المحل مبنيا على الكراهة انما هو
لا فادته ان القدرة على التصرف له عهد او لا فالصفة المثبتة فى المحل لا تفيد كراهة فى العبد فعلم ان التنصيف
وما يتبعه باعبار نقصان خطر النفس وهذا يندفع جوابه عن الثانى ايضا وقد يجاب من طرف القوم
عن اعتراض المصنف اما عن الاول فبان يقال الرق متصف بالرفيق وعليه ولا رفيه جهتين جهة الادمية
الحيوية والعقلية وهذه الحقوق بالتمتع الشرعية قبل الاولى يقتضى كونه مثل الاحرار فيما له وفيما عليه
وبالثانية يقتضى عدم ثبوت الشئ له وعليه فيتصور ماله وما عليه بالجهتين لان اعتبار كل جهة يتصف
الاخرى لانه متصف بماله وعليه فان مالية المالك الفاتمة للمالك لا الرفيق وادمية وهى مالكيته على
القاتل لافى غير ان هذه الادمية لما كان له قصور لما ذكرنا والواجب جوب نقصان ديبته عن دية الحر

(٢٣ - تلويح ثالث) لو قال بالفهم لكان رفعه نسخا عنده بعيدا والوجه ان يقال ان مفهوم المخالفة فى العدد مما يقوله بعض
الاكابر من الحنفية كابى جعفر الطحاوى وأبى بكر الرازى وصاحب الهداية وغيرهم (قوله وعند الشافعى الخ) قال فى الكشف اتفق
العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبارة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم أو الزكاة بعد وجوب الصلاة لا تكون نسخا
لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم فى الشرع من غير تغيير الاول واختلاف فى غير هذه لزيادة اذا وردت متاخرا عن المزيد عليه تاخرا
يجوز القول بالنسخ فى ذلك انقدر من الزمان كزيادة شرط الايمان فى رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد فى حد الزانى مع اتفاقهم
على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود الشهادة فى حد القذف مقارنة بالجلد فذهب عامة
العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا ان يكون نسخا معنى وان كان بما لا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعى 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 لساير الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة (لانه لما لم يكن
 للمالك لم يكن أهلا لاسببه وقلنا هو أهل التكامل والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته ودفن طارقه اليد على انها) اي اليد (ليست بما لم
 فلا يكون الرق منافي للمالك اليد لكنه منافي للمالك المالك لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهي الحكم الاصل في التصرفات) اي 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 والتنازل ونحوهما فثبت ان المقصود في التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة

فانما يثبت ضرورة اكل
 ملك اليد فبطل 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) اي ملك الرقبة
 (فانما هو حكم ضروري)
 اي ليس مقصودا اصليا
 اي مقصودا لانه وانما
 يثبت ضرورة ان يثبت
 شيء آخر واذا كان كذلك
 فعدم اهليته لما هو
 المقصود بالذات ليجب
 عدم اهليته لما شرع
 لاجله اما عدم اهليته
 لما هو المقصود بالغير فلا
 يوجب عدم اهليته لما
 يكون وسيلة اليه لاسيما
 اذا كان أهلا لذلك الغير
 المقصود لذاته كملك اليد في
 مسئلتنا (فاليد تثبت له

حقيقته وكان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبيهها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لاحقيقة تما الان
 قيمة العبد انما يكون باعتبار المملوكية والامتثال ودية المرء 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 المايه في حق السيد والافتس العبد معصومة ومصونة 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 بالانلاف في القتل هو النفسية عادة لا المالية
 والضمان للمتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون الجاني وكل ذلك يدل على ان الاعتبار هو النفسية
 وكون الدية للمولى لا ينافي ذلك كاتقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى 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 يثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان
 الاذن فلن الجرا ثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما وان ثبت اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة
 حتى ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الكل ولا يصح الجحرف في البعض بعد الاذن العام أو الخاص

اذا بلغت قيمته دينه واما عن الثاني والان كمال ملكيته لم يدفع مافي الرق من المتصرف المذكور (قوله
 وينبغي أن يحمل كلام المصنف الخ) أي يحمل قوله ان الاعتبار فيه جانب المالية على ان الاعتبار ذلك في جانب
 المستحق أعني المولى لان الاعتبار ذلك مطبقا والافلا يستقيم لان نفس العبد معتبرة قطع الوجود ذكرها
 وبهذا التقرير اندفع 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 ان 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 فاشار الى جوابه بان المال للعبد بدليل انه يقتضى ديون العبد المأذون منه
 الا ان المولى أحق الناس له فيستوفيه (قوله بمنزلة الكتابة) الا ان يد المالك لازمة ويده غير لازمة
 كالأجارة مع العارية (قوله ولا يصح الجحرف في البعض الخ) ليس هذا معنى قول المصنف فعندنا يعم اذنه

ولا
 والمالك للمولى خلافه عنه) اي يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك
 للمباشرة (وهو كالوكيل في الملك) اي العبد المأذون في الملك بمنزلة الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في
 شراء الوكيل (وفي بقاء الاذن في مسائل مرض المولى وطامة مسائل المأذون) أي المأذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في هاتين
 الصورتين وهما مرض المولى وطامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورتها ان المأذون ان تصرف في حال مرض المولى وحاجي بحاجته فاحشة
 وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بما لها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى
 كالوكيل ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال في حال صحته المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما
 اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشترى من كسبه في التجارة ثم جحر المولى المأذون الاول لا يفسح الثاني بمنزلة الوكيل اذا وكل

هبره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات المأذون الاول لا يصح الثاني كالموكل اذ مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالموكل عند نفاذ الاذن لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لانه في بقاء الاذن هو كالموكل لا يتكون نسخا واياه ذهب ابو علي الجبائي وابوه شمس وجماعه من المتكلمين (قوله وقيل نسخ ان غيرت الخ) واياه ذهب الغزالي وعبد الجبار الحمداني لكن في الكشف ان مذهب ما ان زيادة ركعة على ركعتين نسخ بخلاف زيادة التغريب في حد الزاني وعشرين في حد القاذف على الثمانين وفي معتمد الاصول والاحكام وغيرهما ان مذهب الناقض عبد الجبار ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعله 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 ثلاث نسخا لحرمة ترك الفعلين السابقين وقبحه

ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعي رحمه الله تعالى ليس تصرفا لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالموكل ويده في الاكتساب نيابة كالموكل وحجج بان لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له والسبب ليس بشرع الاحكامه واللازم باطل اجماعا فكذا المأذون واذ لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد انما استغناءه عن الرقبة او التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تملك وتملك بمعنى التملك الصغير ورة مال الكاومعنى التملك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصل من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم اهليته للوسيلة لا يوجب عدم اهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بملك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف وملك السيد انه أهل للتعلم والذمة اما لارل فلا نه عاقل تقبل رواياته الاخبار والديات وشهادته في هلال رمضان ويجوز تركه له وأما الثاني فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى

سائر انواع اذ معناه الاذن للبعث اذن للكل وهذا لا يقتضي ان لا يجوز الجزا الواقع في البعض بعد الاذن في البعض أو الملك (قوله ولا يقبل الاذن التأقيت) حتى لو اذن لعبده شهرا أو سنة كان مأذونا أبدا الى ان يحجر عليه (قوله وحاصل الجواب الخ) لا يخفى ان خلاصة استدلال الشافعي رحمه الله هكذا اذ لم يكن العبد أهلا يحكم لم يكن أهلا بسببه لكن ليس باهل للحكم اعنى الملك فليس اهلا بسببه اعنى التصرف وحاصل جواب الاصحاب على ما ذكره المصنف منع الملازمة والسند جوار ان يكون الحكم غير مقصود أصلي وقبحه نظر لانه يفضى الى تخلف الحكم عن السبب فالاولى ان يقرر الجواب هكذا تصرف العبد يفيد ثبوت الملك للمولى وهو يصلح لاثبات السيد 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 للمصنف كما في تصرف الوكيل ويمكن أن يدفع النظر بما أشار اليه في قوله اوجب بان التصرف ينعقد للعبد فتمامل (قوله وهو ممنوع) لوجود وسيلة أخرى وهى التسليم والذمة (قوله والولى) حتى لو كفل به انسان يصح ويحدسبب في الحال الا انه يؤخذ به بعد العتق

استر كل الفخذ لا يتصور بدون ستر بعض الركبة فلان 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 المزيد عليه بمنزلة العدم فيكون المثال الثاني مستقيما اذا انفون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد وكذا 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 ابو جوب الاعادة والاستثناء ان لم يؤت مع الزيادة على ان لزيادة شرط منفصل كالتجارة في الطواف ليست بفسخ عند هدمه ويجب الاستثناء بدونه والقول بان الثمانين بقى وجوبها واجزاؤها عن نفسها امرود اذ لا وجوب لثمانين على تقدير الزيادة فلا اجزاؤها عن نفسها لان الواجب على هذا التقدير هو المائة ولو سلم فوجوب الركعتين واجزاؤها عن نفسها بان على تقدير الايمان بالركعة الثالثة على الاتصال وانما الفرق بينهما في جواز الفصل وعدمه (قوله كما هو قيل الزيادة

لا يجب الافادة الخ) كما ان المثلين الاخيرين لا يستقيمان من جهة عدم صدق التعريف وطبق التفسير فقد عرفت ان هذا القول هو مذهب القاضي عبد الجبار الهمداني وان زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عنده وان زيادة فعل ثالث بعد التغيير بين فعلين وان كانت نسخا لكان لا من حيث دخولها في ضابطه تغيير الاصل كما سبق فظهر ان ابن الحاجب رحمه الله غلط في هذا المقام مرتين نبه المصنف على احداهما دون الاخرى (قوله قيل) القائل الغزالي حيث قال ان اتصت الزيادة بالمزيد عليه اتصال التحاير بحيث يكونان جزأين لا امر واحد واحترز به عن الشرط كاطهارة في الطواف لانه من قبيل التخصيص عنده لا النسخ (قوله بالتغيير في اثنين) قيل علمه معنى ذلك وجوب احداهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت بحكم النسخ الاصل فلا يكون رفعه نسخا قال السيد الشريف ١٨٠ هذا ممنوع لان وجوب احداهما غير وجوب احداهما ولا شأن الاجزاء

لا يجوز ان يشترى شيئا على ان الثمن في ذمته واما اقراره على العبد بدنيا فاما يصح من جهة ان ماله العبد مملوك له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان أهلا للتكامل والذمة صح ان يلتزم شيئا في ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضاءه دفعا للخرج اللازم من أهلية الايجاب في الذمة بدون أهلية القضاء واذا في طرق القضاء ملك السيد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالا كاليد او لارقبته اجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالا كاملا ولا السيد يستعمل بدل ان الحيوان يثبت دينيا في الذمة بمقابلة البدن كما في عقود الكتابة مثله في النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما في البيع فان قيل ملك الرقبته حكم التصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبته للمولى اجيب بان التصرف يقع للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه عالم بيق أهلا للملك بعد ما وقع الملك له استحققه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لكونه مالك الرقبته والمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كوارث مع المورث لذا قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمتنع ملك المولى في كسبه وهذا معنى ما ذكره في الهداية ان الاذن في النكاح والطلاق الحق وعند ذلك يظهر مال الكسبة ابعده بخلاف الوكيل لانه يتصرف في مال غيره فيثبت له لولا به من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه في قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان المأذون كولو قيل في

ترفع بالتالي (قوله فترفع اجزاء الاصل الخ) قيل عليه معني الاجزاء امتثال الامر أو الخروج عن العهدة دفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توفقه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصل فالاولى ان يقال انه نسخ لغيره الزيادة على الركعتين مثلا وقد اجيب عنه بان الاجزاء وان لم يكن من الاحكام الخمسة اشكليه لكنه حكم شرعي رضى على ما عرفت في محله وقوله المطلق يجري على اطلاقه الخ) حاصله ان المطلق يدل على الجواز بما يطلق عليه الاسم اهو وكان عام بدلا والتقييد ينافيه ويرفع حكمه شرعا قيل عليه

(قوله واما اقراره الخ) جواب سؤال وهو ان الذمة لو لم تكن مملوكه للمولى لما صح اقراره على العبد كما لا يصح على الاجنبي وحاصل الجواب ان تلك العهدة باعتبار ماله العبد لا باعتبار ماله اياه ذمته والدليل عليه انه يصح اقراره بقدر ماله الرقبه لا بما زاد عليها (قوله فلا يثبت بمقابلة المال) اي لا يثبت الحيوان في الذمة بمقابلة المال لان الحيوان ليس له ذمة مستقلة لا يثبت دين في الذمة ولا يبيع بالان السلمي الحيوان لا يجوز عندنا وهننا بحث وهو ان خلاصة نظم الاستدلال المذكور في هذا الجواب على ان السيد ليس بمالك هكذا بعض البدن يثبت الحيوان دينيا في الذمة بمقابله ولا شيء من المال يثبت الحيوان دينيا في الذمة بمقابله وهو يشك بان صفراء موجهة وكرهه سالبه كية فلا ينتج الا السلب الجزئي وهو بعض السيد ليس بمالك والظاهر انه لا يفيده الجواز ان تكون النابسة للعبد من ذلك البعض وليتناول (قوله وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد) اعترض عليه بان لو كان لذلك انقضاء تصرف العبد

ان اراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون المقيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان اراد بحسب العدم الاصل في غير ذلك لا يكون كما شرعوا وبيان 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 ولا بمفهوم المخالفة وبيان 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 لانه لا يكون قولاً بمفهوم المخالفة هذا (قوله قالوا حرمة الخ) قال ابو الحسين البصري في كتاب المعتمدان النظر في هذه المسئلة يعنى في الزيادة على نص يتعلق بامور ثلاثة احدها الزيادة على النص يقتضى زوال شئ لا محالة واقوله زوال عدمها الذي كان ثابتا ثانياها ان المزال هذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكانت الزيادة متراخية 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
يوجب نقصاناً في الجهاد على ما قلنا في الحج) ان منافعه ملك المولى الاما استثنى (فلا يتحقق السهم الكامل

الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بمبر الواحد وقياس وان كان لزانل - كما شرعياً فافكار دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون
ناسخاً للدليل - حكم الزائر جارئات الزيادة والا فلا يخرج عليه الفروع يقال زيادة التعريف لا تزال الان في وجوب ما راد على المائة
وهذا التي غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما راد عليها نفيها ولا اثباتها بل هو معلوم بالعقل بالبراءة الا سلبه واما كون المائة
وحدتها مجزئة كونهما كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكما تابع لثبوت وجوب الزيادة ولما كان في
الزيادة معلوماً بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كان الفروض ٣٧١ لو كانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج
عن عهدة التكليف وقبول

الشهادة فلوزيد فيمضى آخر
لتوقف الخروج عن العهدة
على ادائه ذلك المجموع مع
انه يجوز ثباته بخبر لو احدث
والقياس فكذلك اهنا فاما
لو قال الله تعالى المائة
وحدتها كمال الحد وانما
وحدتها مجزئة فلا يقبل
في الزيادة ههنا بخبر لو احدث
والقياس لان نفي الزيادة
ينبى بدليل شرعي وحاصله
ان كليه الحد فيها ليست
بحكم شرعي فلا يكون
رفعها نسخاً واجب عنه
صاحب ايزان بانه لا نسلم
انه ليس بحكم شرعي لان
حكم الشرع مما لا يثبت الا
بالشرع ونفس الحد
لا يعرف الا بالشرع فكان
شرعياً لان الحد مستي
كان واجباً ثم جاء نص
التعريف متراخياً يكون
النبي صلى الله عليه وسلم

انه اذا اشترى شيئاً يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعني ان الملك يقع للمولى ما لا يقع للموكل ابتداءً واما
قوله وفي بقاء الاذن فعناه على ما ذكره المصنف ان المأذون كالوكيل في حال بقاء الاذن في مسائل مرض
المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما
قال في حال بقاء الاذن لانه في حال بقاء الاذن ليس كاوكيل اذ لو لاقى لاتب الا بماركله والاذن
يعم وانما قال في حال مرض المولى لانه في حال صحة المولى ليس كاوكيل اذ يصح منه لمحاة فاحشه ولا يصح
من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كاوكيل في مسألة تمويل بالاشترائه اذا اشترى
بغير فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال نفي الاسلام ولذا لا ادون المولى خلاف
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 حجر المأذون بدون رضاه كان له عزل الوكيل بدون رضاه
بخلاف المكاتب فانه ليس كاوكيل في حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تجيزه نفسه (قوله
وهو) أي اذ يقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقه واصحاب الشرع لان العصمة
فوعان مؤتمنة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهي بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الصمان
أي القصاص أو الدية وهي بالاحراز بدار الاسلام والعبد يسارى الحر في الامرين ويساوي بهن
العصمتين ويقتل الحر بالعبد قصاصاً لان مبنى الضمان على العصمتين والمالية لا تخل بهما قال
الشافعي رحمه الله تعالى القصاص مبنى على المعاملة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية
تخل بذلك على ما مر (قوله والرق بوجوب نقصاناً في الجهاد) لانه ينافي مالكية منافع البدر الاما استثنى

لمحجور عما اذا اشترى ثم اعتق سقط حق المولى بما اذا ابرج ثم اعتق به فذا انكح وكالو باع الرهن الرهن
ثم امسكه لسقوط حق المرتهن ولم يفسد سلم انه نائب المولى في التصرف واجيب بان تصرفه وان كان
لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه ولو خلاه عنه لثم على تعبد بعد لعتق بان يكون الملك له الا ان التصرف
متى وقع بجهته لا ينفذ بجهته اخرى بخلاف الكساح فانه ينفذ على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد
وكذا في رهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تعديدهما بعد زال المنع من غير فرق فالفرق ظاهر
(قوله مؤتمنة) يقول الله بان شديداى اوقعه في الاثم ونسبه اليه (قوله مبنى على المعاملة والمساواة) في
فصول البدائع جواب عن طرف الشافعي قلنا بل في العصمتين والالم ينضبط يعني ان المساواة المعتمرة

ساكتا عن حكم التعريب والاسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التعريب حكماً شرعياً بدلالة اسكوت فاذا جاء خبر الواحد
باجباب التعريب كان نسخاً للحكم شرعي وهو وجوب انتفاء التعريب لاسكوته ولو امر صاحب الشرع نصاً فقال اجلدوا ولا تغربوا وعرف
ذلك قطعاً وجاء خبر الواحد في اجباب التعريب ليس يكون نسخاً فكذلك هذا ولكن يلزم عليه اجباب عبادة بعد اخرى فان سكوته
صلى الله عليه وسلم بعد اجباب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة ما لو نص عليه ثم يجاب عبادة بعد اجباب الواحد
والقياس والاجماع يجوز ههنا أيضاً واجاب غيره بان زيادة نسخ التحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعي معلوم نبوته في الشرع
بطرفه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر فاما نسخ التحريم الزيادة على الركعتين فانه مدرد في الشرع عن الغرائص المنقذة بحريم الزيادة
ههنا بخلاف زيادة عبادة على عبادة فام الانقضاء تعبير بحكم مقصود (قوله لو كان الامر كما هو) من كون التوقف على عدم الخلف

وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما امان المأذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولاً في حقه اذ هو شرى في الغنيمة ثم يتعدى كإفادته بمال رمضان فان سوم رمضان يثبت اولاً في حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط الولاية لمثل هذا (وينافي ضمان ما ليس بمال فلا تجب لدية في جنابة العبد بل يجب دفعه جزاء) أي لا يجب على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلاته والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب لدية في جنابة العبد خطاً لان الدية صلتة في حق الجاني كانه يجب ابتداء وعوض في حق المجني عليه فكون المتلف غير مال ينافي الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزءاً

موجباً لكون الحكم غير شرعي ١٨٢ (قوله لم يكن شيئ الخ) لان الوجوب وحرمة الترك يتحققان على عدم الخلف

من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذ قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان استحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفي الحديث انه كان عليه السلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالإيجاب من الامام والعبد يساوي الحر في ذلك (قوله وينافي الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافي كمال اهلية الولاية فلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة 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 اغتناماً واسترقاقاً والتصرف على الغير ولاية بخلاف امان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكاً للحر في الغنيمة بمعنى انه 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 الغنيمة أعني الرضخ فصح في حقه اولاً ثم يتعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ في حق الثبوت والسقوط وهذا كما نصح شهادته بمال رمضان لانه يثبت في حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس 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 وعما هو نفع محض فاذا فرغ من القتال سالما زال ضرر المولى واصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكاً بعد الفراغ عن القتال لاحال القتال ارقبله حتى يكون الامان اسقاطاً لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا نسركة له في الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده (قوله فلا تجب لدية في جنابة العبد) يعني اذا كانت خطأ واماني العبد يجب القصاص ويكون هذا ضماناً على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجنابة الى ربه اصله في جانب المولى وعوضاً في جانب المتلف عليه اعني المجني عليه اذا كانت الجنابة غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبته العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب في ذمة العبد بماله ما ليس بمال وهو ملك السكاح او منافع البضع اجيب في القصاص ليس الا في العصمتين والاى وان لم يكن المعتمد ذلك فقط بل اعتبر المساواة في جميع الكرامات لم ينضب القصاص اذ قلما يوجد الاثنان المتساويان في جميع الكرامات (قوله يستحق الرضخ استحساناً) لا قياساً لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلاً له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحر في المسئ من

واعترض عليه بان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلاً ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وبانه لا معنى لتوقف حرمة بالباء والسرقة ونحو ذلك على عدم 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 سد مسده ونزل منزلته في اداء التكليف ويكون وجوده مما مثلاً على التحيز في شيء كما في خصال الكفارة فلا يخفى ان ثبوت الخلف على هذا التقدير ينافي

الوجوب العيني ولهذا لا يجتمعان في شخص واحد وقول المصنف رحمه الله لم يكن شيئ من الاحكام حكماً شرعياً مبالغة وتمويل في رد الختم والزامه كما هو دأب المناظرة او عام خص من البعض بشهادة التمثيل بجرمة ترك الصلاة والصوم ووجوبهما (قوله أي فالواجب هذا على انه خبر سديد مخدوف) قيل عليه لو سلم فاذنه انحصار الاستشهاد في النوعين فالقدير الصحيح فليست شدة او فالسنة شدة رجل وامرأتان لان اصل الاستشهاد ليس بواجب واجيب عنه تارة بان القاعدة ان الامر اذا ورد بشئ غير واجب ينصرف الوجوب الى قيوده فهنا انصرف الى تعيين القسمين وهو المطلوب نظيره ان اصل السكاح ليس بواجب مطلقاً لكن اذا اريد السكاح يجب ان يكون عند الشهود واما بقول بان القسمين للاستشهاد ولا ينافي ان يكون للشهادة قسم آخر فليس بشئ لان السوق لبيان الشهادة وهو المقصود من ذلك الاستشهاد عرفاً وشرطاً اخرى بان قوله تعالى فاستشهدوا هم جمع في حق

(الان يختار المولى الفداء فيصير عاندا الى الاصل فان الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالفلاس وعندهما يصير كالحوالة) أي الارش اصل في باب الجنابيات خطأ لكن العبد ليس أهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزءا لكن ما اختار المولى الارش فداء على العبد لا يقوت العبد صار وجوب الفداء عاندا 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 لمنه 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 هو يرجع

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 به الحمل على ان نقل الحكم الى ما ليس بمعتاد وهو حضور النساء في مجالس القضاء يدل على ان غيرهما ليس بمشروع قيل عليه غاية ذلك الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما

بانه ليس بضممان 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 أفلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش اصل في الجنابيات الخطأ لانه ثابت بالنص وانما سير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلاة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالفلاس وعند أبي يوسف ومحمد رجحهما الله بصيرا اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كل العبد حال بالواجب على المولى لان الاصل في الجنابة ان يصرف الجاني اليها كافي العمدة وقد عدل عن ذلك في الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصارا اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كافي الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفاس) جعلهما معا احدا العوارض لادئ اتحادهما صورة وحكايا هما لا يسقطان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لبقاء الامة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والتجاسة ثم في قضاء الصلاة حرج لدخولها في حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج 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 يفتى 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 يفتى الحكم عليه كالاعماء اذا استوعب الشهر واعترض عليه بان الجنون يسقط القضاء عند استعراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم مستوعبا للشهر من النوادر واجيب بان الجنون بعدم الاهلية اصلا وكان القياس ان يسقط وان لم يستوعب لانا تركناه بالاستحسان اذ لم يستوعب لماسر 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 والظهور 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

لا يعتبر عند التدين لكن لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك قال العلامة الفناري رحمه الله هذا فاسدا ما اول فلان هذا القسم معتبر عند الخصم في التدين أيضا واما ثانيا فلان الاستشهاد في التدين ليس بالاختصاص والاثبات عند انكار

والعالم فيكون المعترف في التعاكف والقضاء واما ثالثا فلان الاجماع منه قد على ان هذه الآية هي المفيدة للاستشهاد في باب القضاء ليس منه وما للاتهام (قوله ولا يراد التغريب باحد ووردت في ذلك) قال بعض الشافعية يلزمكم نسخ آية الوضوء بادخال نبيذ التمر بين الماء والتراب ونسخ ما ذكره الله من الاحداث الناقضة للوضوء بايجاب الوضوء عن القهقهة فكانكم اجزتم الزيادة على نص باخبار ضعاف ولم تميزوا باخبار صحاح ومن زاد الحلو على آبي 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 حا كافي دين الله تعالى برأيه واجيب عنه بان النبيذ في حكم الماء لان النبي صلى الله عليه وسلم اشار بقوله غرة طيبة وما طهورا في ان المائمية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخل في عموم قوله تعالى فلم تجدوا ماء فلا يلزم الفسخ واما جعل القهقهة من النواقض فنظير بايجاب عبادته بعد ابداء واما تكميل المهر بالحلو فيثبت عندنا بقوله تعالى وكف تأخذونه وقد افضى بعضكم

الى اوله) أى اول المرص وهو حال عن قوله في وجب الجرفان مرض الموت بوجب الجرف ولا يظهر انه مرض الموت الا باصالة الموت فاذا اتصل به يثبت الجرف مستندا الى اول المرض (في قدر ما يصان به حقهما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله في قدر متعلق بالجرف (يجوز النكاح بهما المثل) ففي مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفي كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما به المثل لم يكن في الجرف عن النكاح مهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه (وكل تصرف يهتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتجج اليه وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق (يصبر كالمعلق بالموت) أى لا يقبل الفسخ 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 البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له) أى للمريض

ليندارك بتقصيرات أيام حياته (في القليل ليعلم ان الجرف وترك اثار الاجنبي على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم ان الله تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان تتركوا خير الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله ففسخ الاول (طالت) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينان من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بعينه (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية بمعنى (واقعية) بان أوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الحبيد من الاموال الربوية بديونها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطالت (في حقه) أى في حق الوارث (كفي الصغار) أى ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقه) أى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقي 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 تصرف على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماله لا بصورته فبصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصبر العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث

الى اوله) أى حال كون الجرف مستندا الى اول المرض لان سبب الجرف مرض ميت وسبب الموت هو المرض عن اصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له) وايضا علم كلاهما متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعاليل لتجوز الوصية والثاني لتقييده بالقليل وهذا ما قاله نخر الاسلام لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الجرف والتمه فيه أصل لفقوله نظرا له لانه لتجوز وقوله استخلاصا أى استئثارا من الوصى لنفسه على الورثة بالقليل لانه لتقييده التجوز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الجرف والتمه أى تمه اشار الاجنبي على الاقارب باعتبار ضعفه له أصل في باب الايصاء لانه لتقييده الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعنى لو باع من أحد الورثة عينان من التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث أن الوارث بعين من أعيان ماله بمثاله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبي حنيفة رجسه لانه لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلث المال وأما بيعه من الاجنبي فيجوز انما قاله الجرف للمريض من التصرف مع الاجنبي فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يؤيد له رواية لروايات متقدمة على انه يجوز للمريض ان يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الحوازم مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز لوارث ان يستخلص العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم ان يجعل شيا لنفسه بتصديه من الميراث ولان

والانما منه * قال المصنف (اذ تولى بنفسه) قال القاضي فيه بحث لان تولى الشارع في الثلثين لافي الكل فلم لا يجوز وصية للوارث من الثلث والجواب ان التولى في الكل فيدل على بطلان الايصاء في الكل والدليل على ان التولى في الكل انهم يسمونه فيما اوصية ولادين 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 لا وصية له لوارث وبدلالة تخصيص الوارث اذ فيما وراء الثلث غير كهو (قوله لان حق الغريم الخ) سرح به في المبسوط وغيره لكن قال نخر الاسلام ولم تعلق حق الغرماء والورثة بالمال بصورة ومعنى في حق القسم ومعنى في حق غيرهم صار

من الاموال الربوية بديونها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطالت (في حقه) أى في حق الوارث (كفي الصغار) أى ان باع الولي مال الصبي من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقه) أى في حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقي 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 تصرف على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماله لا بصورته فبصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصبر العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث

المعنى وهي المالية حتى يجب السعي به في الكل اذا استغرق الدين وفيما اورا ثلث المال اذ لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق (بخلاف اعتاق الرهن لان حق المرتهن في ملاء اليد فقط) فان اعتاق الرهن من ينفذ فان كان الرهن غنيا فلا سعي به على العبد وان كان فقيرا يسعى في الاقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غنائه فاعتق الرهن حرمدون فتقبل شهادته قبل السعي ومعتق المريض قبل السعي بمنزلة المكاتب فلا يقبل شهادته (ومنها الموت وهو محزر كاله والاحكام هناد نيويه واخر 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 بقائها كالودعة لانها) أي العين (هي المقصودة وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يسميها) أي الى الذمة (مال أو كفيل فلا يجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود أحد هما أي الكفالة لا يجوز الا ان يبقى عنه مال ١٨٥ أو كفيل) ويلزمه الدين مضافا الى

سبب صح في حياته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم اذ ان يوصى فيصح من الثلث واما ما شرع له لحاجته فيبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه

بأخذ اتركه ويعطى الباقي القيمة وأما اذا قضى المريض حق بعض انغراما فانما يشار كهم انما تكون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لامن 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 عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق في الآية التقدير والا- كما في حق الموت اما دنيوية أو آخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا في حق الاثم أو غير هار هو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره أولا والاو 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 أولا وحكمه ان يثبت للورثة والاخرى به حكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو لا غير عاينه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصي وهذا جملة ما نصله في الكتاب (قوله وان كان ديننا لا يبقى بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت

الى بعض وبدلائل اخر عرفت في موضعه ههنا فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد في شيء (قوله على سبيل الفريضة) فلا يرد ايجاب قراءة الفاتحة في الصلاة وتعديل الاركان في الركوع والسجود والقومة والجلوس وانما لم يوجب التغريب لغرابة في حديثه مع عموم البلوى والتغريض على الفساد فان قبيل اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا ولا قائل بالفصل واجب بانه يقع

اعتقاقه واقعا على محل مشغول بعينه وسوق هذا الكلام بشير الى أن حق الغريم يتعلق بالمال بصورة ومعنى كحق الوارث قال الشيخ اكل الدين في شرح البرزوي فوجه التوفيق اما الحمل على اختلاف الروايتين واما جعل الضمير في انفسهم وغيرهم للورثة والمصنف وافق نحر الاسلام فيما يفهم من ظاهر كلامه اما لانه ظفر بالرواية او اعتمد على نحر الاسلام ظنا منه انه ظفر بالرواية (قوله وقيل هو عدم الحياة) فيه بحث وهو ان المعنى النسبي لاسيما العدمي صورة محال كما ذكر في الفتوحات 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 لنجي به بلدة ميتا فجدول على الاستعارة باعتبار اشتراك الجماد وما شأنه الحياة في الارواح والاجساد (قوله ومعنى الخلق) جواب عن استدلال من يدعي وجوديته وله جواب آخر وهو الحمل على حذف المضاف اعني اسباب الموت اذ هذا القدر يكفي في رفع الاحتياج وما قيل من ان الموت من الاعداء المتجددة كالعمى فيصح ان يراد احداث نفسه مدفوع بان مبنى الاستدلال كون الملقى بمعنى الاحداث والايحاد والعدم وان كان متجددا لا يتعلق به الايجاد نعم يتعاقب به التجديد قال المصنف (اذا حفر بئرا فوقع فيه حيوان بعد موته) فان تلف به انسان او مال

(٣٤ - تلويح ثالث)

فرضاما تقي به منها ومن غيرها الكلام مما هو في شرعيته فرضا فان قيل يلزم ان يكون قراءتها فرضا واجبا معارهما متناهيان لان الفرض ثابت بقاطع والواجب بظني اجيب بانه لا منافاة عند تغاير الحبشيتين فان افتراضهما من حيث كونها قرآنا ووجوبهما من حيث كونها فاتحة على الخصوص (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني انه لما لم تكن عبادة مقصودة لا يتصور ان يترتب عليها الثواب والا ثم ينهاي تلك قيل وعلى هذا ينبغي وجوب النية والترتيب في الوضوء اذا كانت القصد القرية بمعنى انه لا يكون قرينة بغيره وان لم يأتها وان لم يأتها ولا يخفى عاينك انه ليس بمعنى الوجوب الشرعي (قوله بمعنى انه ياتم الخ) قبل 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 في الشريعة فان المفهوم من وجوب شيء في شيء ان يكون تاركه فيه آثما بالنظر اليه لا بالنظر

حتى يترتب منها حقيقته ولهذا تبقى الكتابة بعدموت المولى لحاجته الى الشواب وكذا بعدموت المكاتب عن وفاء حاجته الى انقطاع اثر الكفر والحرية 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 الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقا المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء المالكية يد المملوكية رقبته تبقى ضمنا

الى القبر وقوله كما ترى انفاحة قياس مع الفارق فان وجوبها في الصلاة وررها فيها الاثم لا في غيرها (قوله الصلاة هي الاصل) والقول بان الانسب ان يفسر الاصل بغيره - ل الاعضاء ١٨٦ الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كافي في صحة

الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو الميزيد عليه الذي يرفع الزيادة صحة اجزائه غير مناسب لان مراد المصنف رحمه الله الاصل بالنسبة الى الوضوء (قوله لم يجعل تلك) أي واجبات ياثم تاركها في الوضوء قيل عليه لا تخاف في أن غسل المرفق والكعب ومسح مقدار الربع من الرأس واجب بمعنى أنه لازم بدليل ظني وأنت خبير بأنه فرض عملي وعلى زعم المجتهدين والفرق أن الواجب في شيء لا يتحقق ذلك الشيء بانتفائه بخلاف الغرض العملي فانه يتحقق بانتفائه في زعم المجتهدين لم ينتف قطعاً (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتفسير يسير وحذف حفيف مع لطف الابهام

بالموت فوق ما تضعف بالرق اذا الرق برحى زواله بخلاف الموت ولان اثر الدين في توجبه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذي هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقبولة لذمة الاصيل ومتميئة لتوجه المطالبة واذ 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 الاخرة اجماعاً وفي الدنيا أيضاً اذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء ولو تبرع احد عن الميت واما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حياً مفلساً أو يؤيده ماروى ان النبي عليه السلام أتى بجنازة رجل من الانصار فقال لا صحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو بوقنادة رضي الله تعالى عنهما على يارسول الله فصلي عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا المصنف محل بخلاف المغلس والحديث يحتمل العدة احتمالاً لاظهار اذا تصح الكفالة للغائب الجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة في الاخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضا لان قوتها واذ اظهر 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 سقوط الموت انما هو لضرورة قوت المحل فيقدر بقدر الضرورة فيظهر في حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أي من التركة حقوق الميت كونه تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ ذرو صباه من ثلث الباقي وانما يقدم التجهيز على الدين اذ الم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحو ذلك ففي هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أي لحاجة المولى الى الشواب الحاصل بالاعتاق 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 سيرورته 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 وضمن المال في ماله مع انه لم يبق اهل لوجوب الحقوق عليه لان

فان ابا حنيفة الامام امه ثابت كما أن اصول مذهبه ثابتة بحكمة وفروع فقهه عالية مشتهرة (قوله حال بقاؤه المتكلم) أي الذي يتوقع منه التكلم (قوله لخالها) أي الاجازة المشعرة بالرغبة في الزواج (قوله والثالث) قيل عليه الاظهار ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني ورد بان سكونه مع امتناعه شرعاً لولا الرضا أو مع وجوبه عرفاً عند الرضا وليس فيها نحن فيه شيء منها وكيف ور بما سكت المولى لغرط القبط أو لتأمل في صلاحيته للاذن في اذن وكذا سكت الشفيع (قوله وعند الشافعي رحمه الله المائة مجملة) يعني ليس بحرف الدرهم نفسيرها لان مبنى العطف على التغير ومبنى التفسير على الاتحاد على ما قبل 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 ووجنته (قوله حذف المعطوف عليه) أي تميزه اهل ان المعطوف اذا كان هدوا فلا خلاف

لا فصل (ويثبت الارث نظر الخلافه والخلافه اذا ثبت سببها وهو مرض الموت بمجرد الميت عن ابطالها فكذا اذا ثبتت) أي الخلافه
 (نصا فيها لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به) أي بالموت وانما ثبت به الخلافه لان تعليق العتق بالموت وصية والموصى له خلفه للميت
 في الموصى به (فيكون سببا) أي ان تعليق بالموت سببا (في الحال) للعق (بخلاف سائر التعليقات لانه) أي الموت (كأن بينه وبين) فان
 قبل فعله لا ينبغي ان لا يجوز بيعه بعد عتقه بامر كائن يقينا قلنا يبيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامر من أحدهما
 الاستخلاف كاذ كرنا والثاني التعليق بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامر من علة لعدم جواز بيعه وكل منهما على الانفراد جزء العلة
 فلا يجوز بيع المدبر ويصير كام الولد في استحقاق الحرية

في أنه تفسير للمعطوف عليه وبيان له والاذالم يكن عددا ولا مقدر بالعدد ١٨٧ نحو مائة وثوب أو عبد في أنه لا يكون

بينا وتفسيرا له وانما
 الخلاف في صورة كونه غير
 عدد لكنه مقدر به أو
 بالوزن نحو له على مائة
 ودرهم أو قفيز حنطة فانه
 بيان عندنا للتعريف على
 السكوت عن مخرج عدد
 عطف عليه الاثمان أو
 المقادير خلافا للشافعي
 واستدل المصنف عليه
 بوجهين وهو ظاهر في
 الكتاب (قوله على انهما
 لا يثبتان في الذمة) دليل
 آخر في الباب وهو ان تفسير
 المائة بالعبد أو الثوب
 لا يلائم لفظ على لان
 موجبه الثبوت في الذمة
 ومنها ما لا يثبت في الذمة الا
 أن يكون في السلم فانه يجوز
 في مثل الثوب لضرورة
 حاجة المفاليس الى رأس
 المال دون العبد لعدم
 العلم بقدرة وصفته خلافا
 للشافعي رحمه الله فلا

بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبه اذا المكاتب عبدا 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 بحريته في آخر جزئه 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 وسلامه الا كسب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق
 في المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالمالك في المغصوب عما ثبت شرط الملك البديل
 بت عند اداء البديل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال اداء البديل هالك (قوله) ويثبت
 الارث) أي ولانه يبقى ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافه عنه نظر الله لانه يحتاج الى من
 يخافه في أمواله ففوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظر الله من جهة ان انتفاع قار به بأمواله بمنزلة
 انتفاعه نفسه بها (قوله والخلافه 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 حل الاجل بموت
 المدينون (قوله والجواب ان معنى الخ) فيه بحث لان حرية الاولاد وسلامه أسبابه أثر حرية المكاتب فلا
 يصح تفسير بقاء الكتابة أصنى المملوكية فالخ لا يقال فراغ ذمة المكاتب على الوجه المذكور يوجب
 حريته الا انه لا يحكم بها ما لم يصل البديل الى المولى واذا وصل حكم بها في آخر جزئه 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 بحريته تنزيلا لتأخر الحكم بها منزلة تأخرها كذا في فصول البدائع هذا واعترض
 على قولهم لاستناد حريته 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 وتناهي مال وأوصى بشئ لرجل وأوصى الى رجل لا يجوز وصيته ولا ابصاؤه
 ولو قذفه رجل بعد موته من 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 المفسر فيه ميز المعطوف لان نفسه
 فكيف يستقيم القياس عليه لانه يقول بل نفسه بمعنى أن المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما أو دينار أو غيره ما 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 حمل النظر على النظر 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 تنقضي عليها
 القياس الفقهي فلا يراد اننا نسلم ان العلة ذلك بل هي كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه
 كالخبر والشرط فكذا انفسر في مائة وثلاثة أبواب بخلاف مائة ودرهم اذا لاهم في المعطوف فلا يحتاج الى التفسير (قوله الاجماع

دون سقوط التقوم لان تقومها انما سقط لانها استغرقت شها صارا التمتع فيها أصلا والمال تبعاً على عكس ما كان قبل وعلى هذا الأصل) وهو ان يحتاج اليه الميت يبق دون ما لا يحتاج اليه (فلنا المرأة تغسل الزوج في عهدها بخلاف العكس لان مال كبتها حقه فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حقه عليها

لغة العزم والاتفاق) يقال أجمع فلان على كذا أي عزم 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 أمة محمد صلى الله عليه وسلم) اشتراكهم في القول أو العمل على سبيل منع الخلو وهذا التعريف يفيد أن الإجماع لا يتصور من واحد وان ذهب البعض الى أن قوله يكون حجة فيعلم ببقية غيره من المجتهدين ولا من العوام وأمثالهم من أهل الكلام ولا يدخل فيه اتفاق

حقيقة يصحير الميت أي المريض مرض الموت محجوراً عن التصرفات التي يبطلها ذلك الخلافه فكذلك اذا ثبتت الخلافه بتنصيص الأصل بان قال أوصيت فلان بكذا وقال لعبدك أنت حر بعد موتي أو اذا امت فانت حر فان كلام من الإيصاء والتعليق بالموت استخلاف اما الأول فلان الإيصاء اثبات عقد الخلافه في ملكه لا حرمى له مقدمه على الوارث فاعتبر للعالم سبباً لاثبات الخلافه وأما الثاني فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانقضاء ولانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلا بد من أن يقع السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التي على خطر الوجود كدخول المدار أو من الامور الكائنه ببقين كجسي الغده مثلاً ليس استخلافاً فلا يلزم منه انعقاد السبب في الحال في الصورتين أعني الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافه إلا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالتعلق بحجر الأصل عن ابطال الخلافه وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافه بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل في ذلك الوصية برقبه العبد فانها وان كانت استخلافاً الا انه تعليقاً بالوصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقوم) أي المدبر لا يصير كأم الولاد في سقوط التقوم لان الاحراز للمانية أصل في الامه والتمتع تسع ولم يوجد في المدبر ما يوجب بطلان هذا الأصل بخلاف أم الولاد فانها المستغرقت واستولدت صارت محرزة للمتعمة وصارت المانية تبعاً فقط تقومها حتى لا تنضم من بالغصب وباعتقاد أحد

من دون الجميع والاتفاق الامم السالفه مطلقاً وغيرهم ولا في العقليات من جنس المعتقادات أو غيرها مما لا ينطبق اليه حكم ناجز ولا يتعلق به تكليف بل الواجب في الاول اثبات ما أثبتته القاطع ونفي مانعاه والسكوت عما عداه وعدم التجاوز عن حد الدلالة في معناه وفي الثاني فوكيله الى البرهان والكون معه أين ما كان فما يتوهم من انتقاضه باتفاق الفلاسفة على قدم العالم محض سقطه اذ لو صح ذلك فاتفقوا عليه غير مستند الى حديث أو قياس فقهي مستنبط لان الاجماع لا بدله من سند شرعي لا يتعدى منهما هذا (قوله في عصر) أي في عصر ماى عصر كان بعد عصر النبوة (قوله حكم

يظهر حق غيره (قوله أي المريض) ففي الكلام مجاز باعتبار ما يؤزل كفي قوله عليه الصلاة والسلام لقنوا أموالكم (قوله فان كلام من الإيصاء الخ) قيل الجرح عن ابطال مجموع أمور ثلاثة وهي الثمن والتعليق بامر كائن لا محالة والاستخلاف لا الاول فقط تصحقه في كل من تعلقات الاسقاطات نحو ان دخلت الدار فانت حر مع انه يملك بيعه قبل دخولها ولا الثاني فقط تصحقه في نحو ان جاء الغد فانت حر مع انه يصح بيعه اليوم ولا الثالث فقط تصحقه في التوكيل بالاعتاق مع انه يصح قبل اعتاق الوكيل (قوله فسقط تقومها) هذا عند أبي حنيفة رحمه الله وأما عندهما فهي منقولة لان اثبات حق العتق وهو مؤثر في امتناع البيع دون سقوط التقوم (بخلاف العكس) أي لا يغسل الزوج امرأته اذا ماتت خلافاً للشافعي لاشتراك الملاك واقوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضي الله عنها الومت اغسلتك ولغسل على فاطمة رضي الله عنها والجواب عن الاول عدم المماو كية وانقطاع بقاء النكاح في جانبها بالكلية الا يرى انه

شرعي) أي فرعي مأخوذ من الشرع باصله المنصوص عليه أو بالقياس المستنبط منه والافلاستناد الشريرين

للعقائد على الاجماع وحجيتها فانه لا يتصور فيه ولا يفتيه على ما هو المذهب المختار عند الحنفية لان سنده ان كان قطعياً كالقرآن أو السنة المتواترة فلا يثبت الحكم الا به ولا يضاف الا اليه ومن المستحيل تخصيص الحاصل لاهذا التمسيل وان كان ظاهراً فلا يتصور انعقاد الاجماع لان الاجماع ليس شيئاً مقصوداً التصحيح بنفسه بالذات شرعاً بل يرد به التكليف أصلاً انما يحصل شيئاً فشيئاً بتعاقب آراء الاحاد وتوارد أذهانهم وتشارك أذهانهم في حادثة متجددة ليس فيها من الشارع حكم بالاضطرار على العمل به وليس هذا في باب العقائد ثم لا يمكن وقوعه فيه وحصول اعتقادهم به اذ لا بد فيه من قاطع واتباع الظن فيه غير ساخن هذا قيل العقلي قد يكون ظنياً فيما لا يجمع بصرف قطعها كفي تنضميل الصحابة ليس بشئ لما عرفت أن الاجماع ليس مقصوداً للحصول بنفسه وانما هو من ضرورات

واما ما لا يصلح لما جئنا به (كالقصاص) لان القصاص عقوبة وجبت لدرك النار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة يحتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عقوبتهم قبل موت المجرم ولكن السبب انما في حق الميت حتى يصح عقوبه ايضا ولهذا) أى 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) أى القصاص (ملا وهو يصلح لخوانج الميت يصرف الى خوانجه ويورث) منه (واما أحكام الآخرة فكلاهما وجوب العمل باسم متجدد يتعلق به حكم ناجز من العمل أو الترك يحصل بتوارد الآراء للعمل به شيئا وشيئا وتعاروا نظرنا به واحدا بعد واحد لا يجرى في العقائد (قوله وبعضهم) وهو ابن الحاجب ومن يحدو حدوه حتى يجب عندهم اتباع آراء المجتهدين في أمر الحروب وتدير العساكر وحفظ الحدود وواضعها بان الخلاف

لوجوب ورثته ليس شرعيا بمعنى ما لا يدرك لولا خطاب الشارع ونقض بأصول العقائد فانها بائنه تاركها مع عدم كونه شرعيا بهذا المعنى ونحن نقول بحجية الاجماع انما هي في الاحكام الشرعية وهي المسائل الفرعية ولا يجرى حكم الاجماع في غيرها لان ثبوت العقائد به غير متصور ولا معنى له في غيرها من قبح 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 لقوى بان الواو للجمع المطلق والفاء للتعقيب واللام للتاريخ اذ ليس

الشرى يمكن نصيبه منها (قوله) واماما لا يصلح لما جئنا به أى حاجة الميت كالقصاص فان الحناية وقعت على حق أولياء الميت لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودر كالتأثر لا انتقالا من الميت فان قيل المتناف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع غيره فينبغي أن يثبت القصاص حقا قلنا نعم الا انه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافه كما ثبت للملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب العقدة في حق المورث والحق وجب للمورث فصح عفو المورث رعاية لطالب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لطالب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحصان والقياس ان لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لخلق الغير قبل أن يجب (قوله) حتى لا ينصب بعض الورثة خصما من البقية) يعنى لو أقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف ان يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة

لا عدة عليه بعدها حتى يحل له تزوج أو أختها أو أربع سواها بعد موتها من غير تراخ فعلم انه لم يبق الوصلة بينهما أصلا لا يقال الموت أنى للمالك من المملوكية لان المالكية تهم القدرة والموت ينافيها والمملوكية تهم العجز والموت ينافيها فلما لم يبق المملوكية فلان لا يبقى المالكية أولى لاننا نقول للمالك في المملوك شرع لقضا حاجته المالك للمملوك فيبقى المالكية ما بقى الحاجة ولا تبقى المملوكية بعد الموت لانعدام الحاجة الى اثباتها لانها لم تشرع لحاجة المملوك بل حقا عليه فلوثبت لصارت له وعن الثاني ان معنى غسلت لمثلت باسباب غسلت وعن الثالث بعد تسليم ان الغاسل لغاطمة على كرم الله وجهه اعلم ذلك لادعاء الخصوصية حيث قال ابن مسعود رضى الله عنه حين أنكرك عليه أما علمت ان النبي عليه الصلاة والسلام قال فاطمة رضى الله عنها وزوجت في الدنيا والآخرة (قوله) ودر كالتأثر) أى الحق قد يقال أدرك ناره اذا قتل فانتهم حية (قوله قلنا نعم الخ) قيل في هذا الجواب نظر اما اوله فلان الميت خرج من أهلية الوجوب عليه لان أهلية الوجوب له ولهذا يجب التجهيز والتكفين وما يحتاج اليه واما ثانيه فلان ثبوت الحق للولى ابتداء ينافي ثبوته له خلافة في قوله فثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافه تناقض ظاهر والجواب ما أشار اليه المصنف من عدم احتياج الميت الى درك النار وتشفى الصدور ولا يجب له حق الا فيما يحتاج اليه وثبوت السبب في حقه وهو كونه قتل هو السبب للقصاص لا يقتضى

ثبوت هذه الاحكام باجماع أهل العربية بل بتواتر النقل عن أهل اللغة (قوله فالاجماعهم على ذلك من حيث الخ) قيل عليه الحسى الاستنباطى قد يكون مما لم يصرح المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته وانت خبير بان ذلك لا يعتبر من حيث انه اجماع بل من حيث التواتر بكثرة الرواة من المخبر الذى يقف على المقبيات فلا يكون من قسم الاجماع فانه ان ورد به نص قاطع فهو ثابت من غير احتياج الى الاجماع والافليس للاجتهاد فيه مساع وان وقع فيعمل على السماع وأيضا يلزم منه أن يكون كل حكم ثبت بخبر الواحد مجمعا عليه (قوله في أمور رسته) ذكرها المصنف رحمه الله فيما بعد مرتبة على تفاصيله وهى ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه وهو السند وناقله وامل اقحام كله في مبنى على ارادة الجنس فكانه قال والابحاث ههنا في أمور البحث الاول لاقتضائه سبق 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 والظن غيره اما الاول فمخ الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر
 لانه مكابرة بعد ما وضع الدليل فديانة الكافر (في حكم لا يحوط التبدل) كعبادة الصنم مثلا (بالعلة فلا يكون للكافر حكم
 الصفة أصلا) بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم (واما في حكم بحتمه فدافعه للتعرض لهم فقط) عند الشافعي
 رحمه الله أي ديانتهم دافعة للتعرض لهم لقوله عليه السلام تركوهم وما يدعونون فإلحد الذي يفر ب الخمر (وعند أبي حنيفة رحمه الله
 هي دافعة له) أي للتعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا ومكرا وازيادة لانهم وعذابهم كان الخطاب لم يتناولهم فيها) أي
 في أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقرب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدرج فيكون ديانته دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا
 فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة ١٩٠ كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة

البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل منهما في حق القصاص كانه منفرد وليس الثبوت في حق أحد هما ثبوت في
 حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كاللحم وعند أبي يوسف ومحمد رحمه الله القصاص موروث لان
 خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة
 ابتداء انما هو ضرورة عدم صلاحه لحاجة الميت فاذا انقلب ما لا يصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج
 الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال
 اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفضل من حوائج الميت لورثته بخلاف الاصل
 (قوله واما العوارض المكتسبة) أي التي يكون اكتساب العباد مدخل فيها بجماعة 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 في الاصل التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم

وجوب القصاص له حتى ثبت للولي على سبيل الخلاف وانما ذلك السبب بوجوب القصاص للولي وجواز عفو
 المورث انما هو لولايته على ابطال حكم السبب لان السبب انما انعقد بسبب الحق فان سبب القصاص انما
 هو زهوق راحة وهو حتى له فاعتبار هذا يجوز عقود باعتبار ان هذا السبب وان انعقد لحقه الا انه
 أثبت في القصاص للولي فله ان يعفو عن الحكم (قوله والجواب ان ثبوت القصاص الخ) لم يجب عن
 قوطهما ان الخلف لا يخالف الاصل وقد أجيب عنه بان حكم الاصل الثبوت للميت ثم الخليفة للورثة لولا
 عدم احتياج الميت اليه وحكم الخلف ايضا كذلك لكن عدم الاحتياج منتهى في الخلف فثبت الورثة
 وفي الاصل ثابت فثبت على ان مفارقة الخلف الاصل جائز عند تخالف حالهما كالتيمم والوضوء في
 اشتراط النية فانما تفارقه لاختلاف حالهما فان الماء مطهر بطبيعته والتراب ملوث قال المصنف
 (واما أحكام الآخرة فكانها ثابتة في حقه) الاحكام الاخرى اربعة أنواع ما له من الحقوق والمظالم وما
 عليه منها وما يلقاه من ثواب وكرامة بفضله ومن عقاب وملامة بعدله وللميت في حق الكل حكم
 الاحياء لان القبر له كالرحم للما وكالمهد للطفل فالحياة المنتظرة الاخرى به لذلك كالنيابة له ضمان
 حيث ان الميت وضع للخروج وللحياة بعد الفناء 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 حنة
 داران كان من أهل الثواب أو حفرة نار ان كان من أهل العقاب سألنا الله تعالى ان يصيره لنا روضة

العليل عند الأمر وصورة
 التخفيف والامهال
 توقعهم في زيادة ارتكاب
 المعاصي وفي توهم الامهال
 كانطق به الحديث وهو
 قوله عليه السلام
 أمهلناهم فظنوا اننا
 أمهلناهم وكما قال الله
 تعالى سنستدرجهم من
 حيث لا يعلمون راسلي
 لهم ان كيدى متين وقال
 انما علمي لهم ايزدادوا
 اغمار لهم عذاب مهين وقال
 تعالى قوله ما تولى الآية
 (فيثبت صنده) أي عند
 أبي حنيفة رحمه الله (تقوم
 الخمر والضمان بانلافها
 ان امرأة غاب عنها
 زوجها فبلغ عمر رضی
 الله عنه أنها تجالس الرجال
 وتحدثهم فاشخص اليها
 ليمنعها عن ذلك فاملصت
 من هيبتها أي اسقطت
 الجنين فشاورا الصحابة

رضي الله عنهم في ذلك فقالوا لا غرم علينا انما أنت مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضي الله عنه في
 القوم ساكت فقال ما تقول يا أبا الحسن فقال ان كان هذا جهرا لهم فقد انحطوا وان فاروق أي طلبوا قربة بتلك فقد غشوك أي
 خانوك أرى عليك الغرة فقال أنت صديقي فقد استجاز على رضي الله عنه السكوت مع اضمار الخلف ولم يجعل عمر رضي الله عنه سكرته
 دليلا للموافقة حتى استنطقه (قوله وغيره من الاسباب) مثل نصوب جميع المجتهدين واستقرار الخلاف بين أئمة الدين فان افتاء الحنفى
 بما يوافق مذهبه عند شافعي المذهب لا يدل على رضا الشافعي لان مذاهب العلماء قد تقررت وصارت معلومة (قوله ولما كان الحكم
 عنده) أي عند الساكت لان السكوت بعد وصول الحادثة ووجوب الفتوى فيها مع عدم التسليم يكون فسقا وامتناعا عن اظهار الحق
 وتر كالأول واجب عليه احتشاما لغيره وعدالة المجتهدين مانعة عنه ولا يتمون به ولا سيما الصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على كبارهم

العلم

وبحواز البيع ونحوها وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) أى فى نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا) فان العفة عن الزنا شرط لاحصان
 القذف فعند أبى حنيفة رجه الله ان وطأه فى هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أى بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أى نكاح
 المحارم مادام الزوجان كافرين (الا ان يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الحسرة فى حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله
 (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهى الحفظ فيكون فى ثبوتها الحفظ عن التعرض) تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة
 للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع فى أحكام الدنيا أى فى الاحكام التى تصلح ديانتهم دافعة لها لا ينثار لهم دليل الشرع فى تلك الاحكام
 عندنا كما عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لامن باب التعدى الى الغير فيثبتان (ولا يلزم ان بالانهم قد نكحوا
 عنه) هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة فى ترك التعرض ١٩١ فانه يجب ان يتركوا على ديانتهم فى باب

الربا أيضا فاجاب بان
 معتقدتهم فى الربا ليس هو
 الحل لقوله تعالى

وقبول الكبار منهم (قوله
 وعدم القرع عليه كان
 حسنا) هذا التاويل برده
 ما شتمل عليه الواقعة
 من التفصيل على ماني
 الكشف ولذلك سلمه
 (قوله وحدث الدريرة غير
 صحيح الخ) لان عمر رضى
 الله عنه كان يدعوه فى
 الشورى مع الكبار من
 الصحابة فيقدمه
 لقطانته وقوة ذهنه
 وينظرون ولا يهابون
 احد فى اظهار الحق لانهم
 كانوا يعتقدون قبول الحق
 ويدعون اظهاره نصحا
 والسكوت غشا والمناظرة
 فى مسألة العول مشهورة
 بينهم فمن المستبعد ان
 يكون ابن عباس رضى الله
 عنهم مالم يخبره بقوله مهاجرة

العلم مما من شأنه فان اعتقاد النقيض فركب وهو المراد بالشعور بالشئ على خلاف ما هو به
 والافسيت وهو المراد بعدم الشعور واقسامه فيما يتعلق بهذا المقام اربعة جهل لا يصح عذرا ولا شبهة
 هو فى الغاية وجهل لودونه وجهل يصح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى
 ووجدانته وصفات كاله ونبوة محمد عليه السلام فانه مكابرة أى ترفع عن اعتقاد الحق وتباعد الجمة انكارا
 باللسان واما بالقلب بعد وضوح الجمة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره
 جهودا واستكبارا قال الله تعالى وسجدوا لها واستبقنهن انفسهم ظلماء عاقلوا ومثل هذا لا يكون جهلا لقلت
 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 ابناءهم الآية ومعنى
 الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالا ذعان والقبول (قوله ونحوها) أى مثل المذكور كرهية الخمر
 والوصية بها والنصدق بها واخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيحد قاذفه) أى قاذف المسلم الذى
 وطئ فى نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله ويجب به النفقة تفريع
 على صحة النكاح لاعتلى ثبوت الاحصان فلا يكون عطفًا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله
 ولا يفسخ أى نكاح المحارم يرفع أسد الزوجين الكافرين الامرانى القاضى وطلب حكم الاسلام الا أن
 يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت الاحصان

بكرمه وفضله وان يقيننا من عذاب القبر بعدله انه هو البر الرحيم (قوله وهو المراد بالشعور) اعترضوا عليه
 بان الجهل قد يكون بالمعنى وهو ليس بشئ وأجيب بان المراد بالشئ اللغوى فيطرد (قوله المفسر
 بالاذعان والقبول) مبنى على ان الاذعان أمر وراء التصديق المنطقي الموجود فى عرفهم والا قرب أن
 يقال ترك الاقرار بما يعرفونه نتيجة الجهل بما يلزمه من الكفر وخامة العقاب (قوله واذا لم تكن هذه
 الفروع الثلاثة الخ) أراد بالفروع الثلاثة على ما دل عليه سياق كلامه قوله ويجب به النفقة ولا يفسخ
 وقوله قبله ما فيحد قاذفه واعترض عليه بان جعل قوله فيحد قاذفه غير متعلق بثبوت الاحصان ولا خفاء فى
 فساده والجواب ان القول بعدم تعلق المجموع به لا يستلزم القول بعدم تعلق كل واحد والاول هو المراد

له وقد اشار اليه باشيا قبلها منه واحسنها وكان يقول غص باغوا من سنسنة اعرفها من احزم يعنى أنه شبهه العباس رضى الله عنه فى
 رأيه ودعائه (قوله وكان عمر ابن للحق) ومن اينه وانقياده له كان يقول لا خير فيكم مالم تقولوا ولا خير فى مالم أسمع وبقول رحم الله امرأ
 أهدي الى عيوبي الحمد لله الذى جعلنى بين قوم اذا زعجت عن الحق قومونى ولما نسيت عن المغالاة فى المهر فى خطبته قالت امرأة يقول الله
 عز وجل فى كتابها وآتيتن احدًا عن قنطارا اتمننا عما أعطانا الله فقال امرأة خاصمت رجلا خصمته وفى رواية أنه بكى وقال كل
 الناس أبقه من عمر حتى النساء فى البيوت ولما عزم رضى الله عنه على جلد حامل قال له معاذ ان جعل الله لكم على ظهرها سيلا فقم
 يجعل على ماني بطنها سيلا فترك وقال لولا معاذ لم يكن عمر 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 فداها فقال أقرأني رسول الله صلى
 الله عليه وسلم وانما تبلغ القرط بالفتح فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغيبتهم ونصرنا وخذنا وأوينا وطردهم فكيف يستقيم
 لابن عباس رضى الله عنهم أن يمتنع عن اظهار قوله وابلأه بجهته مهاجرة له (قوله ولما شرطنا مضى مدة التأمل) لم يرد الشبهة قبل عليه نعم

واكلهم الربا وقد تم واعنه وقد خطر بالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع ليراد به ان
 لكنسه لا يدفع احتمال كون السكوت لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك والجواب أن التصويب والاستقرار لا يمنع
 عن المباحثة وطاب الكشف عن مأخذها لا بطريق الانكشاف على العادة الجارية في مباحثة المجتهدين في طلب الحلق كافي مسئلة الجدل والاختوة
 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 مذهبا لنفسه ولا ان ياخذ 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 التسمية في النقدين والطم في الاربعة والتجانس

كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمما الى الدليل على تقوم الخرج نوع تعقيد
 وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره اسلوب كلام نحر الاسلام حيث اورد هذا الكلام جوابا عما قال
 الشافعي ان ديانتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجر الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد
 لكن امرنا بتركهم وما يدنون وعدم تعرض لهم بسبب عقدهم فذمة فلا يجحد شارهم لكن لا يثبت
 ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح الهارم ولا الحد على قاذفه
 فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فمكاتب
 الاحكام المذكورة من ضرورات ذلك (قوله واكلهم الربا وقد تم واعنه) من سهو القلم والصواب
 (قوله نوع تعقيد وسوء ترتيب) قال الفاضل الشريف ورد بان هذا ترتيب حسن لانه لما دعي ان سبب
 أحدهما تقوم الخمر والاخر صحة النكاح ولكل واحد فروع وفروع أحدهما فرع استدلال على أحدهما
 بالبرهان اللمى وعلى الآخر بالبرهان الاثني ذكر الاحصان اولا ثم ذكر الحكم بالفاء اشارة الى الفرع
 الذي له فرع والثاني معطوف على مضمون قوله حتى ان وطه فتأخير الفرعين عن الحد لهذا الغرض
 و ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضمما الى الدليل على تقوم للاشارة الى البرهان اللمى الذي هو
 الظاهر في صحة النكاح دون الاثني كافي التقوم لم يكن تعقيدا ولا سوء ترتيب (قوله من سهو القلم) قد
 يتسكلم في دفعه بان قوله واكلهم الربا معطوف على قوله تعالى عطف بنفسه يراى لاكلهم الربا في حال تهمهم
 عنه ولا يخفى ما فيه من التعسف قال المصنف (بخلاف الخمر) توضيحه 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 شرط الضمان لاعلته 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 اما اذا كان شرطا فلا اذا المسلم يدعي عدم الشرط وهو التقوم والكافر يدفعه
 بديانته وكانت متقومة في الاصل قال القاطن ونعم انزل ان يقول ان الكافر يدعي الضمان بوجود
 شرطه والمسلم يدفعه بديانته ولا يمكن ايجاب الضمان عليه الا يجعل ديانته متعديا انتهى والجواب
 ان دعوى الضمان طلب الالزام صورة لا معنى لان الضمان ههنا جزء التعرض وجبر المتلف 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 والتقابل في
 الحديث الصحيح من قوله
 عليه السلام الذهب
 بالذهب والنفضة بالنفضة
 والبر بالبر والشعير بالشعير
 والتمر بالتمر والمخ مثلا بمثل
 سواء بسواء يدا بيد فاذا
 اختلفت هذه الاصناف
 فبيعوا كيف شئتم اذا كان
 يدا يدا 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 فالقليل منه كذلك وانما يجوز بيع عبد بعبدين لغرض التفاوت وخفاء مقدار
 الفضل ومحل في اقوال دني آدم مع وقوع الضرر والداعية عليه في ذلك كما قال

ولم ارامثال الرجال تتفاوتوا * الى الفضل حتى عد ألف بواحد وكذا البهائم فان فيها من المؤنة مما يمنع عن الاحتباس مع عدم
 مقياس معرف وضع اضبط امثال ذلك والنقدان قيم الاشياء واصول الاثمان كأنهما الحاكم القاضى المتوسط بين الاعيان المتنافرة
 الخبث عدة ومساو هما من المقدرات من ضرورات المعيشة وحفظ الحياة والارتقاء يدعوا الى الاحتباس وتضييق الخوائج على الناس
 في سبحانه خلق كل شئ لا تتفاح الخلق ولم يخصه لزيد ولا لعمرو ولا لغيرهما فانه ملكه وكل الناس عباده فرخص لهم في الانتفاع والتمتع
 جهار ومنهم من اختطاف ما سبق يدضوره اليه واجل البيع لا يضر لرا الخلق اليه لا احتباسهم الى اعيان كثير في مساكنهم ومطامعهم

في انهم الصحيحة دافعه لهم فان ديانته لكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كسكاح المحارم مثلا فانه لا يحل
 في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه السلام للضرر ورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه السلام فان كتاب المحوس ذلك
 وارتكاب أهل الكتاب الى باسبان والفرق بينهم اصعب جدا ويمكن ان يقال حرمة ال بامد كورة في التوراة فان ارتكابهم ذلك يكون
 بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المحوس ولا يمكن لنا ان نذكرها في كتابنا فان قيل ديانته لم يستح
 متمدية اجماعا لا توجب ضمان المحرور وحد القذف والنفقة كما في مجوسى خلف بنتي احدهما زوجه حته لا توثق (ان وجهه) اعلم ان
 الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم جوب حد القذف وعدم وجوب 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 بديانته بقاء تقويم المحرور على ما كان فليس فيه الادفع دليل الشرع ثم هو) أى التقويم (شرط للضمان لعلته وكذا الاحصان)
 أى احصان المقدوف شرط لوجوب الحد على القاذف (فلا يكون في ١٩٣ اثباتهما) أى في اثبات التقويم والاحصان

(اثبات الضمان والحد)
 بل الضمان والحد انما
 يثبتان باتسلاف المحرور
 وبالقدف وانما يلزم
 القول بتعدى ديانته لو
 اثبتنا الضمان والحد
 باعتقائهم التقويم
 والاحصان ولم نفعل ذلك
 (وأما النفقة فانما يجب
 دفعا للهلاك فتكون
 دافعة لا متعدية ولا نهما
 لما نانا كحادانا بهتمته
 فوخذنا زوج ديانته ولا
 كذلك من ليس في نكاحهما
 كالوارث الاخر) جواب
 عن القياس المذكور
 وهو وقوله كاني مجوسى
 وتقريره ان ارث البنت
 التي هي زوجته ضرر
 بالوارث الاخر أى البنت
 التي هي ليست زوجته
 فتكون متعدية هنا) وأما

وأخذهم الزبا (قوله فان ديانته الكافر) يعنى ما يكون مختصا به مخالفا لاسلام لانكون صحيحة بخلاف
 ماوافق الاسلام كحرمة ال باوحرمة 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 كسكاح
 المحارم في دين المحوس فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم يثبت حرمة عندهم
 فيكون ديانته لم يخالف ال باعند اليهود فان حرمة ثابتة في التوراة فان ارتكابهم فسق منهم لاديانته اعتقدوا
 حله وليس المراد معتقدهم ما يعتقد بعض منهم كما اذا اعتقدوا حد جواز السرقة أو اقتل بغير حق فانه
 لا يكون دافعا أصلا فالاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذى يعتمد على شرع في الجملة
 قال شيخ الاسلام في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بهتمته 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 وديانته لانه لا عبرة لديانته الذى في حكم اذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في
 نكاحهما) اشارة الى الجواب عن القياس على مجوسى خاف بنتي احدهما زوجته وتقريره ان من ليس
 في نكاح المتناكحين يعنى البنت التي ليست بزوجه وهو المراد بالوارث الاخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى
 يؤخذ ديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف ضرر الزوج بالنفقة فانه
 بالتزامه فان قيل ينبغي ان يؤخذ البنت الغير المنكوحه بديانته واعتقادها لانها مجوسية ولا يلتفت الى
 نزاعها في زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج في النفقة أوجب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه انتم هذه
 على الضمان كان أولى باعتبار الادفع بديانته الذى مردع الضمان بديانته المسلم لان السبب من اسباب
 الترجيح (قوله فانه بالتزامه) فيه بحث وهو ان ديانته الزوج لوصلحت حجة عليه في الايجاب لم تصلح حجة
 على القاضى في ايجاب القضاء عليه وقد وجب القضاء عليه بهذه الخصومة فكانت ديانته متعدية
 والجواب ان وجوب القضاء في هذه المسئلة يقلد القاضى لا بالخصومة حتى تكون متعدية بل هي شرط
 (قوله اوجب بانه لا يصلح الخ) قيل هذا الجواب ليس بقوى لان البنت الغير المنكوحه ايضا قد ثبتت

(٢٥ - تلويح ثالث) عندهما فكذلك اعلم ان ما ذكره هو مذهب أبى حنيفة رحمه الله اعلم على قولهما فكذلك (أيضا)
 أى ديانته دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقويم المحرور بل كاضروريات 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
 جوارزه 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 الاطمية ولادة ذكر من بطن واحد والمشرور ان يتزوج كل انثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين
 حراما ولاشك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من مابين اندفق دفعتين فالأخت من بطن
 واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقض بالبعدي لم تحل القرى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد
 ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثره النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون ديانته دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم
 حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبنى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف النكاح اذ بعد قصر دليلنا

عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبنا الا حصان 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 سابقة في حقهم فيندرى
 حد القذف بها فقوله 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 فلهذا المعنى قال وأيضا (ولا تجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين
 المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (أما على الدليل الاول فظاهر) 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 كما يبرأ اذ لو وجدت نصير الديانة متمذبة) فالحامل ان المراد بالشبهة لحد القذف شبهة عدم
 صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا في حقهم (والجواب) أي جواب أبي حنيفة رحمه الله
 في النفقة (ان المدفع الملاك) ١٩٤ فإيجاب النفقة بناء على ديانته لا يكون قولاً بان ديانته متعددة بل ديانته

دافعة وذلك لان الزوج
 حابس للزوجة فان
 حبسها بلا نفقة يكون
 متعرضا لها بالاهلاك
 فإيجاب النفقة دفع لهذا
 التعرض ثم ورد على هذا
 ان إيجاب النفقة ليس
 لدفع الملاك بدليل
 وجوبها مع غنى المرأة
 فأجاب بقوله (وغناها
 لا يدفع الحاجة الدائمة
 بدوام الحبس واما جهل
 كاذرنا) 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 مخاف للدليل الواضح
 لكنه لما كان مسؤولا

الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحه (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 مربي في الجنة بالبصائر وكونه خالقاً للشرور والقبايح
 ويجوز الشفاعة لمرتكب الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود النفساق 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 يبنده وراظه مثل الكافر وفي عبارة فخر الاسلام انه متأول
 بالقرآن أي متمسك به أي صار في اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لم يمانظرنه والزامة لانه مسلم ملتزم
 لاحكام الشرع معترف بحقيقته القرآن ونبوة محمد عليه السلام (قوله وكجهل الباغي) هو الخارج
 عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهه طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الاثم لتعذره
 حساو حقيقته فيعمل بتأويله الفاسد ولا يؤخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه
 ما كان في يده لانه لا يملكه والمراد انه يبقى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك في الحكم
 لان تلبخ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة فائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة

بالمجوسية التزمت فله الميراث بتزوج ايها امها ويجوز 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 فدفع
 هلاك بقته بالمجوسية بعلة النكاح الذي يعتقد ولم يتعد الى البنت الاخرى لان ديانتهم فصلح دافعة
 لا متعدية ولو على جنسهم وأنت خير بان التدين بالمجوسية انما يستلزم التزام قلة الميراث بتزوج ايها
 أختها لو كان حصه الميراث في معتقدهم مثله في معتقدا وهو ليس بظاهر (قوله والتزامه) أي قبول

لقرآن كان دون الاول ولما كان مسددا لزمنا مناظرته والزامة فلا يترك على ديانته فليزمه جميع أحكام
 الشرع وكجهل الباغي فيضمن بالان مال العادل أو نفسه الا ان يكون له منعة فيسقط ولاية الاثم ويجب علينا محاربه

وملابسهم وممرأتهم وجملة حوائجهم ومن حكمته سبحانه خلق الدراهم والدينار كما بين الاعيان ومقومه للاموال ومعرفة
 للمراتب وعلامة للمقادير وهما حجرا لا منفعه في ذاتهما ولا عرض في اعيانها ما لو كان 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 من معاوضة لا بد من تقدير
 العوض اذ لا يبذل هذا متاعه بكل مقدم هذا ولا مناسبة بينهما في الوزن وانصورة فلا يدري ان الخنطة تيسر المركوب وربما
 لا يرضى صاحبها بالمركوب مثلا لا لصاحب الدابة بالخنطة فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقد ويتوصل به الى مقصوده ومبارضاه فانه
 وسيلة الى الغير ولا عرض صحيح في عينه ويقع من الاموال موضع الحرف من الكلام جاء المعنى في غيره وموقع المرأة من الالوان
 في متوسط بينهما فبقا هذه الخنطة تساوي مائة والمركوب مائة فيعرف تساويهما كذلك شأن جملة الاموال فوضعه لانه دون غيره

ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع) أي بيننا وبين الباغي فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أي لا يحرم الباغي الارث ان قتل عادلا (لانه حق في زعمه ولا يتنازع قطعه عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا تملك ماله لكن لا تضمن بالانلاف) كافي فحسب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا أنلاف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بأنه مملوك ماله مع القول بأنه يضمن في غاية التناقض

فمن كان معه نفود وعامل بهم مقصودة كان غرضه جمعها وتخذها غايه لعمله يبقى التقدم مقبدا ينزل منزلة المكنوز ويكون كتقييد الحاكم وجس القاضي والبريد والموصل الى الغير ومن اتخذ منها الاواني وغير ذلك كما يمكن استخدام القاضي في الكفس والحياكة والاحتطاب وغيرها من الاعمال التي يقوم بها اداني الناس فيكون ظلمها ووضعها للشيء في غير موضعه واهمالها للحكمة وايضا على المفطرة التي فطر الله عليها وذلك لان الخذف والحديد والرصاص والنحاس ينوب مناب الذهب والفضة في حفظ المائعات عن ان تبدد وانما الاواني لذلك ولا يكتفي الخذف والحديد لما هو المقصود الذي اريد

مقصودة على خلاف خلق الله سبحانه والحكمة فيه فيكون كفران النعمة واضاحة حقوق العباد بحبسه وهذا امر تحريم الربا والحكمة فيه ومن لم ينكشف له هذا بعين البصيرة كشفته الترجمة الالهية كما قال الله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم وقال النبي صلى الله عليه وسلم من شرب من آية ذهب أو فضة فكأنما يجرجر في بطنه نار جهنم ففسد الشارع طريقه بتعريمه الايدي امثلا بمثل ورخص في سائر الاجناس فان من له

لا تظهر في حق الشارع ولا يسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغي لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفي الى امر الله ولان البغي معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أي قتل الباغي وجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون 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 حق في زعم الباغي بناء على تأويله وتسمكه بما عرضت له من الشبهة ولا يتنا منقطعة عنه لكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق في حق الاحكام لاني حتى الا تمام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالتزام الى التأويل الفاسد يجمع له بمنزلة الصحيح في حق التورث كافي في حق الضمان وهذا اذا مال الوارث كنت على الحق وانا الا ان على الحق والا فيصير اتفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار وجوب الضمان بالاتلاف يمتنع على كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فحق لا تملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكه البغاة نزل عليهم أموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا تضمن أموالهم الحق بالدليل (قوله وقيل انما تجب محاربتهم الخ) قيل اذا كان لهم منفعة متعلقة بتوقع عزمهم على القتال وكان قتالهم حينئذ أيضا دافعا لان يعظم كفرهم ويكثر الفساد (قوله كذا لا يحرم الباغي) خلافا لابي يوسف حجه انه قتل بغير حق فيحرم عن الميراث كما لو قتله ظلما تأويل وهذا لان اعتقاده وتأويله لا يكون حجة على مورثه العادل ولا على سائر ورثته ووجهه 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 المنعة يمنع الارث كالحرييين من دارين لا يتوارثان وان كان الكفر جامعا بينهما وذلك ثابت من

ثوب لا يقدر ان يشتري به طعاما أو دابة أو بما لا يرضى صاحب الطعام والدابة بالثوب فهو معذور في بيعه بنقد ليحصل النقد فيتوصل به الى مقصوده فانها وسيلة الى الغير وانما جاز يبيع احد النقيدين بالآخر لهما الفتهما وتفاوت مقدارهما كثيرة وقلة فيفرق في الحاجات قليلا قليلا في المنع عنه ما يشوش المقصود واما مما تلافى من حيث انه لا يرغب فيه عاقل ولا يشغل به تاجر فانه عبث يجرى مجرى وضع الدرهم على الارض واخذته شيئا ولم يمنع صاحب الجيد لانه لا يرضى بمثله من الردي فلا يتحاشى في ذلك على العقلاء وكذا الاطعمة وسائر الاعيان خلقت لتغذي بها أو تسداوى أو ينتفع في غير ذلك بها لا ينبغي ان تصرف عن جهتها فان فتح باب المعاملة فيها الاعلى 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 ومواخاتها للحكمة الالهية حيث منع الاتجار فيها بدون الممانعة لاني الجواهر الغالية القيمة مع غلوها والكونها قيم الاشياء واصل الاعيان والحاكم المتوسط بين الاعيان وما سواه 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 العجب بالخمسة

(وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كترك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي عين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسألة القمامة) فانه لو وجد ثوب أي علامة القتل استخلف الاولياء بخسین بميعة عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله واما عند مالك رحمه الله بقضى بالقودان كانت الدعوى في العمود وهو احد قولي الشافعي وفيه خلاف قوله عليه السلام البيئنة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو لاجماع كبيع ام الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه) متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعدر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاءه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل بصلح 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

بالاقتلاف لان اختلافي لدينا مع وجود المنفعة بوجوب شبهة اختلاف الدارين بوجوب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعبارة المالك بوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة لعصمة الكاملة ولو قلنا بالمالك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدارين بمنزلة اختلافنا لو قلنا بالمالك والضممان كان متناقضا لان اثبات المالك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم المالك مع عدم الضمان كافي غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين المالك والضممان البديل كافي المغصوب قلنا لو ملكه لم يجب رده لعينه والمالك بالضممان اعما يصح استناد الابداء (قوله وكجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يزيدان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو غاية أولاهودونه وذلك اما ان يكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما ان يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصالح عن ذر أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر يكون كمر الكوكة قطعيا

في مذهب الشافعي رحمه الله) هي الحب والعنة في الزوج والرتق والقرن في المرأة والجدام والبرص فيهما وقيل المشهور من مذهبه فيه ستة سادسها البهق هو بياض رقيق يعترى البشرة لسوء المزاج الى البرودة وغلبة البلم على الدم ويعترى الجلد السواد لمخالطة المرة السوداء على الدم وفيها سوى ما ذكر بالبخر وهو نتن القدم والرتق امرأة لا يمكن جاعها والقرن عظيم في فرجها وفي الهداية والكافي والمجسط وغيرها ان المرأة تخبر في عيوب الزوج لاهو فيها عند محمد رحمه الله (قوله وعند

الباغى والعاقل ثم قال وجوابه ان تأثير اختلاف الدارين في منع التوارث اعما هو في حق الكفار وفي حق المسلمين حتى لو مات مسلم في دار الحرب يرثه ابنة الذي في دار الاسلام اتفاقا انتهى كلامه والتحقيق ان يقال المورث في التورث اتحاد الدارين حقيقة وهو كونهما في دارهما وموضع قرارهما والاجتماعهما الصوري والمتحقق في الحربيين هو الثاني فلا يتوارثان وفيما نحن فيه هو الاول ومبني ذلك ان دار الاسلام دار واحد بخلاف ملل الكفر والحاصل ان الاختلاف الحكمي لا يورث في عدم التورث مع الاتحاد الحقيقي في التفسير الذي ذكرنا فان المستأمن يرث من الحربى وبالعكس وكذا المؤمن الذي مات في دار الحرب يرثه اقرار به المسلمون في دارنا بخلاف الاختلاف الحقيقي كما بين الحربى والذي والاختلاف الحكمي لكن لا مع الاتحاد الحقيقي بالتفسير المذكور بل مع الاتحاد الصوري كالمستأمن والذي والحربيين من دارين مختلفين فلاحكم 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 لا 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 الغسل ان يقال الخلاق فيما كان قايلا دون قدر الدرهم ويثبت ان الشافعي بوجوبه أيضا (قوله وقال بعض المتأخرين الخ) هو سيف الدين الأمدى وتابعه ابن الحاجب رحمه الله وهو مختار غير الدين الرازي رحمه الله (قوله والاجازي) اذ ليس فيه خرق لاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالف من وجه آخر قال الأمدى رحمه الله والاحكام فان قيل كل من القولين لا غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا لعدم القول به لا بوجوب بطلان القول به والامجاز الحكمي واقعة منجددة لم يسبق فيه قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفي التفصيل فالقول بالتفصيل خرق لاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل اعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم لاحص نعم او صرح القولان بنفي التفصيل مساجاز القول به فان قيل ففي التفصيل تخطئه كل من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وهي تخطئة الأمة فمتنع

وديه

شرعياً بذلك المعنى وكذا توهم ان الحكم الشرعي لا يكون الانحصار بحكم الكتاب أو السنة وكون اتفاق القولين هل نفي الراجح غير
 الخسيس حكماً شرعياً ممنوع بل عدم الرافعية عدم اصلي لاحكام شرعي نعم جواز البيع متفاضلا في غير الجنس حكم شرعي ولكن الكلام
 ليس فيه (قوله كجواز النفل دون الفرض في الكعبة الخ) هذا ليس مذهبا للشافعي رحمه الله بل مذهبه الجواز مطلقا الا الى الباب اذا
 كان مفتوحا والعتبة غير مرفعة ولا استرة ونها قد مر منحة الرجل على ما عرف في كتب أصحابه والمصنف رحمه الله صرح به في شرح
 الوقاية وغيره (قوله وكبيح الملاقح) قيل عليه هذا خارج عن المبحث فان بطلان بيع الملاقح مسألة تجميع عليها والبيع بالشرط
 مسألة مختلف فيها لا تعلق لاحدهما بالآخرى ورد بان المسئلة يصدق عليها ان محل الحكم اكثر من واحد والاختلاف فيها بان عدم افادة
 الملك هل يشملها أو يقتصر على واحد منها ما أبو حنيفة رحمه الله فأنل بعدم الافادة في بيع الملاقح وافادته في البيع بالشرط والشافعي
 رحمه الله فأنل بعدم افادته فيها وعدم اتفاقهما على عدم الافادة في صورة تعيينها أو كون المسئلة الاولى مجمعا عليها لا يمنع عن دخول
 المسئلة في هذا القسم اذ لم يقدر بان ١٩٨ لا يكون شئ من الصورتين مجمعا عليه واشتركا في النسي عن ما يكفي في تعلق

احداهما بالآخرى ولا
 يضر تفاوتهما بالطلاق
 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 في حقه والافهنا
 القول غير صحيح لان
 البيع بالشرط لا يقول
 أبو حنيفة ولا الشافعي
 وجهما الله انه يفيد ملك
 بل هو باطل عندهما
 الا ان الشافعي رحمه الله
 استثنى بيع الامه فقط
 استدلالا بحديث عائشة
 رضي الله عنها في العجيين
 في شرا بيرة وقد دعيا
 للخاص على العام على ما هو

النسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يتحمل أن يكون بيا بالحصص
 البيعة التي هي الشهادة المحضه في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا يتنافى بثبوت نوع آخر من البيعة
 هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البيعة على
 المدعي واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله في أحد قوايه في مسألة القسامة وهي أن
 يوجد قميل لا يدري قائله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من أنه ان ظهر لوث أي علامة يغلب
 على الظن صدق دعواه بخلاف الولي خمسة بين يميننا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ
 وأما في صورة العمد في القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك
 وأحمد كما بقوله عليه السلام لا وياها قتل على واحد أو جماعة من أنه ان ظهر لوث أي علامة يغلب
 قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر أن كلام المصنف رحمه الله في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه
 لاجهة تخصيص القصاص ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد كما سلكه جابر بن

في الجملة وفي بعض الاوقات (قوله يتحمل أن يكون بيا بالحصص البيعة الخ) فيه أيضا ما سبق من انه شبهة
 غير ناشئة عن دليل فلا ينافيه قطعية الاية بانعني الاعم (قوله ان ظهر لوث) وان لم يظهر فذهب
 مثل مذهبا 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 ظاهري يشهد للمدعي من عداوة
 ظاهرة أو شهادة عدل أو جماعة غير عدل ولم يذكره الشارح لا يمكن درجه في العلامة كما لا يخفى (قوله في
 تقرير القولين ليس على ما ينبغي) قيل لا يخالف بين كلام المصنف وما ذكره اصلا فان قوله فان وجد لوث
 أي علامة القتل استخلف الاولياء خسين يميننا عمدا كان الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي حيث جمع
 الخطأ والعمد في الاستخلاف خسين يميننا فقط دون أن يجمعها في حكم واحد اشعار بان لكل منهما على حدة

مذهبه وقد اخرج الطبراني في معجمه الاوسط في هذا الباب حكايته قال حدثنا عبد الله بن ايوب المقرئ 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 والشرط باطل ثم أتيت ابن ابي ليلى فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت
 ابن شبرمة فسألته فقال البيع جائز والشرط باطل فقلت سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق اختلفوا في مسألة واحدة فأتيت ابا حنيفة
 فذكرته فقال ما تدري ما قال حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه نهي عن البيع والشرط البيع
 باطل والشرط باطل ثم أتيت ابن ابي ليلى فذكرته فقال ما تدري ما قال حدثني هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة قالت امرني النبي صلى
 الله عليه وسلم ان اشتري بيرة على ان يكون الولا ملوا اليها البيع جائز والشرط باطل ثم أتيت ابن شبرمة فذكرته فقال ما تدري ما قال حدثني
 مسهر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر رضي الله عنه قال بعث من النبي صلى الله عليه وسلم ناقه وشرطت جلائها الى المدينة البيع
 جائز والشرط جائز ورواه الحاكم وعبد الحق في احكامه والخطاب وغيرهم وهذه ثلاثة مذاهب مستدل عليها والاربع مذهب الشافعي

كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به) أي بالوضوء (وأعما صحة ظهره) ثم تذكرا أنه صلى الظهر بلا وضوء (ثم قضى الظهر) بناء على هذا التذكرة (ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بغير بضه الترتيب بصح المغرب لأن الترتيب محتمل فيه) فلا يضر جهله فلا يجب عليه إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندئذ لأنه أداء أعما صحة ظهره وهذا زعم مخالف للاجماع وعند الشافعي رحمه الله لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا إذا كان يزعم وقت أداء المغرب أن عصره جائز ما لو علم وقت أداء المغرب أن عصره لم يجز فليس إعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن أن الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء أعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على أنه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلان لا وضوء له ثم توضأ صلى فرضا آخر ثم تذكرا أنه كان على غير وضوء فالفرض 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 فإنه يقول إذا كان عنده ان الفرض الأول يجزئيه فهو في معنى الناسي للقائمة فيجزئيه الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى

الظهر ولم يقض الظهر يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المنشهدها هي الاولى لالثانية (واذا عفا أحد الوالدين ثم اقتصر الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على السكال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد) فان عند البعض لا يقطع القصاص فصار هذا شبهة في دره القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المحتمم اذا ظن انه أفطر فاعلى عمدا فلا كفارة عليه) لان قوله عليه السلام أفطر الحاجم والمهجوم صار شبهة في دره الكفارة اذ هذه الكفارة مما ينسدرى بالشبهة وكذا القصاص

عبد الله أنه قال كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله وبان المألية تثبت بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الاثار الله على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها القرن الثاني بالتبول فصار مجمعا عليه (قوله كمن صلى الظهر) أو رد مسئلة تين أو لهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تقيم وتكمل الاولى لا مثال لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا (قوله ولم يقض الظهر بناء) أي بنى عدم قضاء الظهر على أنه لم يكن عالما 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 بالعمو أو بان عفو أحد الوالدين يقطع القصاص 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 اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم وجوب القصاص وما ثبت فانظروا بقاؤه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في دره الحد (قوله اذ هذه الكفارة) يعني كفارة الصوم تنسدرى بالشبهة لترجع جانب العقوبة فيها وهذا اذا استغنى فقها فافتاه بقصاص الصوم فحصل له الظن

حكما وما ذاك الا القصاص في العمد والدية في الخطأ وكذا قوله وأما عند مالك يقضى بالقودان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قول الشافعي رحمه الله يشعر بان مالك يقول بالدية في دعوى الخطأ وان الشافعي له قول آخر في العمد وهو الدية وأما ذكر القصاص فتشبهيل بجزئي من جزئيات ما هو بصدره لا تخصص له بانه مخالف للخبر المشهور (قوله أو لهما مثال الخ) لم يذكر المصنف في المتن في المسئلة الاولى الا صحة المغرب جاهلا بوجوب الترتيب وهو يصلح مثلا وانما ذكر في الشرح وجوب القضاء للعصر بناء على زعمه صحة ظهره وهو لا يصلح مثلا لانه زعم مخالف للاجماع في المسئلة الاولى لا يصلح مثلا ولا يصلح مثلا في المسئلة الثانية لا يصلح مثلا أصلا فهي متمم محض للاولى (قوله وهذا اذا استغنى الخ) قيل أشار

رحمه الله فإنه وافق ابا حنيفة رحمه الله واستثنى بيع الامه فقط ترجيحاً للخاص وهو حديث عائشة على العام وهو حديث عمرو بن شعيب فيما تناولا لان العام ظني الدلالة عنده واجاب عما عده ابن شبرمة بان شرط الحملان لم يكن في صلب العقدة ونحن نقول مع ذلك ان العام قطعي كالحاص بقاومه في الدلالة في نظر في اسباب الترتيب فنقدم ما فيه الوجوب أو الحرمة وتأخذ به على ما فيه الاباحة فتأشيان تكرار النسخ أو ما في معناه فاعمل جواز البيع والشرط في حديثي جابر وعائشة رضي الله عنهما كان على الاباحة الاصلية ثم رفعت بما ورد من النهي دون العكس ائلا يلزم التكرار لما ان الاصل في الاشياء الاباحة واورد على الشافعي رحمه الله بان حديث عمرو بن شعيب من قبيل المرسل عندها أكثر صحاب الحديث وهو لا يرى المرسل حجة وذلك لان المراد من جده اما جد شعيب فيكون عبد الله ابن عمر وابن العاصي ولم يدرك شعيب واما جد عمرو بن شعيب فيكون محمد بن عبد الله وهو تابعي لا يدرك النبي صلى الله عليه وسلم وعلى التقديرين يكون الحديث مرسل ولا سند منقطع او واجب بان ذلك اذا لم يصح بجد أبيه وقد ورد مصرحاً فيما أخرجه أبو داود والترمذي والذحبي ولا يذهب علمنا ان اذا صح عدم ذلك شعيب جده عبد الله فاي فائدة في التمسح باسمه نعم حسنه الترمذي

في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن أنها تحل لا يحسد لانه موضع الاشبهاء فتصير شبهة في دره الحد) حتى يتدرى الحد
 بهذه الشبهة (لا في النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يشتمان بالوطء بشبهة (وكذا حرى أسلم فدخل دارنا
 فشر بجراها 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 يجب الحد لان حرمة الحر شائعة في دار الاسلام والذي ساكن فيها

ومعهم وله متابعات اخر ثم اذا كمال الاجماع المرب اجماعا سرعيا مطلقا كيم يسبح لاشي رجه الله ان يخاف الفقهاء الثلاثة
 العراقيين السابقين عليه واحداث قول آخر يخالفهم فيه (قوله وصاحب البدعة) يدعون الناس قال شمس الائمة ان كان لا يدعون الناس
 اليها لكنه مشهور به فقد قال بعض مشايخنا فيما يضل فيه هو ولا يعتبر بقوله لانه انما يضل لمخالفته نصامو وجه العلم وكل قول كان
 بخلاف 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 ٢٠٠ كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا

لهوى فانه لا يعتد بقوله في
 الاجماع لان المعنى الذي
 به قبلت شهادته لا يوجد
 ههنا فانما تقبل لانفاه
 تهمة الكذب على ما قال
 محمد رحمه الله قوم عظموا
 الذنوب حتى جعلوها
 كفرالا يتهمون بالكذب
 في الشهادة وهذا يدل
 على انهم لا يؤتمون في احكام
 الشرعي ولا يعتبر قولهم فيه
 (قوله لا يكفر بالمخافة)
 فيل تمام انعقاد الاجماع
 ببقاء واحد والمقابلة بين
 النوعين تقتضى شمول
 هذا الحكم ما بعد تمام
 الانعقاد وأهل التحقيق
 من الخنيفة وغيرهم
 على عدم تكفير منكر
 حكم الاجماع في الفصول

بذلك أو بلغه الحديث أعنى قوله عليه السلام أظطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولاننا وبله وال
 فعليه الكفارة انفاقا وعند أبي يوسف فوجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحد لان له ليس
 للعائى الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب
 اليه الاوزاعى الا انه ليس اجتهادا صحيحا المخالفته 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
 مما لو كتبها وان ملك الاصل ملك الجزء أو حلال له فهذا شبهة اشتباه أعنى الشبهة في الفعل وهى أن يظن
 ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل

اليه المصنف بقوله اذا ظن انه فطره فان انظن لا بد أن يبني على ما يوجب به ما ذكر (قوله ولم
 يعرف نسخه ولاننا وبله) الحديث المذكور في الهداية وهو قوله عليه السلام ثلاث لا يفترن الصائم التي
 والحجامة والاحتمال ان كان متأخرا عن الحديث المذكور فهو ناسخ له والا كان مؤلانا بما كانا نقيلان
 (قوله الا انه ليس اجتهادا صحيحا) جوابه ان هذا غير قاطح في ايراد الشبهة والكفارة الصومية تتدرى به
 لما فيه من عليه معنى العقوبة كما مر على ان الاوزاعى متمسك بالحديث في هذه المسئلة لا يجتهد (قوله
 أعنى الشبهة في الفعل) الشبهة في الفعل في ثمانية مواضع وطأ أمه أو بويه وعرسه وسيدته والمرتهن المرهونة
 في رواية كتاب الحدود من المبسوط والمعدة بثلاث وبطلاق على مال وباعتاق أم ولده والشبهة في المحل
 في ستة مواضع وطأ أمه ابنه ومعدة الكتابيات والبائع المبيعة والزواج المهوره قبل تسلمها والمشارك
 والمرهونة في حق المرتن في رواية كتاب الرهن من المبسوط وفي المحيط الشبهة ثلاثة شبهة في الفعل
 وشبهة في المحل وشبهة في العقدان العقد اذا وجد حلالا كان أو حراما متفقا على تحريمه أو مختلفا فيه علم
 الواطئ انه يحرم ولم يعلم لا يحسد عند أبي حنيفة رحمه الله وعندهما ذانكح نكاحا مجعاعا على تحريمه
 فليس ذلك شبهة ويحسد ان علم الحرمة أم لا (قوله فيظن الحل) ولو قال علمت انما احرام على وجب الحد

قد

كأها الظهور والوهن في دلائله وشيوع الخلاف في جملة اقسامه اذ ما من

فوع منه الاوفيه مخالف من اجلاء العلماء وسيأتي مزيد البيان في محله (قوله بالعصاة الخ) وهم داود بن علي بن خلف الظاهري واتباعه
 وأحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لانهم المخاطبون بقوله تعالى كتم خيرا مما امرت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن
 المنكر (قوله بعتره الرسول عليه السلام) وهم الزيدية والامامية (قوله باهل المدينة) وهم مالك واتباعه وقد أورله بعضهم بحمله على تقديم
 رواية أهل المدينة على غيرهم وهو ممنوع وبعضهم يحمله على المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والمد والاصاع وامثال ذلك
 دون غيرها واستدل عليه بقوله عليه السلام المدينة تنفى خبيثها كما ينفى الكبر خبيث الحديد والخطأ من الخبيث فكان منتفيا عنهم
 فيجب متابعتهم ولانها دار الهجرة وموضع النبوة ومستقر الاسلام والايان ومجتمع العصاة وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان
 يخرج الحق عنهم واجيب بان هذه الوجوه تدل على زيادة فضلها ووفور شرفها الاعلى حجية اجماع اهلها دون موافقة غيرهم على انه
 لو تم دل على حجية اقوال آحادهم وعورض بمكة فانما مشتملة على الكعبة البيت الحرام وقبلة الاسلام والمسجد والمقام وزعمهم والصدق

فلا يذنب بالجهل بحرمه الحجر فلا يصير شبهة في دره الحد (وأما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرايع وكذا إذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة أهل قباء) فانهم اذا بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استمدروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه السلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم أي صلاتكم الى بيت المقدس (وقصة تحريم الحجر) لما نزل تحريم الحجر قال الصحابة يا رسول الله فكيف يا خواتنا الذين ماتوا وهم يشر بون الحجر وبأ تكون مال الميسر أي بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا (فاما اذا انتشر التبليغ في ديارنا فقد تم التبليغ فن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء في العمرانات ويتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل أو مأذون) أي يكون عذرا (حتى ان تصرف لا يصح) أي من الموكل فان شري الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد

او بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار) اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذرا حتى ان تصرف قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذرا حتى لو باع العبد الجاني قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حسنى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار يجنبها لكن قبيل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحه اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكنت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها

قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي الثاني للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لما منع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتم محض زنا نظرا الى الدليل أعنى قوله عليه السلام أنت ومالك لا يبذلن وأما جارية الاخ أو الاخت فليست محلا 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 الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء مدة اللبث في دار الكفر لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرها بشهرته في محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم) المذكور في عامه التفسير انها زلت حين نزول آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحول من اخواننا (قوله وقصة تحريم الحجر) هي ان بعض الصحابة كانوا في سفر فشرىوا الحجر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمته فانزل ليس على الذين آمنوا وعمالوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الحجر والميسر قال أبو بكر رضي الله تعالى عنه يا رسول الله كيف يا خواتنا الذين ماتوا وقد شرىوا الحجر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عننا في البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله والبكر)

كقوم سقوا خيرا يحمد من علم منهم انه خير لا من لم يعلم فان ادعى انه ظن أنها حلال له لم يحد (قوله لم يتم محض زنا) أراد بتمحض الزنا عدم حصول الشبهة عن دليل شرعي لاعدم الشبهة اذ لا نسلم التمحض حيث نشد في المسئلة الاولى فان اندراء الحد كقصور في كونه زنا بواسطة الشبهة في الفعل (قوله يكون عذرا له في الترك) خلافا لفرجه الله فان عنده لا يكون عذرا ويجب عليه قضاء مدة اللبث بعد المهاجرة لانه بالاسلام التزم حكمه لكنه قصر عنه خطاب الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء اذا تقرر السبب كالتام اذا انبته 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 اسم

وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذرا حتى لا يبطل خيارها واما اذا بلغت البكر التي زوجه غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكنت فجهلها عذرا فلا يكون سكوها رضا واما اذا علمت بالنكاح و جهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل والمروءة ومواضع المناسك والمشاعر ومنزل ابراهيم ومنشأ اسماعيل ومولد نبينا عليهم الصلوة والسلام حتى أقسم سبحانه بهذا البلد الحرام وقيده بجوارح الرسول عليه السلام مع ان اجماع اهله بدون غيرهم ليس بحجة ولم يذهب اليه احد قال في الكشف الكبير فعرفنا انه لا اثر في ذلك للقباع بل الاعتبار بعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب قاطنين قال رجل من أهل المدينة لا تخرم 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 الحيات وهو رواية عن أحمد بن حنبل وقال أبو عبد الله الجرجاني وأبو بكر الرازي الحصاص رجهما الله من أئمتنا الخنافية ان سوغت الجماعة الاجتهاد للمعترف كان خلافة معتداه مثل خلاف ابن العباس رضي الله عنهما في تورث الام ثلاث جميع المال مع

مشهور في حقها) لان طلب العلم واجب عليها فلا لائل الشرع يجب ان تكون مشهورة في حقها فبالجهل لا تعذر (وفي حق الاممة مخفي)
 لان خدمة المرئى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفي في حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تترى الرام الفسخ والاممة تترى دفع زيادة الملك)
 هذا فرق آخر بين البكر والاممة في ان الاممة تعذر بالجهل لا بالبكر وتقريرها ان البكر تترى الرام الفسخ على الزوج والمعنفة تترى

احد الزوجين والاب والاولاد لا يعتد بخلافه مثل خلافه في تحريم بالفضل وخلاف أبي موسى الاشعري في انتقاص الوضوء بالنوم
 وقال ابن الهمام رحمه الله والذي صححه شمس الائمة السرخسي رحمه الله واختاره ان الواحد المخالف لو سوغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم
 الاجماع وان لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه قال واليه اشار أبو بكر الرازي رحمه الله لان ذلك خلاف لا اختلاف (قوله فجعلوا
 الخلاف المتقدم مانعا) في المحيط وغيره ان الاجماع المتأخر لا يرفع الخلاف المتقدم عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمه الله وروى
 البكر خي 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 الائمة في جواب أبي حنيفة رحمه الله دليل على ان عنده
 لم يرتفع الخلاف السابق وانه 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 اجما فيه شبهة فينفذ القضاء به لانه بمنزلة خبر الواحد لا يكفر جاحده ولا يضل
 وفي فصول الاستروشن رحمه الله ٢٠٢ فيه روايات أظهرها انه لا ينفذ في قضاء الجماع انه يتوقف على امضاء قاض

أي وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها لى غير الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل أو
 زوجها الاب أو الجسد من غير الكف أو بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد
 العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجسد من الكف بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور
 الشفقة ولو زوجها غير الاب والجسد من غير كف أو بغبن فاحش لم يصح النكاح أصلا وانما صرحت
 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 يوجب له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب
 عليها) أي على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لا شهرار العلم في دار الاسلام وعدم
 المانع من التعلم في جانبها بخلاف الاممة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا لا يرد الاعتراض بان

آخر ان امضى نفذوا ان
 اطل بطل وهذا أوجه
 الاقوال وقال الخصاص
 رحمه الله للقاضي ان
 ينقض القضاء ببيع أم الولد
 لانه مخالف لاجماع التابعين
 فقيل هذا قول محمد رحمه
 الله وأما على قولها فلا
 ينقض هذا (قوله وهو
 ان يثبت الحكم) أي
 الحكم الشرعي لا اللدنيوي
 ولا العقلي ولا الاعتقادي
 لما ان الاجماع ليس
 مقصود الحصول بنفسه
 لوضع الحكم فانه تشريع
 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

العمل باحد طرفي الفعل والترك وليس فيها نص من
 الشارع (قوله حتى يكفر الخ) المحققون من الحنفية وغيرهم على عدم تكفير من كره 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 ولحم
 الخنزير قال القاضي الامام أبو زيد الدبوسي رحمه الله في التوقيف لم ينال بخلاف الروايف ايانا في امامة أبي بكر رضي الله عنه وبخلاف
 الخوارج في خلافته على رضي الله عنه انفسادنا ويلهم وان كنا لا نكفرهم للشبهة وقال صاحب الميزان رحمه الله انكار ما هو ثابت قطعاً من
 الشرعيات بان علم بالاجماع والخبر المشهور وقال صحيح من المذهب انه لا ينكر به انتهى وقال امام الحرمين رحمه الله فشا في لسان

البكر

بالفسخ دفع زيادة المالك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لاللازام وهذا الفرق احسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل التي لا يعرفها الا حذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لاهنا) تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر و بخيار العتق دفع ضرر

الفسقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعان من ينكر اصل الاجماع لا يكفر والقول في التكفير ليس باطمين وقال نعم من اعترف بالاجماع واقرب صدق المجمعين في النقل ثم انكر ما جوعوا عليه كان هذا تكذيبا للشارع وهو كفر والطول الضابط فيه ان من انكر طريقتا في ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون شئ من الشرع ثم محده كان منكر للشرع كانهكار كله وقال صفي الدين الهندي رحمه الله في النهاية جاحد الحكم المجمع عليه من حيث انه مجمع عليه باجماع قطعي لا يكفر عند الجماهير خلافا لبعض الفقهاء وانما وجدنا بالاجماع القطعي لان جاحد حكم الاجماع القطعي لا يكفر وفاقا انتهى والنقل في هذا الباب واسع واما منكر امهات الشرائع من الصلوات الخمس ونحوها فانما يكفر لانكاره النصوص القطعية المصاحبة للاجماع فيها الامن حيث انه انكار حكم الاجماع ٢٠٣

وقد حققنا هذا في شرح العقائد بما لا يضر عليه فارجع اليه (قوله سييل المؤمنين لا يمكن الخ) لا يقال لم لا يجوز ان يراد منه سييلهم في متابعة الرسول او مناصرته او الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين كيف وقد نزلت الآية في طعمة ابن ابرق حين سرق درعا وارندو لحق بالمشركين لاننا نقول ترك المتابعة في ذلك عين مشاققة الرسول فيكرن تكرارا والعبارة لعدم اللفظ واطلاقه لان خصوص السبب وموقع الحكم (قوله فيكون الواجب اتباع سييل المؤمنين) لا يخفى ان

البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لاسيما بالمسائل الحقيقية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أي في فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا أي لا في فسخ المعتقة لان فسخ البكر للازام على الغير وتوهم ترك النظر من الولي وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الا آخره وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لا دفع زيادة المالك ولا سييل اليه الا بدفع اصل المالك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا لدفع زيادة حقها والزواج يثبت زيادة حقها الاستيفاء حتى مشترك فلماذا جعلنا الدفع في حق المرأة قصدا وابطال المالك ضمنا وفي حق الزوج زيادة المالك أصلا حتى تتعلمها وبالبلوغ لا يمكن ان يحصل لها العلم بها الا بعد مدة يصلح ان يتعلم فيها فكيف لا يكون جهلها بالخيار عند البلوغ عذرا على ان ما ذكره المصنف ليس باعتراف على القوم بل بيان ان الفرق الثاني احسن لتوهم ورود ما قاله عليه وان أمكن الجواب عنه بان عدم التكليف بالشرائع في حال الصغر ليس الا لالمهال مدة يحصل لغيرها العلم بالضروريات وملسكة تحصيل النظريات مع قوة في البدن يتمكن 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 الوقاية عن أصل الاعتراض بان الصبي والصبيبة اذا راهقا فاما ان يجب عليهم ما تعلم الايمان واحكامه او وجب على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يترك كسدا واهم واصبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرة وفيه ايضا يجب لانه يتم الفرق واذ لم يجب على الامة المراهقة تعلم الايمان واحكامه او على مولاها تعاليمها وعدم الوجوب ههنا مع الوجوب في الحر المراهق غير ظاهر قال في فصول البدائع بعد ما ذكر ما نقله الشارح من القوم هذا الفرق ليس مبنيا على لزوم تعلم العلم عليها فيكون البكر غير 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 الماوكية (قوله حقا مشتركاً) اراد به المالك وفي القول باشتراكه نظر لان المالك مختص بالزوج ولهذا يجب المهر عليه كما سبق

الآية انما تدل على حرمة اتباع غير سييل المؤمنين واما دلالتها على وجوب اتباع سييلهم ففيه تامل ولا دليل على وجوب اتباع سييل من السبل غير ما أتى به النبي صلى الله عليه وسلم و ذكر السبكي رحمه الله ان 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 بسنده 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 لا حنفيه أن يقولوا ان حكم العام والظاهر عندنا هو ثبوت الحكم فيما تاوله قطعوا يقينا على ما حققناه في محله وقد يجب 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 سييل الخ) وهو ظاهر وذلك لان الوعيد متناول لكل واحد من شافق الرسول ويتبع غير سييل المؤمنين وثابت حكمه في كل واحد منهما فان العطف بوجوب الاشتراك في الحكم فسقط ما قيل انه لا حاجة اليه لظهور قرينة العطف (قوله لان جز الشئ لا يصدق عليه انه غيره) وهو

(ومنها السكر وهو ما بطرئ مباح كسكر المضطر والسكر بدوا) كالبنج والافيون (وبما يتخذ من الخنطة أو الشعير أو العسل وهو كالأغصان يمنع صحة التصرفات

مما أجمع عليه أهل الحق فاطبة وان استصعبه اختلف اتباع الاشعرية إلا أن الحكم على الكل يكون حكما على الجزء لو كان عينه ولا يظهر ذلك من عدم كونه غيره (قوله فهذه الغيرية الخ) قيل عليه ان لا يمنع ذلك من جهة أنه لا يصلح العطف بل من جهة أن سبيل المؤمنين عام لا يخص له بما ثبت اتیان الرسول به يشمل الاجماع وغيره قلت الاجماع انما يكون من مصداق سبيل المؤمنين اذا ثبت كونه حجة ولم يثبت بعد (قوله هي العدالة) ولا خلاف بين أحد من الحكماء والصوفية في أنها الرابعة من أصول الاخلاق الفاضلة وانما وقع الخلاف فيما بينهم في أنها كيفية مركبة من الثلاثة الاول أو كيفية بسيطة بعد حصول التوسطات الثلاثة وبالجملة هي انبيل الجماعة وجرحت آيات من الصوفية وغيرهم بتبين منها انها فضيلة برأسها والقول بان أمهات الفضائل هي هذه الثلاثة تقصير فلا تكن من أصحابه والى هذه ٣٠٤

واستيفاه ضمنا (قوله ومنها) أي ومن العوارض المكتسبة السكر وهي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقيحة والسكر حرام جماها الا ان الطريق المفضي اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل من الادوية أو الاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ما ينفع عن الطبيعة فتصرف فيه وتحمله الى مشابهة المتغذى فيصير جزءا منه وبدلا عما يتحلل والدواء ما يكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها ينفع الطبيعة عنه وتجز عن التصرف فيه وقد يكون محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التي يحرم قليلها وكثيرها أو من المثالث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل في بحث المجاز فكاه أراد بالمثالث المعنى الاعم من المسالكية والمالوكية وحكم باشتراكه (قوله وهي حالة تعرض للانسان) قيل السكر مروري يغلب على العقل بمباشرة ما يوجب فيمنعه عن العمل بوجبه من غير ان يزيله فلا ينافي الخطاب لبقائه عقله وعلى هذا لا يكون الحاصل من شرب الدواء كالافيون سكرًا لانه ليس بسرور ولكن كان حكمها واحدا في الشرع الحق به وقيل هو معنى يزول به العقل بمباشرة ما يوجب زواله فعلى هذا بقاءه مخالفا مع زوال عقله أمر حكيم في زجره عليه بمباشرة المحرم (قوله كسكر المضطر) ظاهره انه مثال للطريق وليس بمستقيم لان السكر لا يكون الا محظورا ولانه لا يكون طريقا الى نفسه والوجه ان يحمل على حذف المضاف أي طريق سكر المضطر على ان الممثل به لا يلزم ان يلى الكافي بل يكفي تقاربه في جزئها ولك أن تجعله مثلا للسكر الذي يكون الطريق المفضي 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 اباحتها كان بشرط ان لا يسكر منه وذلك لانه من جنس ما يتلوه به فيصير السكر منه مثل السكر من الشراب المحرم الا يرى انه يوجب الحد فاذا عدم الشرط بقى على أصل الخطر بخلاف الاضطرار الى شرب الخمر فان شربها كان

(قوله غير معلوم) قيل عليه مثل هذا يرد على كل ما دعي نواتر معناه والسلكية في حيز المنع وما تعدى عن حده فالحكم شامل له (قوله فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم) قيل عليه وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وانه لا يدل على حجية قول مجتهدى عصر لجواز أن يكون الحكم المندرج في الوحي مما لا يطلع عليه واحد أو جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وان اكمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم

شربه

كل حادثة في القرآن ورد بان ماذ كره المصنف من الآيات يدل

على حجية ذلك على القطع والبتات وان غاية عدم اطلاع البعض هو السكوت عن الحكم وهو لا ينافي كونه اجماعا وان المصنف لم يطلع 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 قطعا كان دالا على حجية اجتماع مجتهدى كل عصر قطعا 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 فومان الخ) قيل عليه المتفق عليه لا ينحصر في النوعين لان ما لم يتفق عليه جميع الناس بل بعضهم اقسام كثيرة لا تدخل تحت الحصر وذلك ظاهر ورد بان المبحوث عنه ما اتفق عليه المسلمون فيما لا نص فيه اما ان يكون مما اتفق عليه جميع الامم أو اتفق عليه جميع المجتهدين منهم وهو المعتبر في ثبوت الحكم قطعا أو اتفاق غيرهم من امة صلى الله عليه وسلم فلما لم يكن معتبرا كان كعدم (قوله تعالى فاولا نفر من كل فرقة الخ) قيل عليه هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غيرهم والسكوت في كونه حجة على

حتى الطلاق والعناق واما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لانه انما يحل (أي المثلث) بشرط ان لا يشكر فالسكر به يصير
 كالسكر بالمحرم فيحسد به (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 الاهليه أصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح
 كل عباراته وانما ينعقد عدمه بقصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استخسا نالعدم رآته وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم أنت
 ربي 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 بينة على الحكم في هذا العصر ورد بانه لما قام حجة لا يسمع المجتهدين وعلى غيرهم مخالفته بما سبق من الآيات الدالة
 على ذلك وان النهي عن التفرقة والاختلاف يعم 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 الواحد على ٢٠٥ ما هو مذهب البعض (قوله وما كان

الله ليضل قوما بعد اذ
 هداهم الخ) أو رده عليه
 بان المراد عدم الاضلال
 بالجاء وبالفسر الى الكفر
 بعد الهداية الى الايمان اذ
 كثيرا ما يقع الخطأ للجاعات
 العلماء ولا دليل على تعيين
 المجتهدين في عصر وان
 انما ينفى وقوع الاضلال
 من الله تعالى وهو لا يستلزم
 نفي وقوعه من النفس
 أو الشيطان وأوجب بان
 مطلق الهداية ينصرف
 الى كاملها وانما يحصل
 لجميع المجتهدين في عصر لا
 لمن سواهم من الجاعات
 فتكون مانعة عن الوقوع
 في الخطأ والاضلال فيما
 اجعوا وان الله اذا هدى
 قوما فلا مضل لهم كما قال
 سبحانه من يهدي الله فانه

شربه عند أبي حنيفة وأبي يوسف لا يستمر الا اطعام والتقوى على قيام الليالي وصيام الايام واما على قصد
 السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا وأما نقيع الزبيب وهو الماء الذي ألقى فيه الزبيب ليخرج منه
 حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه
 في ظاهر الرواية (قوله حتى الطلاق والعناق) صرح بذلك نفي الماروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان
 الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فأكله 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 أو لا تصل وأنت سكران
 ليس قيد الامر والنهي بل للامام موربه والمنهى عنه بمعنى اطلب من صلاة مقرونه بالصحو وكف النفس
 حلالا لا مضطرا وبالسكر لا يخرج عن الحلال وكذا الدواء بالبنج والاقيون وغيرهما ليس من جنس
 اللهوفانه مباح ولا ينتقل استعماله حراما بالاداء الى السكر الذي هو حرام فليفهم هذا الفرق (قوله لو سكر
 منه يحد اتفاقا) واما ما يتخذ من الحبوب مثل الحنطة والشعير والذرة والعسل فلا يحد به وان كان السكر
 منه حراما 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 اتق به مكتوبا هكذا قيل المراد من ظاهر الرواية رواية المبسوط والجامع الكبير والجامع الصغير
 والزيادات والمراد من القبيل وغير ظاهر الرواية رواية الكسانيات والزيادات والبحار ونيات
 وغير ذلك قيل ما ذكر مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف واما عند محمد والشافعي رحمه الله لا يحل شربه
 فقيل له خالفت الشيخين لانهما انحلان للاستمرار والناس يشربون في زماننا للفجور والتلهي
 وشربه لله ولا يحل اجماعا (قوله وأنتم سكارى) قيد للخطاب فان قلت السكارى اعم من شرب الخمر في حالة
 الاختيار والاضطرار او من غيره فينبغي ان لا ينافي السكر بنوعيه الخطاب مع ان السكارى بما طربق

من مضل والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء (قوله تعالى ونفس وما سواها الخ) تسلية النفس اما لا تكثير كما في قوله علمت نفس
 والمراد كل نفس أو للتعظيم والمراد نفس الرسول أو آدم عليهم السلام وتسوية انشاؤها وابداعها مستعدة لكالآيات الممكنة
 لها والهامها الفجور والتقوى افهامها وتعريف حالها والتمكين من الايمان بها وما تتركها انماؤها بالعلم والعمل وتدسيته بقصاها
 وانحفاؤها بالفسق والجهل كذا في التفاسير وهو مأخوذ من الكشاف وارتضاء نخر الدين الرازي والبيضاوي وغيرهما واعترض عليه بان
 ليس معنى الالهام ان يعاونه 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 وأيضا 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 كيف فان الاستدلال السابق كان بالاحاديث

واذا أسلم بصح كالمكره واذا أقر بما يحتل الرجوع كلنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصح في غير

المعدودة المعلومة الوجود فنع المصنف رحمه الله بالوجه الواحد التواتر وهذا الاستدلال بعد وقوع اجتماعهم على كون الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم على ان قطعية الحكم انما هي بقطعية الدليل فهذا القول منهم مع عدم تصور تواطؤهم 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 عسى 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 تشبهه حجة هو اخص من كل ذلك فيدخل المجتهدون من العترة الطاهرة واهل المدينة بخلاف غيره وردبانه قد لا يوجد في بعض الاعصار 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 أنكره بالكليسة (قوله فادلتهم بتدل 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

عن الصلاة المقرنة بالسكر وذلك لان العامل في الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فتقوله تعالى غير محلي الصيد فيمن جعله حالا من قوله او فوايد يكون قيد الا لبقاء لا لطلبه حتى يلزم عدم وجوب الايقان عند كونهم محلين للصيد اي متعرضين له في الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين اي مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم او المثلث لا يبطل اهلية الخطاب اصل التعلق بالعقل 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 وبصح عباراته في الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وترويح الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها او طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد اقيم البلوغ عن عقل مقامه يسيرا بالسكر لا بفوت 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 كأنوم فانه يصلح عذرا دفعا لالحرج (قوله واذا اسلم) اي السكران ان اسلم بصح ترجيح الجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتدان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبديله او بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم في حالة يعتبر

وان لم يستعمل 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 علي وفاطمة والزبير بن العوام وسلمان الفارسي وحذيفة بن اليمان وسعد بن عباد الانصاري في قومه وابي سفيان بن حرب في بني امية وغير اولئك احووا عنه بان الخلافة لم تكن ثابتة بالاجماع قبل موافقة هؤلاء المختلفين عن البيعة بل بالبيعة من الاكثر وهي كافية للاعتقاد ثم لارجع على

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 والمواخذة غير جائز عقلا وشرطا فلذا اجمع الامم على انه ملحق بالانغماء (قوله ولو نكلمكم بكلمة الكفر لا يرتد) هذا استحسان وفي القياس وهو وجه قول ابي يوسف يرتد وجه القياس بقاء الاهلية ووجه الاستحسان ان الصحابي قرأ سكران قل يا ايها الكافرون وترك كلمات النبي فنزل قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ولم يحكم النبي عليه السلام بكفره وردبان كلامنا في السكر المحذور وقد كان السكر مباحا فيصير عذرا في عدم الاكفار

رضي الله عنه رجع اولئك الاقوام كلهم الى ما اتفق عليه العامة نقر بالاجماع وتنا كدت البيعة به وفيه نظر اما أولا فيها فان عليا رضي الله عنه انما رجع بعد وفاة فاطمة رضي الله عنها ورجع برجوعه من القوم وقدمت 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 غاية 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 دمة لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم مدى حياته وقد بلغ الحسن البصري رحمه الله ما بلغ في بركة مصصة او مصتين من ندى أم سلمة رضي الله عنها لم يدرا أنها أدت أم لا ونفقة جماعة كثيرة ذكور وانا من الاجانب لم يلقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم الا بعد التراب في كف لاهده الدررة النفيسة انما طاهرة والجوهرة الفريدة المزكاة الطيبة كذا واما نائبا فان الرجوع من الجميع لم يثبت بل صح ان سعد بن عباد رضي الله عنه سيد الانصار خرج في قومه منكرنا ثلاثة ابي بكر رضي الله عنه ولم يعد حتى انقضت مدة خلافة ابي بكر رضي الله عنه ومات متخلفا عن بيعته بارض حوران بعد ان مضى من خلافة عمر رضي الله عنه نحو سنتين وهو من جلة الصحابة

لان السكر دليل الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالفصا والثلث وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحسد اذا اصحا وحسنه
 اختلاط الكلام اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد ابو حنيفة رحمه الله لا يعرف الارض من السماء
 لو جوب الحد فقط ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الخميقي ولا المجازي وهو ضد الحد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط
 باللسان ولا يعتبر دلالة) اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان يجري المواضع قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا

وفقهائهم وسيد الانصار ونبلائهم بل لو مثل بخلافه عمر وعثمان رضي الله عنهما لكان أسلم وأما الثاقبان مذهب جهور المحققين عدم
 تكفير الرافض مع انكارهم خلافة أبي بكر وعمر وقد نص على ذلك أبو حنيفة والشافعي رحمه الله وغيرهما بل في المحيط وغيره انه مذهب
 جهور 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 العفانند وحواشي العضدية وقد حققناه فيهما بما لا مزيد عليه (قوله يجوز التبديل الخ) آثره على النسخ تجانباعن
 مخالفة السلف ومحافظه لظاهر كلامهم ان الاجماع لا يجري فيه النسخ ٣٠٧ وأطلق نخر الاسلام 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 تبديلها وهو المراد
 فيما قالوا انه لا ينسخ ولا
 ينسخ به وأما المختلف فيه
 فيجوز تبديلها وهو حمل
 كلام نخر الاسلام رحمه
 الله واغترض عليه صاحب
 الميزان بان الاحكام
 خرجت عن احتمال
 النسخ بوفاته صلى الله
 عليه وسلم لانقطاع
 الوي الذي يتوقف النسخ
 عليه قال بل الجواب ان
 اجماع القابعين يتبين به ان
 ذلك يمكن دلل بال شبهة
 لان الدليل لا يظهر خطوه
 ابداء بل يتقن برغمضي

فيها القصد وهي حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده (قوله لان السكر دليل
 الرجوع) اذا السكران لا يستقر على امر في مقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبينة على المساهلة
 بخلاف ما اذا اقر بما لا يحتمل الرجوع كالفصا والثلث او باشر سبب الحد بان زنى أو ذنق في حالة
 السكر فانه لا يسقط عنه الحد اما في الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلا يسهل بصرح الرجوع فكيف
 بدليله وأما في المباشرة فلا نه معان فلا أثر لدليل الرجوع لكن يتوقف في اقامة الحد الى الصحو ليحصل
 الاجازة فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق أنه سكران فامعنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب
 الحد على اقراره في الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منه ما قد يكون
 بالشرب كرها واضطرار اذ يتوقف الحد على اقامة البينة أو الاقرار بانه شرب الشراب المحرم أو المثلث
 طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (قوله وزاد ابو حنيفة) يعني اعتبر في حق وجوب الحد السكر بمعنى
 زوال العقل بحيث لا يعيز 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 فالعقد عنده أيضا اختلاط
 الكلام حتى لا يرتد بكلمة الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) ففسره نخر
 الاسلام باللعب وهو ان يراد بالشئ ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشتمل المجاز الا انه أراد
 بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها أو أراد بوضع اللفظ ما هو
 أعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضع المعانيها المجازية وهذا
 معنى ما يقال ان الوضع أعم 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 الشراب الذي لا يسكر كذا ذكر الشبخ
 اكل الدين في شرح البردوي (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 وأجاب صاحب الكشف ان بعد وفاته صلى
 الله عليه وسلم لم يبق مشروعية النسخ بالوحي وبقية الاحكام الثابتة في زمانه على ما كانت عليه فاما الاحكام الثابتة بالاجتهاد بعده صلى
 الله عليه وسلم فهو 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 انها مدة الحكم الاول (قوله وعند البعض لا بد من الخ) نسبة شمس الأئمة
 السرخسي ونخر الاسلام 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 باتفاق جميع أهل العصر ولا عصر الا وفيه
 جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع عن اعتقاد الاجماع وأوجب بان نفي القياس قول محمد بن جرير فلا يعول عليه لان اتفاق المصدر الاول على

(ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو الموضع (في نفس العقد) بل يكفي أن تكون الموضع سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا يشترط في الأهلية أصلاً ولا اختيار المباشرة والرضاها بل اختيار الحكم والرضا به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيها) أي في الاختيار والرضا (وهي أمان المنشآت أو الأخبار أو الاعتقادات أو المنشآت فإما أن تحتل النقض أو لا فيأختصمه كالببيع والإجارة فإما أن يتواضعا في أصل العقد) أي يجري الموضع قبل العقد باننا تتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا تريد البيع (فإن اتفقا على الاعراض) أي قالوا بعد البيع أن قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجدل (صح البيع و بطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على الموضع صار اختيار الشرط لهم 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 المالك (فيفسد العقد) كافي الخيار المؤبد (لكن استعماله قال الشيخ العارف محي الدين بن العربي في الفتوحات المكبية ونحن وان كنا لا نقول بالقياس فلا نخطئ مشتبته إذا كانت العلة الجامعة معقولة جلية يغلب على الظن أنها مقصودة للشارع وإنما امتنعنا نحن عن الاختصاص بالقياس لانه

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 الموضع في نفس العقد لأنه يقوت المقصود من الموضع 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 والرضاها) يعني أن الهزل يتكلم بصيغة العقد مثلاً باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد إلى الشيء وإرادته والرضا هو إثارته واستحسانه فالمكره على الشيء مثلاً يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا إن المعاصي والقبايح بإرادة الله تعالى لا يرضاه ليعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات أو المنشآت أو أخبار أو اعتقادات لأن التصرفات إن كان أحداثاً حكم شرعي فأنشأه والأفان كان القصد منها إلى بيان الواقع فأخبارات والأفان اعتقادات والانشاء إما أن يحتتمل الفسخ أو لا والاول أمان يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو فيما لا يحتتمل فيلزمه كما لا يخفى (قوله ولا اختيار المباشرة والرضا) ولهذا يكفر بالردة هازلاً لأن الرضا بالكفر كفر (قوله ومن ههنا قالوا الخ) قيل هذا الفرق بينهما عما 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 شائبته من القبح وقال بعض الفضلاء الحق أن بينهما فرقا في الخلق لكن لا يمتد إلى العقول بل هو من التشابهات وذلك لأن الله تعالى حكيم فلا يفعل شيئاً إلا بناء عن حكمة وكل ما نبى على حكمة ينبغي أن يكون مرضياً له فالقبايح المرادة له تعالى ينبغي أن يكون مرضياً له لكن قد ورد النص بعدم رضاهما فصار الفرق بهذا من التشابهات وغاية مجال العقل فيها أن الله تعالى بحسب من صدر الفعل عنه في الظاهر لا يرضى القبايح لأنفسه تعالى وبالنظر إلى نفسه مرضياً له لأنه لا يبيع بالنسبة إليه وقوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر يدل عليه (قوله والأفان اعتقادات) أي أن لم يكن القصد

زيادة في الحكم وفهمنا من الشارع أنه يريد التخفيف عن هذه الأمة وكان صلى الله عليه وسلم يقول أتركوني ما تركتكم 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 تشاؤوا عن أشياء إن تبدلتم تسؤكم وحديث أبيهم ما أجمع الله (قوله يكون الأجماع لغوا) وهكذا عبارة شمس الأئمة السرخسي وغيره من أهل العلم رحمهما الله وهو يدل على أن سند الأجماع لا بد أن يكون ظنياً كاذب إليه البعض فإن كان المراد

أن الأجماع الذي ثبت به الحكم لا بد أن يكون سنده ظنياً فهو حق لا شبهة فيه فإن الأجماع المصاحب جنسه للقاطع من الكتاب ومتواتر السنة لا يثبت به الحكم لأنه مستند إلى ذلك القاطع وثابت به قبله وإثباته ثابت مستحيل وتحصيله للحاصل قبل هذا التحصيل والأفان تصور نزاع في وقوع الاتفاق من المجتهدين من الاستدلال بالأجماع على حكم ثبت بدليل قطعي ولا في صدق الجدل عليه هذا أو أجاز قوم انعقاد الأجماع لأن دليله بأن يفهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الرشاد فإنه أمر ممكن ولأن الأجماع حجة في نفسه فالعلم ينقذ العلم عن دليله لكن ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق في الأجماع فائدة ولأنه وقع فأنهم أجمعوا على بيع التعاطى واجر الحام ونحو ذلك بل دليل عليه ورد بان الأمة لا تكون أعلى حالاً من رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ هو لا يقول إلا عن وحى ظاهره وخفي ومجاله ان يجتمع أهل الديانة على وضع حكم شرعي جزافاً بحكم الهوى والطبيعة والنشوة فإنه عمل أهل البدعة والألحاد والاباحه وفائدة الأجماع مع السند قطعية الحكم ورفع المباحة وحرمة المخالفة وبأن ما ذكر من وقوع الأجماع فيه من المسائل لو سلم فلأنه لا عن دليل فعمل دليله لم ينقل إليها استغناء بالأجماع عنه (قوله فكأن ذكرنا في فصل الخ) فقد يكون نقلاً 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 جازا لارتفاع الفساد
 كما في الخيار المؤبد وعندهما لا ينعقد الاجازة بالثلاثة فكلاهما أجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد (لان أجازا أحدهما) لانه
 كخيار الشرط لمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث وان انفقا على ان لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في
 خاطرهما وقت العقد أنهما يتبايعا على المواضع أو أعراضا (أو اختلاف في الأعراض والبناء) يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد
 وهو أولى بالاعتبار من المواضع التي لم تتصل به أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما فاعتبر العادة فان العادة بتحقيق
 للمواضع ما يمكن (على ان المواضع أسبق قلنا لا آخرنا صح) أي ٢٠٩ الآخر وهو العقد ناسخ للمواضع
 السابقة لان أحدهما لم

جنسه وعلى التقدير الثلاثة اما ان 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 وحيثئذ اما ان يدعى أحدهما بالأعراض
 والآخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدعى أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء وأحكام الأقسام
 بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسحاق الذهن اليه (قوله لعدم الرضا بالحكم) لوقال
 لعدم اختيار الحكم لكان أولى لانه المانع عن الملك لعدم الرضا كالمشترى من المكره فانه يملك
 بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي انفقا على انه مبني على
 المواضع أحدهما أي أحدهما المتعاقدين انتقض لان لكل واحد ولاية النقص لكن الصحة تتوقف على
 اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجارة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقد روي أبو حنيفة
 رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمعنى المدة وعندهما
 يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقص وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا لليالي (قوله عملا بالعقد)
 يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لانه انما شرع للملك والجدوه
 الظاهر فيه فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضع وعندهما لا يصح العقد في صورتين اعني صورة
 الاتفاق على ان لم يحضرهما شيء والاختلاف في الأعراض والبناء لان العادة جارية بان يتبايعا على المواضع
 منها الذي يبان الواقع بل الى ربط القلب بما في الواقع فاعتقادات (قوله وان لم يوجد الرضا) اعترض عليه
 بان البيع هو الايجاب والقبول بالتراضي والا كراه دليل عدم الرضا فلا ينعقد بسبب الملائمة الا اذا
 كان الاقباض برضا فانه يصح العقد المتقدم بوجود الايجاب والقبول والرضا من جانب المشتري مقدم ما اذا
 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 الوقاية قال المصنف (لان أحدهما لم يبعض على المواضع)
 فان قلت الدليل غيره طابق للدعوى لان هذا مختص بصورة الاختلاف والخلاف يشمل صورتين
 قلت عدم مضي أحدهما على المواضع متحقق في صورتين اما 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 أن يبنى أيضا على ما جوزه بعض النحاة من جواز أن يثبت العدد اذا كان

السابقة لان أحدهما لم
 يبعض على المواضع واعلم
 انه بقي بالتقسيم العقلي
 قسمان لم يذ كر وهما ما
 اذا عرض أحدهما وقال
 الآخر لم يحضر في شيء أو
 بني أحدهما وقال الآخر
 بمنزلة نقل الكتاب والسنة
 المتواترة وقد يكون
 مشهورا كالخبر المشهور
 وقد يكون صحيحا كحاديث
 الصحابين وغيرها وقد
 يكون ضعيفا كخبر
 الضعفاء والمجاهل الا ترى
 الى نحر الدين بن الخطيب
 الرازي امام المتفلسفة
 والمتكلمين وبرهان الدين
 النسفي اما دعيا الاجماع
 على عدم بعثة النبي صلى
 الله عليه وسلم رسولا الى
 الملائكة ربه السبكي وغيره
 بان نقل الاجماع ليس من
 شأنهما فضلا يعتمد على
 نقلهما وقد يكون كذا محضا
 ولذلك قال احد بن حنبل

(٢٧ - تلويح ثالث) رحمه الله من ادعى الاجماع فقد كذب قال الامام نحر الاسلام رحمه الله واذا انتقل اليها
 بالافراد كان هذا كقول السنة بالاتحاد 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 الامه من الاجماع فلم يدل على وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات اصول الشريعة هذا
 هو الاظهر واستناقطع بطلان قول من يتمسك به في حق العمل به ورد بان ذلك وساطة النقل بين ما هو حجة شرعية ثبتت في محله وبين
 المتسلك به قدر ترجيح صدقها بعد الراوي وكونه نفا في روايته فيجب العمل به لانه ظاهر في افادته الظن به وقد ورد في الحديث أمرنا
 باتباع الظواهر والله يتولى السرائر وما ظن انه منقوض بخبر الواحد فيما يعم به البلوى لو سلم فذوق بان المعارضه مرجح مثله وهو تفرد

بظواهر العقد في الكل والفرق له بين البناء هنا وثمة أن العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول أحد الالفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر
 فيفسد العقد وقد جدد في أصل العقد فهو وأولى بانتر جرح من الوصف أي أصل العقد أولى بالترجيح من الوصف فإن اعتبار أصل العقد
 يوجب الصحة لأن المتعاقدين جدد في أصل العقد وإنما الهزل في قدر الثمن وهو المراد بالوصف فإن اعتبار المواضعة والهزل في
 الوصف - حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد كما بينا في المتن (وإما أن يتوأسعا على أن الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقاً والفرق
 لهما بين هذا والمواضعة في القدر أن العمل بهما مع صحة العقد يمكن ثمة لاهنا والهزل باحد الالفين ثمة شرط لا طالب له فلا يفسد) وإنما
 قال هذا جواباً عما ذكر أنه يجعل قبول أحد الالفين شرطاً لوقوع البيع بالآخر وإنما قال أنه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على أن
 الثمن ألف لا ألفان وإذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما إذا اشترى ٣١١ حجاراً على أن يحمله حلاً خفيفاً أو نحو ذلك

لا يفسد العقد لعدم
 الطالب لكن الجواب لا يبي
 حنيفة رجه الله أن الشرط
 في مسئلة لتناقض لا أحد
 المتعاقدين وهو الطالب
 لكن لا يطالب هنا
 للمواضعة وعدم الطلب
 بواسطة الرضا لا يفيد
 الصحة كإرضاء بالر بائ
 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 مثلها وما اذا اختلف على الاختلاف في الاعراض والبناء بان
 يقر كلاهما باعراض احدهما وبنائه الآخر فلا قائل بالصحة والازوم وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين
 البناء هنا وثمة) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رجه الله لا يعتبر المواضعة
 السابقة ويحكم بلزوم الالفين لا الالف المتواضع 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 إنما تعتبر اذا لم
 يوجد ما يعارضها ويدافعها وههنا قد وجد ذلك لاهلها واعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على
 شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد
 كأحد الالفين في صورة البيع بالالفين والمواضعة على ان يكون الثمن الفاً ولو قلنا بفساد العقد يلزم
 ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدد في اصل العقد فيلزم صحته وإنما هزل في الثمن
 الذي وهو وصف لكونه وسيلة لا مقصوداً فهو اعتبارناه وحكمنا بفساد العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار
 الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبار التسمية والحاصل ان اعتبار
 المواضعة في الثمن وتصحيح اصل العقد متناقضان وقد ثبت الثاني ترجيحاً للاصل فينتفي الاول وهذا
 يخرج الجواب عما يقال انهما قصدوا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره في تصحيح
 العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كافي في النكاح (قوله والفرق لهما) يعني اذا وقعت المواضعة في

بقائه) قيل عليه الحكم
 بالبراءة الاصلية شائع
 فجاب بين العلمما بحيث
 لا يصح انكاره ونقطع
 بوجود مسكة وبغداد
 وعدم جيل من باقوت
 وجز من الزئبق وغير ذلك
 من الاحكام ولا دليل
 عليها الا عدم الدليل على
 خلافه ورد بان ذلك يجوز
 ان يكون من نوارد الاخبار
 وتعاور ان تقول على
 الاستمرار بقائها على
 حالها ولذلك لا يبقى العلم

التسعة في الثمانية فالاسام احدي وعافون (قوله بلزوم الالفين) هذا في احدي 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 فاسداً
 لان أحد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطاً لان العقد البيع بالالف ويصير كانه قال
 بعقد بالالفين على انه لا يجب أحد الالفين لان عمل الهزل في الوجوب لافي الاخراج بعد الوجوب بمنزلة
 شرط الخيار فليتم العمل (قوله يعني اذا وقعت المواضعة الخ) قيل هذا شرح لا يطابق المشروح اذا الفرق
 الذي ذكره المصنف لهما غير هذا فان ما ذكره المصنف معناه عدم جواز اعتبار المواضعة في صورة

ببقاء ما عرى عن ذلك وهو ظاهر وبان العادة فيما دل عليه الضرورة لا تخرق الا بنحو المجزئة لقوله تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلاً
 بخلاف الشرائع الشرعية في التبديل ولهذا لا يتمسك بالشرائع السابقة الا اذا قصت علينا من غير تعقيب بالانكار (قوله وان لا
 يكون معدولاً به) قال الامدي في الاحكام المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما لا يعقل معناه وهو اما ان يكون مستثنى من
 قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمه رضي الله عنه وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كأعداد الر كعات ونصب الزكاة ومقادير
 الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداءً ولا نظيره فلا يجوز فيه القياس لعدم النظر سواء عقل معناه كخص السفر أو لا
 كضرب الدية على العاقلة فعلى هذا يكون هذا الشرط شاملاً للاول ومغنياً عن ذكره (قوله ثابتاً) اشارة الى انه لا يكون منسوخاً اذا تعدية
 بما ليس بثابت (قوله حكماً شرعياً) قيل عليه هذا ما في مطلق القياس فهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأنيب

قوله واما ان يحتمل النقص قوله (واما ان لا يحتمل النقص فنه مالا مال فيه وهو الطلاق والعناق والعفون عن القصاص

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 يشترط كون حكم الاصل شرعي اذ لو كان حسيما واغوي لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علمته ولا يتصور الا بذلك فالقول قبل النيبذ شراب مشتد في وجب الحد كما يوجب الاسكار حسا او كما يسمى خرا لانه كان باطلا ومبناه على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال على ما هو مذهب الحنفية وهو منح الشريعة ولب الحق فلا يجوز اطلاق الحجر على ما يتخذ من العسل والمحبوب 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 بقرينة منهم

جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن ألف درهم فالببيع صحيح واللازم ألف درهم سواء بني على المواضعة أو اعراضا أو ليحضرهما شيء اما أبو حنيفة فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيح الاصل وتصحيح العقد بما سمي من البديل ضرورة افتقاره الى تسمية البديل اما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع يمكن في الاولى دون الثانية لان البيع في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البديل فاذا اعتبرت المواضعة كان البديل ألف درهم وهو غير مدكور 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 الالفين (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 أولا فذكر المواضعة في جنس الثمن مع تصحيح العقد بهذا الجنس اتضمنه اشتراط قبول ما ليس في العقد لصحة العقد وله طالب بخلاف صورة المواضعة على القدر لانه وان كان فيه ذلك الاشترط لكن لا طالب له وجواب أبي حنيفة ان للادب الاخر أيضا غمط الباطن وهو احد المتعاقدين لكنه لا يطلب وعدم طلبه لا يقتضى الصحة وما ذكره الشارح هو ان الالف موجود في الالفين فجاز العقد ثمة والجنس الاخر الذي وقع عليه المواضعة غير مدكور في العقد وما هو مدكور ليس بشئ فلا يمكن العمل بالمواضعة مع صحة العقد ولا يخفى ان ما ذكره أبو حنيفة لا يقع جوابا عن هذا هذا والظاهر ان الشارح فهم من سياق كلام المصنف ان قوله والهزل باحد الالفين انه ليس من تنميه الفرق وانما هو جواب عما ذكره أبو حنيفة في المسئلة الاولى لكن تأخيره على تقرير ان لا يكون من تنميه الفرق عن المسئلة الثانية وهي المواضعة في الجنس بعيد اللهم الا ان يقال ذلك الشدة ارتباط احدي المسئلتين بالاخري (قوله فالببيع صحيح) هذا السفسان والقياس فساد لان الهزل بجنس الثمن يبقى البيع بالثمن ولكن الوجه ترجيح الحد في أصله بتصحيحه لما ذكر (قوله سواء بني الخ) فيه قصور والاو لى ان يضم اليه او اختلعا في الاعراض والبناء والذبول (قوله يمكن في الاولى) أي في المسئلة الاولى بحسب الذي كرفي التنقيح وهي صورة المواضعة في القدر لا بحسب الذي كرفي قوله قد احتاجا 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 الجوع بين الحقيقة والمجاز ولا بدونه لعدم جواز المصير الى المجاز بدون تعذر الحقيقة وبذلك سقط تجوز اطلاق الحجر على الشراب المخامر للعقل بحيث يشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله في الاصل مقيدة بعدم التساوي) قيل عليه قد أثبت الحرمة في بيع المقتلى بغيره وبيع الدبقتى بالحنطة انها لا تنتهى بالكيل (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه التساوي بالوزن المعتمد شرعا كاف في

انتهاء الحرمة و واجب عنه بانه انما يعتبر في الموزونات لافي العدديات وغيرها بل المعتمد في العدديات العدد وفي التكليات الكيل (قوله فلا حاجة اليه) قيل عليه عدم الاحتياج لا ينافي صحته والاستدلال به قصد الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع وكثري كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس ورد بان حجية القياس انما ثبتت ضرورة عدم خلوا لا كما عن دليل والوقائع عن حكم كيدل عليه حديث معاذ حيث قال فان لم نجد دليلا يكون دليلا هي ثبوت النص ومافي كتب الفروع انما هو حذر من طعن الخصم بعدم الثبوت أو الدلالة أو بالنسخ والحق ان الحكم اذا ثبت بدليل فلا يمكن اثباته بدليل آخر لا استحالة تحصيل الحاصل واثبات الثابت ولكن ذلك لا ينافي انتظام صورة القياس وصدق التعريف عليه (قوله وان لا يغير حكم النص) قيل عليه هذا الشرط لا حاجة اليه لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه قال السيد الشرف هذا الشرط

المعطوف

واليمين والنذر وكله صحيح والهل باطل لقوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهزل راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالتكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البذل فان اتفقا على الاعراض فالمهر انما هو على البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه الله بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط وعلى انه لم يخبره مما سمي او اختلفا في رواية محمد بن ابي حنيفة رحمه الله تعالى المهر انما هو على البيع بخلاف البيع لان اشمن مقصود بالايجاب فيرجع به (اي بالثمن) وفي رواية ابي يوسف رحمه الله تعالى انما هو على البيع وفي جنس البذل فان اتفقا 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 وانقضاء

الاخص لا يستلزم انتفاء الاعمال بل الامر بالعكس وتوهم القائل باعتبار ملاحظة الامثلة والا فالتقديران متغايران عموما وخصوصا (قوله أحدهما انه مغير للنص) فان لفظ الاجل لفظ خاص قطعي في معناه ومن بين هذا بقوله ان النص يدل على مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية وظاهرا لاعتراضه بان مخالفة المفهوم سببا 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 موجلا الى الاجل لكان هذا الحكم مستفادا منه بالامرية وبان النص قد دل على خلاف القياس على صحة السلم مشروطا

المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فيما يحتمله كالببيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقص بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فتلاثة أقسام لانه اما ان يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكرا ولا والا اول اما ان يكون المال تبعا أو مقصودا (قوله وكاه صحيح) استدلال على صحة البذل وبطلان الهزل بالحديث والمعقول اما الحديث فيحتمل أن يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط ويحتمل أن يكون لاثبات صحتهما عبارة وصحة غير هاد لالة واما المعقول فيفيد صحة السكك وحاصله ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجب حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعتراض بالطلاق المضاني مثل أنت طالق غدا او اوجب بان المراد بالاسباب العلال والطلاق المضاني ليس بعلته بل سبب مفض والا لا يستند الى وقت الايجاب كالببيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البذل) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد الثمان ويكون المهر الفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد اعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة بتكاف في دفعه بان قوله واما ان لا يحتمل بفتح همزة اما وكسر همزة ان لا بالعكس وهو معطوف على قوله فيما يحتمله واما فيه مقدر بقرينه الغاية في قوله فان يتواضعا او يناسب السياق حيث قال اما الانشآت فالظاهر اما ههنا ليدل على اضماره ثمة وانت خبير بان الظاهر حينئذ واما لا يحتمل دون واما ان لا يحتمل قال المصنف (واليمين والنذر) صورة المواضعة في اليمين ان يقول لامر انه ان دخلت الدار فانت طالق لكن أقول ذلك بطريق الهزل لا بطريق الجد وصورة الهزل في النذر ان يقول نذرت هازلا أو تواضع مع فقير انه يوجب على نفسه التصديق عليه على ملا من الناس ولكن يكون في ذلك هازلا (قوله وصحة غير هاد لالة) لا قياسا حتى يرد أن يكون الهزل حدا ثبت بالنص على خلاف القياس فكيف يجوز الزيادة على النصوص ثم ان وجه صحة العتاق والنذر بدلالة النص ظاهرا فان العتاق كالطلاق والنذر كاليمين واما العفو عن القصاص فليلحق بالاعتاق لانه احياء مثله وقيل بالطلاق من جهة انه يسقط كل القصاص بالعفو من بعض الامم كما انه اذا طلق بعض تطبيقه يقع تطبيقه كاملة وقيل ملحق بالنذر من حيث انه تبرع ابتداء والنذر نظر اليمين المنصوص عليه والمشابهة للمشابهة وفيه نظر لانتقاضه بالهبة من حيث انها أيضا تبرع ابتداء مع عدم طوقها بلاذ كرفي الحكم (قوله ليس بعلته) أي ليس بعلته الا ان وانما

بالقيود المسد كورة في الحديث فاقتضى الاقتصار على المورد والقياس يعتمد التعديبة الى غير المورد فهو تغيير الحكم النص وبان قوله من أراد ان يشمل كل من أسلم فهو على عمومه ما مور برعاية القيود المذكور في الحديث والقياس يقتضي جواز اهمال البعض للمسلم فيكون تغيير (قوله والثاني ان الحكم لم يعد كما هو) يعني ان محل البيع يجب أن يكون مملوكا مقدورا التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل اعني السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقيل عليه ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كانه هو الاصل فاعتبار حقيقة الاصل يكون تحققة لذلك لا تغييرا 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 لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما توضع عليه وهو الاف 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 كالمع والعتق على مال وانصاح عن دم عمد سواء جزا في الاصل أو القدر أو الجنس في الاعراض يلزم الاطلاق والمثل وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند أبي حنيفة رحمه الله فترجى المسمى في جميع العقدة على المواضعة (واما عندهما فلعدم تأثير الخيار) فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها ٢١٤ عندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبي حنيفة

فما لازم ألف اما عندهما فظاهر 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 البذل في البيع وان كان وصفا وتبعابا النسبة الى المبيع الا انه مقصود بالايجاب لكونه احد ركبي البيع ولهذا بنفسه البيع بفساده أو جهالتيه وبدون ذكره فيترجى البيع بالثمن بمعنى انه يجب تصحيح البيع التصحيح الثمن بخلاف البذل في النكاح فانه انما شرع اظهار الخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالت والتناسل (قوله وعلى البناء) يعني ان وقعت المواضعة في جنس البذل بان يذ كر في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفق على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذا سبيل 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 يسجد في العقد مع الزيادة وبخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفق على ان لم يحضرهما شيء 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 (ثم لا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لم يهر 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 النقص ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل وطلقةا على الفين مع المواضعة على ان المال ألف أو طلقةا على مائة دينار مع المواضعة على ان المال ألف درهم وكذا في العتق على مال والصلح بصيرعة عند وجود ما أضيف اليه من العلة في هذه المسئلة ولا يعتبر التراخي بعد ما صار علة (قوله أي مما لا يحتمل النقص) هكذا في النسخ التي رأيناها والصواب أي مما لا يحتمل النقص لانه المقصود وقد صرح به في أصول فخر الاسلام وغيره والمراد بعدم قبول النقص أن لا يجري الفسخ والاقالة بعد ثبوته (قوله ما يكون المال فيه مقصودا) قال لقاعاني وغيره انما يكون المال في هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فانه شرط المال فيه علم انه مقصود ووجه هذا يظهر من معنى قوله حتى لا يثبت بدون الذكر بتزوج بنت خلفا عن غير مقصود

رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا في مسئلةنا على كلا المذهبين (وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا) اعلم ان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد 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 مصيرها الى الاصل دون الخلف وعدم الاعماله خلاف مقتضى العقد أعني الاجل وأجيب عنه بان السلم انما شرع على وجه يكون الاصل فيه خلفا عن غير مقصود

التسليم زمانا يصلح الكسب الذي هو من أسباب القدرة فلم يشرع في مقدور التسليم فن جعله مشروطا عليه 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 المعد للشرب في جواز التيمم واعترض عليه بانه ربما يكون للفرج في احضار المبيع ولغيره من الاعراض فلا يتعين الحاجة الضرورية وورد بان التسليم اذا لم يقرب العقد لم يلزم احضاره وكل غرض يقدر في هذا الشأن ينزل ما عنده منزلة لعدم العلة وجوب دفع الحاجة) قيل عليه جواز ثبوت الاستبدال بدلالة النص انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لبقاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم من الدراهم والدنانير المخلوثة عن الاشياء على الاطلاق وسيلة الى تحصيل الحوائج والارزاق وأجيب بانه يكون مريض لا يصلح فيه ابقاء حق الفقراء والدنانير فلم يثبت جواز الاستبدال بدلالة النص لاختلاف الفقراء وأهل حوائجهم

وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من يكون له صدقة الجذعة وليست عنده الجذعة وعند الحقة فانها تؤخذ منه مع شاذين ان
 استيسر تأو عشرين درهمين من درهمين من باغث عنده صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعند الجذعة فانها تقبل منه الحقة ويعطيه المصدق
 عشرين درهمين او شاذين أخرجه البخاري فانقل الى القيمة في الموضوعين فعلمنا ان ليس المقصود خصوص السن المعين والالسط
 للتعذر أو واجب عليه ان يشتره في دفعه وعن معاذ رضي الله عنه انه قال لا حل اليمن ان تؤنى بعرض ثياب نخيس أو ليس في الصدقة
 مكان الذرة والشهرايون عليه كبح وخبر لا صحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة أوردته البخاري تعليقا ورواه في صحيحه وعن الصنابحي
 الاجنبي قال أجزأ النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ناقة حسنة في ابل الصدقة فقال ما هذه فقال صاحب الصدقة اني ارتجعتها بغيرين
 من حواشي الابل قال نعم اذن رواه ابن أبي شيبة في مصنفه فاما هنا ٣١٥ ان التنصيص على الاسنان المخصوصة

والاشارة لبيان قدر المالمية
 وتخصيصها في التعبير
 لانها أسهل على ارباب
 المشاويح ربما تسرت
 يؤخذ فيها قدر الواجب
 كما يؤخذ في غيره (قوله
 كروان المدام للعاقبة)
 على ما هو مذهب
 الكوفيين ومنهم أبو
 حنيفة رحمه الله على
 ما ذكره في معنى الميذب
 وغيره خلافا للجمهور
 فانه للاختصاص عندهم
 فلو جعل عليه فالمراد ان
 المصارف هذه الاصناف
 بمعنى ان الصرف لا يجوز
 الى غيرهم فبالصرف الى
 البعض لا يتغير ولا يكون
 صرف مالا شخص الى
 غيره (قوله لو كان اللام
 للتاميين) وليس كذلك
 لان الزكاة خالص حق الله
 تعالى ابتداء وانما يصير
 للفقراء بقاء بدوام اليد

عن دم عهد في صورة الاتفاق على الاعراض او على ان لم يحضر همامي والاختلاف في الاعراض والبناء
 يقع الطلاق ويوجب المال اما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فليتر جميع العقد على الموضوعة واما عند
 فسلان 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 الماء وعند من ردت في ثلاثة ايام بطل الطلاق وان اجازت اولم
 ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يقع
 الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل في الخلع على كذا المذهبين بمسئلة الخلع بشرط
 الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا في مسئلة الخلع 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 في الطلاق
 ونحوه الا انه مؤثر في المال حتى لا يثبت الهزل اجب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية وفي ضمن
 الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشرط اتباع وكمن شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية ههنا
 المعنى لانها كونه مقصودا بالنظر الى العاقبة معنى انه لا يثبت الا بالذکر فان قلت المال في النكاح أيضا
 تباع وقد أثر الهزل فيه قلنا في حقه في انكاح ليست في حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذکر بل بمعنى ان

(قوله والاختلاف في الاعراض والبناء) صوابه ان يضم اليه قوله والذعرول (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 بشبوهته بالهزل ومن البين ان يرد ان تقدير المذکور (قوله لانها في كونه مقصودا)
 بالنظر الى العاقبة 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 يجوز له هذا الكلام لان المال ههنا لا يكون مقصودا للرجل لانه
 هازل ولا للمرأة لانها ما زالت ولان المال يجب عليه فكيف يكون مقصودا لها (قوله وقد أثر الهزل فيه)
 فيه بحث لان الهزل تأثيره ينبغي ان يكون على مقتضاه وهو ان لا يقع ما هزل به ووجوب المال خلاف
 مقتضاه فكيف يكون أثره (قوله لانه يثبت وان لم يذکر) فيه بحث لان ثبوت وان لم يذکر دليل قوة

(قوله لو اريد الجميع الخ) يعني لا يمكن ان يراد بهما الجميع اذ لو اريد الخ (قوله يبطل مذهب الخ) لان مذهبه ليس صرف جميع الصدقات
 ان جميع الفقراء بل مذهبه صرف كل صنّف 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 ويذعي كون الزكاة مالا جناس المذكورة وادبان مذهب الخصم توزيع الجميع على ما صرح به المصنف في شرح الوقاية
 فلا يمكن له ان يلتزم بطلان الجمعية ويذعي ملك الاجناس والا يلزم توزيع الاجناس على ان من يعرف معنى الجنسية والتاميين ليس له
 ان يقدم على هذه الدعوى اذ المالك ينبغي ان يكون اشخاصا لا جناسا (قوله واستعمال الماء) اشارة الى ان المقصود الازالة
 لا الاستعمال وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه من بلا فتعدى الى كل مانع يشارك في ذلك فلا يرد ان يظهر الماء حتى

مشيئتها وأما تسليم الشفعة فبطل طلب الموائبة يكون كالسكوت) لأنه لما اشتمل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب (فببطل الشفعة وبعده التسليم باطل لأنه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سأمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الابرأ) اي يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل ابراء بشرط الخيار (واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ او لانه بعد صحة الخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعناق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استحفاف فيكون من تدابير الهزل لعماهزل به) اي ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معني كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استحفاف بالدين وهو كفره واذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انا كنا نخوض ونلعب قل ابالله ٢١٦ وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذر واقد كفرتم بعد ايمانكم) واما

المقصود هو الحل والتماس المال وهذا لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبي حنيفة يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لا مكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البسول ولا يقع في الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله واما تسليم الشفعة) طلب الشفعة لا يخلو اما ان يكون طلب موائبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان يتمض 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 وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه 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 الابرأ) أي ابراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى القمليات ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعناق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا قوضا على ان يقرأ على ان بينهما نكاحا أو بانهما يتابعان في هذا الشيء بكذا أو لغة فقط كما اذا قر بان زيد عليه كذا وذلك لان الاخبار بعتمه صحة الخبر به أي تحقق الحكم الذي صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوت أو نفيه والهزل ينافي ذلك ويدل على عدمه فكما انه يبطل الاقرار بالطلاق والعناق مكرها كذلك يبطل الاقرار به ما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالا كراه حتى لو اجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما يلحق شيئا منه قد يحتمل الصحة والبطالان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعناق ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أي

الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه (الرد والترجيح) او طبيعى فكيف يعدى على ان المعدي صالح المحلل المتلبس به حال المناجاة فان قيل الحكم بطهارة المحل الخاصية في الماء اذ لو كان لازالت به لوجب ان يرتفع الحدث بسائر المائعات لمشاركته في الازالة اوجب بان الحكم يزوال الحدث بالماء ليس بمعقول اذ العضو طاهر ظاهر او من شرط القياس كونه معقولا فان قيل قد ذكر في الهداية وغيرها ان ازالة الحدث معقول وغير المعقول هو الاقتصار على الاربعة اوجب بان المراد بعدم معقولية المعنى انه لا يستقل العقل بدركه من غير ورود الشرع اذ

التبعية لا دليل عدمها (قوله لا ينافي الاصله بمعنى الثبوت بدون الذكر) فيه ان الاصله تقتضي الاستبعاد بالذ كرفالثبوت بدون الذكر منافي للاصله ومقتضى للتبعية فلا يصح ان 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 مبطل لها باعتبار تضمنه اياه في العبارة تسامح (قوله لكونه استبقا الخ) ولهذا يملك الاب والوصى تسليم الشفعة الطبي عند أبي حنيفة رحمه الله وابي يوسف كما يمكن البيه

لا يعقل نجس اليد وغيرها المروج النجاسة من السيلين والمراد بالمعقولية انه لما حكم الشارع بزوال الطهارة عند خروج النجس ادرك العقل ان هذا الحكم لا اجل هذا الوصف (قوله وهو ما سبق) في آخر الحاشية السابقة من الجواب (قوله ويشكل بالامامة) قيل العلامة المحضة كالاذان معرف للوقت او طاق الحكم من حيث هو والكلام في المعرف للحكم الاصل من حيث هو حكم الاصل وفيه تأمل قوله بمعنى ان الله ترتب 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 ورد بانه 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 المذكور مود لان 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 السفسه) وهو خفة تعتري الانسان فتبعته على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام
 نخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
 وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفسه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض أفعاله واقواله بخلاف
 السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتبر به خفة اما فرطاراما غضبا فاتباع مقتضاها في الامور من غير نظر وروية في عوقبها يقف على
 ان عواقبها محمودة أو وخيمة أي مدمومة (وهو لا يبتغي الا هلية ولا شيأ من الاحكام واجمعوا على منع ما به في أول البلوغ لقوله تعالى
 ولا تؤتوا السفهاء ثم علق الايتاء بايناس رشد منسكولا ينفك سن الجديبه عن مثله الا مادرا فيسقط حينئذ المنع) وهي خمس وعشرون
 سنة لان أقل مدة البلوغ ثمان عشر سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن ان يصير المرء فيه

جدا خمس وعشرين سنة
 (واختلفوا في السفيه
 فعندهم بالحجر) الحجر
 هو منع نفاذ التصرفات
 القويبة (لان النظر واجب
 حقاله لدينه فان العفو
 عن صاحب الكبيرة حسن
 وان أصر عليها) كاقفل
 عمدا فان العفو عن
 القصاص فيه حسن فغاية
 فعل السفيه ارتكاب
 الكبيرة ومركب
 الكبيرة اذا كان مؤمنا
 يستحق النظر اليه
 (وقياسا) عطف على
 قوله حقاله (على منع المال
 وأيضا صحة العبارة لاجل
 النفع له فاذا صارت ضررا
 يجب رفعها وأيضا حقا
 للمسلمين) فان السفهاء
 اذا لم يحجروا أمرقوا
 فتركب عليهم الديون
 فتضيق أموال المسلمين
 في ذمتهم مثل ان يشتري

الهزل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبديل
 الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفي هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما
 يكون بتبديل الاعتقاد والهزل ينافية لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيها الجانب الايمان) يعني ان الاصل في
 الانسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أي من العواض الممكنة السفسه فان السفيه باختتماره
 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 القاطنة على وجوب اتباعه وفسره المصنف
 رحمه الله بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيهها على المناسبة بين المعنى الشرعي والغوي
 فان السفسه في اللغة هي الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصه بما هو مصطلح الفقهاء من السفسه
 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
 واجمعوا على منع ماله) يعني اذا بلغ الصبي سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
 جعل الله لكم قياما أي لا تؤتوا المبدزين اموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغي واضاف الاموال الى الاولياء
 على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معاشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا انفسكم اولانهم المتصرفون
 فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التذكير المفيد
 للتقيد حيث قال الله تعالى فان آنتم منهم رشدا أي ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا في العقل وحفظ الامال
 فادفعوا اليهم اموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله السبب انظارا للرشد وهو ان يبلغ سن الحدود فانه
 لا ينفذ عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف في الشرع من تعاقب الاحكام بالغالب فقال
 يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة أو نس منه الرشد أول يوم نس وهما تمسك بظاهر الآية فقال لا يدفع
 اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا في حجر من صار سفيها
 بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمه الله تعالى كولو جوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة
 والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة
 انه مسلم ولهذا جاز عقوباته تعالى في الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يرب وحسن صفو الولي والمجسني

والنمر (قوله مرتدا بنفس الهزل) وذلك لان الهزل هاد بنفس الهزل مختار للسبب وهو التكلم بكلمة

(٢٨ - تلويح ثالث) جارية بالف دينار ولا فاس له في عتقها في الحال كما فعل واحد من طرفا طلبة العلم في بخاري وقصته انه

اهل الحق من الخنيفة غيرهم ان العمل مؤثرة بتخلق الله تعالى (قوله جرى العادة الالهية الخ) جرى العادة لا ينافي حقيقة التأثير اصلا
 فانها عبارة عن تكرار الوقوع والعود اليه مرة بعد اخرى وليس بما خوذ في حقيقتها ولا مفهوما ان لا يكون فيها تأثيرا ارتباطا اقتقاري
 بل لا يتصور وقوع الممكن في بقعة الوجود بدون وجوده باقتضا تام من جهة علته فانه لما كان فعله كذا انه متساوي القدم بالنسبة
 الى الوجود والعدم لا يتصور ترجح احد طرفيه الا بترجح من خارج وامكن عدم وقوعها ان لم يتحقق ذلك المرجح والسؤال عن
 سبب ترجحها كما هو الشأن في ذاتها وصفاتها ووجودها في نفسها ووجدتها في الحق سبحانه لما كان تام الذات تام الافعال والصفات
 بمعنى انه واجب الوجود في ذاته وصفاته وافعاله جل جنبه ان يتداخله في فعله مرجح من خارج كما قال جل ثناؤه لا يستل عما يفعل وهم يستلون

فدخل ذات يوم في سوق النخاسين فعشق جاربه بلغت في الحسن غايته فجز عن مكابدة شدائد جرها وكان في الفقر والمستر به بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك ما لا يجعله ذريعه الى مواصلتها فاستعار عن بعض خلانه ثيابا بنفسه وبغلة لا يركبها الا اعظام المولود فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاه دوسه ومشون في ركابه متطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخاري الملقب بصدر جهان فجلس على عرقه ودعا صاحب الجارية وسامها فاشترها بالف دينار واعتقها وترز وجهها في المجلس بحضرة العدول فوجع الى منزله مملئا بهم حجة وسرور وورد العواري الى أهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن اتى المشترى وعرف فونه فاخذ الخيتمه ينتف عنه ثوبه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه بما يضرباره عند أبي يوسف رحمه الله وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز لان السفة لما كان مكابرة وتر كالا واجب ٢١٨ عن علم) أي صادر عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وماذا كرم

النظر - قوله فذلك جائز لا واجب كافي صاحب الكبيرة وانما يحسن) أي حجر السفيه بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار أهليته والعبارة الالهية نعمة أصلية واليد زائدة في بطل قياس الحجر على منع المال

عليه في الدنيا عن القصاص والجنائيات ولا شذان المسلم حال السفة يفتقر الى النظره فيحجر الثاني القياس على منع المال فانه انما يمنع عنه ايبقى ملكه ولا يزول بالانلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لا بطل ملكه بانلافه بالتصرفات ولم يكن للولي في الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليعلم نفعه بصحيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه في الحجر فيجب الرابع ان في الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفيه بانلافه واسرافه يصير مطية لايون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا وعلى بيت مالهم عيال كما حكاه المصنف رحمه الله فانه وان كان حذافة واحتياالا في الوصول الى المقصود لكنه سفة من جهة ان من لا يعمل فلسا قدر اعتق جاريه بالف دينار (وقوله دخل في سوق النخاسين) لفظه في زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس الخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يعشى امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار العرفه وسادة صغيرة والغثون شعرات طوال تحت حنك البعير بهبره عن اللحية وفي قوله عرف ففونه ايام أي فنون الحيل والتزوير أو العالوم التي من جملتها الفقه الذي يعرف به هذا الحكم وكذا في قوله ينتف عنه ثوبه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشتري ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه للحجر الانسان عن التصرف في ملكه بناء على ضرر غيره اجاب بانه جائز عند أبي يوسف رحمه الله كافي استحداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الاربسم من الفيالق وامثال ذلك مما يكون الجبران 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 المفسد وعند أبي حنيفة رحمه الله لا يجوز حجر السفيه

وقال وان تجرد سنة الله تبدل لان تجرد سنة الله تحويلا (قوله كلما وجد ذلك الشيء بوجد الخ) فان قبل العلل الشرعية ربما يتخلف عنه الوجوب والوجود قلت الكلام في علل الاحكام ولا نسلم تخلف الحكم وهو الوجوب ارا حرمة مثلا عن علمه واما جود المحكوم به فانما يتم علمه باسباب وشرايط لا تنتظم بالتمام الا حين وجود المحكوم

الكفر راض به وان لم يكن معتق الما يدل عليه كلامه (قوله لفظ في زائدة) هذا انما يظهر على مذهب الجرمي حيث ذهب الى ان دخل متعدد وانتصاب مابعد على انه مفعول به واما على مذهب الجمهور وهو انه لازم ومابعد مفعول فيه فلا قد صرح الرضى وغيره بانه كثير اما يستعمل في بعده مع الامكنة نحو دخلت في الدار وذكرا الجوهرى ان دخلت السوق توسع على اسقاط الجار لكان الشائع في الاستعمال حذف في حتى قال سيديو يظهرا شاذ هذا ومعنى ذات مرة في قول المصنف وقت صاحب هذا الاسم وانما سمعت هذه الاضافة فيه وفي اوقات مخصوصة ذكرها انقاض ولا يقاس عليه نحو ذات شهر وذات سنة كذا ذكره الرضى (قوله والعلوم انتى من جملتها الفقه) قيل هذا مدفوع بان صيغته لا تدل الاعلى ان عالم يحتمل

به والموجد الموجب للوجود في كل مرتبة من مراتب لانه

الكون هو الله تعالى فحسب (قوله احتراز) وانت تعلم ان كون شئ محر كالله تعالى على الفعل وباعتنا على ايقاعه سواء او جبه عليه او لا ليس بدون مذهبهم في الانكار والبشاعة عند الفهم السليم والعقل المستقيم (قوله معللة بمصالح العباد) لكن تلك المصالح وسائل واسباب مرتبطة بعضها ببعض ارتباطا افتقاريا منتهية الى الواجب مستند اليه والباعث في الحقيقة انما هو سبحانه وتعالى في صفاته الكماله (قوله فن انكر التعليل الخ) تقر بعامة الاشاعة لكون مذهبهم مخالفا لصریح النصوص وقضية العقل الصريح (قوله المناسب ما الخ) قيل عليه لا يستقيم على هذا التفسير ولا على ما ذكره المصنف جعلها القتل العمدة العدوان وصفها مناسب الوجود القصاص والاسكار لحرمة الحجر ونحو ذلك اذ ليس القتل مما يجب نفع او يدفع ضررا لاهو مقصود امن وجوب القصاص ولهذا اجاله

ثم اذ كان الحجر بطريق النظر (أي غنذ أبي يوسف رحمه الله ومحمد رحمه الله) يلحق في كل حكم الى من كان في الحاقه اليه نظر من الصبي والمرضى والمكروه) أي المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جارية فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا يسل علىه والجارية ام ولده وان ماتت كانت حرة لان توفير النظر كان في الحاقه بالمصلح في حكم الاستيلاء فانه يحتاج الى ذلك لابقائه نسبه وصيانة ماله ويأحق في هذا الحكم بالمرضى فان المريض المدبون اذا ادعى نسب ولد جارية يثبت له الملاك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالترام الثمن أو القيمة ولا تسمى هي ولا ولدها لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور وعليه ابنه وهو حر وفوقه كان شراؤا فاسدا ويعتق الغلام - بين قبضه ويجعل في هذا الحكم - منزلة شرا الميكروه فيثبت له الملاك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالترام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر وعليه وهو في هذا الحكم

شي لا يسلم له أيضا شيء

الى غيره ويمكن ان يفسر كلام القاضي الامام ابي زيد البوسني رحمه الله بما ذكره الآمدي في الاحكام من ان المناسبت عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه 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 عن القصاص حياة وانما عدل الآمدي عنه لانه انما يصلح للنظر لا المناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ورد بان اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعليه القتل للقصاص تقتضى بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحياة على ما يشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيمخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة وما أوردته في وجه العدول غير موجه لاشتراك الازام لان المراد من الصلاحية في قول الآمدي ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلية فلا تلامناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لا يعابها (قوله يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله) قيل عليه لا تسلم ان التعليل بالقاصرة

لانه سر مخاطب اذا الخطاب بالاهلية وهي بالتمييز والسفه لا يوجب نقصا نافية بل عدم عمل به مكابرة وتركه لا واجب ولهذا يخاطب بحق 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 واماماته كتابه فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر في حقوق الله تعالى مجانته أو سفهها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظر له ولو سلم فانظر له لانه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الجفران قبل في ترك الجفر ضرر بالمسلم من غير نفع لا حد فيجب الجفر بخلاف العفو عن القصاص فان في القصاص حياة اجيب بان في حجر السفه ايضا ضرر اهو ابطال اهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثاني بان لا تسلم كون الحكم في منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الجفر عن المال عقوبة وزجر على ما ذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جنائية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل لالقياس في العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الجفر نظر لا عقوبة فلا تسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفه بالفقراء بخلاف الجفر فانه ابطال نعمة اصلية هي العبارة والاهلية اذ بهما عتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفي ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل مالي اختيار ما ذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمه الله (قوله ثم اذا كان الجفر) يعني ان حجر السفه عند هملما كان بطريق النظر له وهذا يختلف بحسب الاحكام

ففيه ولا يدل على سائر علومه فلا يكون اجماعا (قوله ويجب عليه العقوبات التي تندري بالشبهات) ولو جاز حجره لا تندرأ عنه مثل هذه العقوبات لان استحقاق الجفر شبهة دارنة وقيل معناه لو جاز الجفر 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 السفه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضرر افوقه وهو اهدار اهليته جواب عن الدليلين الاخيرين ايضا قدمه لكونه توطئة للجواب عن القياس على منع المال وتوجيه كونه جوابا عنهما اما عن الاول منهم فبان النظر له في عدم صحة عبارته لئلا يتضرر بتضمن اهدار اهليته والحاقه

بما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسباً بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس ورد بان اعتبار المناسبة انما هو بالنسبة الى الحكم في العلية وعليه القتل للقصاص تقتضى بقاء العبد وهو جلب نفع ودفع القتل عنه وهو دفع ضرر وهذا المعنى مما يتلقاه العقول فان القتل علة للقصاص مخلص للمقصود من شرعية القصاص وهي بقاء الحياة على ما يشير اليه في الآية فان كل من لاحظ وجوب القصاص عليه انزجر فيمخلص المقصود بالقتل عنه والعازم عليه عن القصاص فتبقى النفوس محفوظة وما أوردته في وجه العدول غير موجه لاشتراك الازام لان المراد من الصلاحية في قول الآمدي ما يصلح ان يكون مقصودا من شرع الحكم انما هو الصلاحية عقلية فلا تلامناظر ان يمنع بانه لا يصلح في عقلي على ان امثال هذا المنع مكابرة مردودة عند اهل العقول لا يعابها (قوله يلزم النقدية وعدمها فيما كان بعضها قاصرة كما يقول به الشافعي رحمه الله) قيل عليه لا تسلم ان التعليل بالقاصرة

من سعياته فتكون السعاية الواجبة على العبد للبائع (وهذا الحجر عندهما) أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر (أنواع
 أما بسبب السفة فيتعجر بنفسه) أي بنفس السفة بلا احتياج إلى أن يحجر القاضي عند محمد ويحجر القاضي عند أبي يوسف رحمه
 يوجب عدم التعدي به بل غاية أنه لا يوجب التعدي به لا يدل الأعلى ثبوت الحكم في المنصوص به على تقدير التعليل بكل وصف يثبت
 التعدي به بالمعدي وتكون القاصرة تارة كيد الثبوت في الأصل ويدل على ذلك ما دعيتهم من أن نص الزباني النقادين معلل عند
 الشافعي رحمه الله بالثمنية مع تعدي وجوب التعيين إلى المطعوم ورد بأن التعليل بالمقاصرة يكون تخصيصاً للحاصل وإنما نال الثابت
 لثبوت حكم الأصل بالنص (قوله يدايد) انتصاب مثله على الحالة وتقديره بيعاً مقابلاً لمثل يدايد فحذف مقابلاً وأقيم مقامه
 مثلاً بمثل ويكون الحال جملة لأن المعنى ٢٢٠ المنوب عنه يحصل من المجموع غير أنه أجرى الأعراب في الجزء الأول

لزم أن يلحق في كل صورة بمن يكون الإلحاق به انظر له واليق بحاله في الاستيلاء يجعل كالمريض حتى يثبت
 نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشرع والقبض يجعل كالمكروه حتى يعتمق الابن وفي لزوم الثمن أو القيمة
 في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فإن قيل في هذه الصورة يجب
 أن يكون سعاية العبد للمحجور ونظره إليه الجنب بان الغنم بالغرم كما أن الغنم بالغنم فإذ لم يجب على المحجور
 شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية الغنم في قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعني الحجر المختلف فيه الذي
 يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظراً له قد يكون بسبب في ذاته كالسفة وقد يكون بسبب خارج
 كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف إلى الدين أو يمنع المدينون عن التصرف فالأول أي
 الحجر بسبب السفة يحصل عند محمد بنفس السفة ولا يتوقف على قضاء القاضي لأنه بمنزلة الصبا
 والجنون والعمه في ثبوت الحجر به نظر للسفة وعند أبي يوسف يتوقف على أن يحجر القاضي لأنه متردد
 بين النظر بإبقاء الملك والضرر بأهدار عبارته فلا بد في ترجيح أحد الجانبين من القضاء والثاني أن يحجر
 المدينون خوفاً من التجهة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقاً بينهما لأنه لا محل للنظر للغرماء فيتوقف على
 سبب ذلك بالبهايم وهذا ضرر فوق ذلك الضرر الذي يعتبر به في المال لو صححت عبارته وأما عن الثاني فبان
 النظر للمسلمين في حجر السفهاء حتى لا يركب عليه الدين فتضيغ أموال المسلمين في ذمتهم يتضمن ضرراً
 لهم فوق ذلك وهو أنه لم يجز تصرف السفهاء ويهدر أهليتهم وعباراتهم فالتفوق من أموال المسلمين لا يكون
 ديناً عليهم وما وهبوا للمسلمين أن أعطوه إياهم في غن ما اشترى منهم لم يكن لهم ذلك أكثر ضرراً للمسلمين
 مما ذكره والإمكان أن يزول السفة فيؤدي أموال المسلمين أو ما أخذ من بعضهم يجوز أن يعطى للبعض
 الآخر فلم يكن الضرر هاهنا بخلاف الحجر فإنه لا يكون حينئذ تصرفه إلا ضرراً وسواء أخذ أو أعطى فإن
 ما تلغى لا يؤدي ولا يكون ديناً ما أعطى لا ينفذ فيسرتده الولي وأما كونه توطئة للجواب عن القياس
 فإنه لما علم أن صحة العبارة والأهلية نعمة أصلية بها يمتاز الإنسان عن البهائم واليدل على ذلك نعمة
 زائدة علم بطلان القياس على منع اليد عن المال (قوله أي الحجر بسبب السفة) سواء كان أصلياً بان بلغ
 سفة أو عارضياً بان حدث بعد البلوغ (قوله فلا بد في ترجيح الخ) فائدة الخلاف تظهر فيه من أدرك سفة
 ولم يرفع أمره إلى القاضي حتى باع شيئاً أو أقر أو تصدق بشيء أو وهب بضع عند أبي يوسف خلافاً لمحمد رحمه
 الله (قوله لأنه لا محل للنظر للغرماء) فيه إيماء إلى الفرق لمحمد بين الحجر بسبب السفة وحجر المدينون خوفاً

(قوله نظيره) أي الأصل
 المذكور من أنه لا بد في
 التعليل من إقامة الدليل
 على كون الأصل معللاً
 ولا يكتفى فيه بان الأصل
 في المنصوص التعليل
 (قوله من باب الربا) أي
 الاحتراز عنه والمنع
 أو باب بيع الدين بالدين
 فإنه لا يجوز أيضاً لئلا
 لكونه ربا فإنهما امتساويان
 بل لعدم النهي فإنه
 عقد غيره فيعده شيئاً
 فكان عيناً وهو حرام شرعاً
 (قوله ببيع الكالئ الخ) في
 القاموس الكالئ الخ
 أو يبيع ديناً على رجل
 بدين له على آخر (قوله
 تعيين أحد البدين)
 أي في مطلق البيع شرط
 تعيين الآخر أيضاً في
 باب الصرف لأن العين
 خير من الدين (قوله أجماعاً
 الخ) فثبت بهذا الإجماع

أن نص الربا معلل في حق وجوب التعيين إذ لا تعدي بدون التعليل ويكون تعليل ربا النسبية مستقداً
 إلى الإجماع وبالفضل إليه فالدليل على التعليل قد يكون نصاً أو إجماعاً أو تعليلاً ينتهي بالآخر إلى أحدهما (قوله في غاية الصعوبة)
 قيل ليس في كلامهم ما يبرهن أن كل تعليل يتوقف على آخر حتى يرد ما ذكره وأجيب بان قوله لا بد مع ذلك من دليل على أن النص
 معلل في الجملة يوهم ذلك لأن ما كان تعليل النص كان موقوفاً على تعليل آخر وهو لم يجز (قوله لما شرطنا الخ) قيل عليه استخراج
 العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللاً فإثبات ذلك به دور ورداً بالانسان لم يتوقف كون النص معللاً
 على ذلك بل المتوقف عليه هو العلم بكون النص معللاً ولا عكس فلا دور (قوله هذا ما قالوا الخ) إنما قال ذلك لاستصعابه اشتراط تعليل
 النص في الجملة وقيل ولأن إثبات التعليل في ربا النسبية كاف في كون النص من المنصوص المعلة في الجملة ولا حاجة إلى إثبات التعليل

طلبهم

الله (واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله) التلجئة هي المواضع المذكورة مفصلة ببيع أو اقرار (في حجر) على ان لا يفتح
نصفه (الامع الغرماء وان لم يكن سفيا) متصل بما قبله وهو قوله في حجر (واما بان يمنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا
ضرب حجر ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاعلية ولا شيئا

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 والتعديدية عدم النص في الفرع واجيب بان النص انما يدل على الجواز في الاشياء الستة متمثلة متعينة ولم يدل
على نفي الجواز في صورة عدم التماثل وعدم التعيين بناء على نفي المفهوم بل الدليل على عدم الجواز في مقياس الفضل على النسبية على
انه لا منافاة في المثال (قوله الثاني من الابحاث) يريد نفي شرائط اعتبارها ٢٢١ بعضهم في صحة القياس (قوله وعارضا لا

كما زعم بعضهم انه لا يجوز)
لا يجاب انما كه انتفاء
الحكم واجيب بان المعبر
صلاحية المحل للاتصاف
به وهي لا تنفك وورد انه
لازم وانما الكلام في
التعليل بالعارض (قوله
وخفيا) خلافا لمن انكره
وذلك مثل رضا المتعاقدين
في ثبوت حكم البيع به لان
الوصف المعلن به معروف
للحكم الشرعي الخفي فلا بد
ان يكون جليا لان الخفي
لا يعرف الخفي واجيب
بأنه مع خفائه في نفسه
قد يكون جليا بحسب امر
خارج عنه كدلالة الصبيغ
الظاهرة عليه من نحو
الايجاب والقبول على
الرضا فيجوز التعامل 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 امتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع
انقاضي امواله عروضا كانت أو عقار الماروي ان معاذ رضى الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالخصص ولان يبيع ماله لقضاء دينه مستحق
وهو مما يجري فيه النيابة فينبو القاضي منابه كما اذا سلم عبد الذمي وأبي الذي ان يبيعه فان
القاضي يبيعه ولما كان هذا الجرحي امر خاص قال فهذا ضرب حجر (قوله التلجئة هي المواضع المذكورة)
أي في أصل التصرف أو في قدر البديل أو في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الاسابقة
والهزل قد يكون مقارنا فهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة هي ان يلجئ الى ان تأتي امرا
باطنه خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الخفي البتداري اجعلك ظهرا لا تمكن بجاهك من صيانة مديني
يقال التجأ فلان الى فلان والباطن ظهرا الى كذا وقيل معناه انما يلجأ مضطرا الى ما باشره من البيع منك
واست بقا صد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء) يعني في المال الذي يكون في يده
وقت الحجر واما فيما ينسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو خروج مديد) فان
قلت الخروج مما لا يتعدت المراد به خروج عن عمران الوطن على قصد مسير بتمتد ثلاثة ايام وليا لها

عن التلجئة حيث ذهب الى أن الاول لا يحتاج الى قضاء القاضي بخلاف الثاني وجه الفرق ان هذا
الجرح لا جيل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم وذلك لا يتم الا بالقضاء والحجر بالسفوفه لاجل النظر للسفوفه
نفسه وهو غير متوقف على طلب احد ثبت حكمه بالقضاء (قوله قلت المراد أنه خروج الخ) قيل الجواب
ليس كما ينبغي اما اوله لانه لا يطابق السؤال لان قصد مسير بتمتد لا يجعل الخروج الذي هو الانتقال من
الداخل الى الخارج متمدا على طريق المجاز المهجور في التعريفات وأما ثانيا فلانه جعل الخروج من
عمران الوطن على قصد المسير سفرا وليس كذلك بل السفر لا يتحقق الا بمسيرة ثلاثة ايام كما يدل عليه
قول المصنف فيما أتى وأحكام السفر ثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر الى آخر ما ذكره
وأما ثالثا فلانه شرط المسير في الليالي أيضا وليس كذلك بل مسافة السفر بمسيرة ثلاثة ايام يسار سير الا بل
ومشى الاقدام بانهارو بيات بالليل فالاول في الجواب أن يقال الخروج هو الانتقال من الداخل الى
الخارج ولكن السفر انتقال من الداخل الى مسيرة ثلاثة ايام فهو خروج متمد ومعنى قولهم الخروج
لا يتمد أنه يحصل بمجرد الانتقال من الداخل الى الخارج لانه لا يتحمل الامتداد قال المصنف (ولاشيا)

ولذا رما 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 لتعدي
الحكم الى الفرع بمعناه وحققة الوصف دون التعليل باسم الحجر لانه بتعديدية الاسم الى التيميد وتربط الحكم عليه فيكون قياسا
في اللغة (قوله وحكما) اي حكما شرعيا ان قيل يلزم تخلف المعول ان تقدم زمانه وتقدمه ان تأخره والتحكم ان قارن اذ ليس احدهما
اولى بالعلية من الاخر اجيب بأنه يجوز كون احدهما صالحا للعلية وثبوتهما بالدليل من دون عكس (قوله ومركبا كالكيل
والجنس) ان قيل فيكون العلة صفة زائدة والماجهلنا كونه علة فتقوم اما بكل جزء فيتمكثرا لعللة او بواحد فهو العلة دون
غيره او بالمجموع بدون جهة الوحدة فليس هو بعللة او معها فيتمسلسل اجيب بان الوصف ليس بعللة حقيقة بل هو عبارة عن تعليق

من الاحكام لانه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم وبعضه لا بل ينفعه
 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 مامر) أي في فصل
 العزيمة والرخصة (وانما ثبت هذا الحكم) أي القصر (بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب) أي اتصل السفر بسبب الوجوب
 وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما ذالم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر.

الشارع الحكيم به ولو سلم وجهة الوحدة والعلمية من الاعتبار والكل سقط (قوله اذا فائدة الفقهية ليست الاثبات الحكيم)
 وذلك لان التاميل لا حله فاذا ٢٢٢ انتهى الحكم انتهى التعليل قيل عليه يجوز ان يكون التعليل لفائدة اخرى

فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام (قوله واختلاف في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسفر وفي
 الصلاة فعند الشافعي رحمه الله هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره في اسقاط الشطر
 حتى يكون ظهر المسافر وجرحه سواء واستدل على ذلك باربعة اوجه الاول الاثر كروي عن عائشة
 رضي الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه السلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء
 فمما عرج به ابى السماء امر بالصلاة الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع الا ان قول الصحابي
 ايس بحجة عند الشافعي رحمه الله والثاني ان حد النافلة وهو ما يدح 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 اذ انوى 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 بتحقيق لان السفر
 منه اعنه ولهذا الوضوح جاز ولو كان السفر مانعا لما جاز ومثلها الجمعة * قال المصنف (لانه من اسباب
 المشقة) أي بحسب الغالب حتى لو سافر سلطان من بستان الى بستان في خدمه وأعانته لم يمشقه
 بالنسبة الى حال اقامته * قال المصنف (بخلاف المرض الخ) يعني أن الرخصة والتخفيف انما يتعلق
 بالمرض الذي وجب المشقة بازدياد المرض لا بما لا يوجب الا يري انه لو حدث في حال الصوم لا يمكن ان
 يرض له بالانتظار مع انه من الامراض الضعيفة فعرفنا ان الحكم غير متعلق بنفس المرض كما
 ظنه بعض اصحاب الحديث (قوله باربعة اوجه) اعترض الشيخ اكل الدين على الوجهين الاولين
 بانهم ما يدلان على الركعتين عزيمته والمقدر خلافه واجيب بأنه انما يرد اذا لم يعتبر فيه البناء على الاعذار
 (قوله الا ان قول الصحابي ايس بحجة عند الشافعي) قال الفاضل الشريفي هذا فيما اذا كان القول
 عن رأي أو اجتهاد وأما في النقلات كيف لا يكون حجة وهذا لم يقل به أحد انتهى كلامه وبالجملة
 قول الصحابي ايس بحجة فيما لا يعلم الا بالسمع عن رسول الله عليه السلام (قوله وللخصم أن
 يقول الخ) اجيب عنه بأنه اذ انوى الاتمام لا يكون فرضا حتى انه لو غير النية ثم شرع لا يلزم بالاجماع
 وكونه يذم تاركه بالشرع وعنده لا يفتنى فرضيته لان النقل بعد الشرع يذم تاركه عندنا أيضا
 والكلام فيمن صلى ركعتين وترك الاخرين فانه لا يذم على تركهما ولو صلى يذم فيمدح فاعلهما

متعلقة بالشرع مثل
 مرة الاذان وقوة
 الاطمئنان ورد بأنه خلاف
 المفروض والقول بأنه لا
 معنى للتراع في التعليل بالعلة
 القاصرة الغير المنصوطة
 لان عدم الجزم به لانواع
 فيه وعدم الظن بعدما
 غلب على رأى المجتهد
 عليه القاصر وترجحت
 عنده بالامارات المعتبرة
 لم يصح نفيه فقيه ان شرط
 الدلالة عندنا وجود
 التأثير المستلزم للتعبية
 فعند عدمه لا دلالة اصلا
 بل مجرد فهم بالاخالة (قوله
 والتأثير عندنا الخ) لما
 كان جل مقصود صاحب
 التلويح تنويه مذهب
 الشافعي والاشعري في
 محل يتمكن منه مع كتمان
 حاله عن المقصرين
 في النظر قال انما قال
 عندنا لان عند اصحاب

الشافعي اخص ايجتهار المقصر ان قياس الشافعي اثبت ومذهبه في الباب اوثق كلاب انما قيده به لما ان بعض
 الشافعية منهم القاضى ابو الطيب الطبري فسرهم بالدوران وجودا وعدم ما وثق به بالشدة في الحجر والرق في نقصان الحدو حدو وجودها
 وبزول بزوالها ومن فسرهم بشيوت اعتبار عين الوصف في عين الحكم كالفراغ والوصف على تخصيص اسم المؤثر بذلك واسم الملائم
 بالاقسام الثلاثة الباقية فهو لم يشترط في صحة القياس ذلك حتى عمل باخر يب ايضا فها قال عند قول المصنف اذا وجد شهادة الاصل
 بدون التأثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غير بما لانه حجة عند اصحاب الشافعي وجماعة منهم على ان وجود الحكم عند وجود
 الوصف من غير ان يقع فيه معنى من تأثير او احالة يصلح دليلا على العلة ويصير الوصف به حجة على الغير وهم المسلمون باهل الظرد
 قال في الكشف الكبير وفسر الشيبني رحمه الله في بعض مصنفاته بهذه العبارة ونعني بالتأثير ان يكون الجنس ذلكا الوصف تأثيرا في

(ولما كان السفر بالاختيار قبيلا انشرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا أفطر بصير السفر شبهة في الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان أفطر لا كفارة عليه) أي الصائم المقسم اذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة (وإذا أفطر ثم سافر لم تسقط) أي الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا أفطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة لكن اذا مرض في هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه امر اختياري والمرض ضروري (وأحكام السفر تثبت بالخرج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر عليه) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنهم ترخصوا بركض المسافر بجمع نوزتهم العمراز والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت

فوى الإقامة قبل الثلاثة
 تصح وان كان في غير
 موضع الإقامة وان فوها
 بعد الثلاثة بشرط موضع
 الإقامة لان الاول منع
 أي نية الإقامة قبل ثلاثة
 أيام منع للسفر (وهذا
 رفع) أي نية الإقامة بعد
 ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع
 أسهل من الرفع (وسفر
 المعصية يوجب الرخصة
 وقدم) أي في فصل النهي
 (على ان المعصية منفصلة
 عنه فان البغى وقلمع
 الطريق والتهمد معصية
 وان كانت في المصر
 والرجل قد يخرج غازيا
 ثم يستقبله عبر فيقطع
 عليهم فصار النهي من
 هذا السفر لعني في
 غيره من كل وجه بخلاف
 السكر لانه عصيان بعينه)
 فلا يثبت بالسكر الحرام
 الرخص المنسوبة بزوال

حيث قال انما صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله تعالى والصدقة فيما لا يحتمل التملك
 اسقاط لا غير الابعان الخبير اغما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان
 وههنا لا يسرى في الاكمال كالا 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 فربما
 يتوهم قبل الشرع انه لا يلحقه الضرر وبعد الشرع علم طوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف
 المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل بوجههم ار هذا قول البعض
 وایس 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 اول اليوم او لافان كان قائما فان ترك الصوم
 فله ذلك فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز ان كان لو أفطر لم يجب
 الكفارة وان لم يكن قائما بل انما طرأ في انحاء النهار فلا بد من نية الصوم والشرع فيه فان مضى عليه
 فذلك والا تا ما ان يطأ العذر ثم الاخطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار
 وان كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم يجب عليه الكفارة وعلى الثاني لم يجز الافطار أصلا لكن لو أفطر
 في المرض تسقط الكفارة وفي السفر لا تسقط لان المرض سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه
 والسفر اختياري يجب الصوم مع طريانه لكنه سبب مبيح في الجملة فان افطار 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 نعمة فلانتم 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 لكل الميتة منسوبة بالاضطرار حال كون المصطر
 غير باغ أي خارج على الامام ولا عاد أي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى في غير هذه الحالة
 ويذم تاركهما 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 يحتمل

العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أي فاكل غير طالم ولا متجاوز حد سد الرمي) قد تمسك به الشافعي رحمه الله تعالى على عدم الرخصة
 ان يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حال من قوله في اضطر ونحن نقول لا بد من تقدير قولنا كل ثم فجعل قوله غير باغ حالا
 من أكل فعنه غير طالم للميتة قصدا اليها ولا أكل الميتة تالذا واقتضاء للشهوة بل بأكلها اذ فعل الضرورة ولا عاد حد ما يسد
 جوعته ولا يبغى أي يتجاوز حد سد الرمي ولا يعدواي لا رفعها لجرعة أخرى

اثبات جنس ذلك الحكم في مورد الحكم امامد لولا عليه بالكتاب أو بالسنة أو بالاجماع أي يثبت أن هذا الوصف بهذه الحجج ووذ كر
 بعض الاصوابين أن أعلى أنواع القياس المؤثر وهو باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه اربعة أقسام فالاول
 هو ان يظهر أثره عن الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي رعايقه به منكر والقياس ان لا يبقى بين الفرع والاصل مبانة

(ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصد اتماما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان
فوقه قصد غير تام (وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و يصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأنم اثم القتل
ولا يؤخذ بجحد ولا قصاص لانه جزء كامل فلا يجب على المذنب وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدو لانه جزء مال

الا للعدد المحل فانه ان اثبت ان علة الرمي بالتمتع بالخص يلحق به بلا شبهة وان ثبت ان علة الطعم فالزبيب المحلق به قطعاً اذ لا يبقى الا
اختلاف عدد الاشخاص التي هي مجاري المعنى ويكون ذلك ظهوراً في الواقع ايجاب الكفارة على الاعرابي اذ يكون الترمي والتمتع
في معناه والثاني ان يظهر اثر عينه في جنس ذلك الحكم أي جنسه القريب كتنابؤ الاخوة لاب وأم في التقدم في الميراث فيقاس عليه
ولاية الانكاح فان الولاية ليست ٢٢٤ هي عين الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة فان هذا حق وذلك

حق وهذا دون الاول
لان المفارقة بين جنس
وجنس غير بعيدة بخلاف
المفارقة بين محل ومحل
فانهما لا يفترقان أصلاً
فيما يتوهم ان له مدخلا
في التأشير والثالث ان
المؤثر جنسه القريب في
عين ذلك الحكم كاسقاط
قضاء الصلاة المتكررة بعذر
الاعفاء فان تأثير جنسه
وهو عذر الجنون والحيض
ظهر في عينه أيضاً باعتبار
لزوم المشقة والخرج
والرابع ما ظهر أثر جنسه
في جنس ذلك الحكم
كاسقاط الصلوات عن
الحائض بالمشقة فانه حين
ظهر تأثير جنسه وهو
مشقة السفر فان مشقة
السفر ليست عين مشقة
الحائض في جنس هذا الحكم
وهو اسقاط الركنين
الزائدين فانه ليس عين

الاسقاط عن الحائض فان هذا اسقاط أصل الصلاة وذلك اسقاط البعض والكنه من جنسه القريب
وكتعليل القتل بالمتقل في ايجاب القصاص بجناية القتل العمد العدو فان جنس الجنابة للعمد معتبر في جنس القصاص مع انه قد
ظهر عين القتل العمد العدو ان في عين الحكم وهو وجوب القصاص في المحدد ثم قال ولا خلاف بين القائلين في الاقسام الثلاثة الاول
انها حجة والقسم الاخير مختلف فيه بينهم والمختار انه حجة لكونه مغلاً على الظن (قوله ان الشرع اعتبر الخ) قال نخر الاسلام
الوصف لا يصير له بمجرد الاطراب بل لا بد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحاً للحكم ثم يكون معدلاً بوجود التأثير فلا يقبل التعليل
مالم يقم الدليل على كون الوصف ملائماً مناسباً لاضافة الحكم اليه ولا يكون نائياً عنه ولا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثراً عندنا
ومخيراً عند الشافعي وقال الإجماع الكل من الوصف والحكم اجناس عالية وقرينة ومتوسطة فالجنس العاني للحكم الخاص هو الحكم

على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم
الفصل أوجب عن الاول بان المعصية هي البغي والتمرد والابق مثل الانفس السفر بل المعصية
منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد جسد بدونه كالباغى أو الابق المقيم وقد يكون السفر مندوباً
فتقع المعصية كما اذا خرج غازياً فاستقبله العدو فقطع عليهم الطريق والمنهى للمعنى منفصل عنه
من كل وجه لا ينافي مشروعيته كالصلة في الارض المخصومة مع ان المشروع أصل فلان لا ينافي
سببته لحكم مع ان السبب وسيلة أولى وايضا صفة القرية في المشروع مقصودة بخلاف صفة الحل في
السبب لانه وسيلة ومنافاة النهى لصفة القرية المبينة على الطلب والامر أشد من منافاة لصفة الحل
الثابت بمجرد الاباحة فالنهي معنى منفصل اذ لم يمنع صفة القرية عن المشروع فلان لا يمنع صفة الحل
عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثاني بان اثم وعدمه
لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالاكل فلا بد في الآتيه من تقدير فعل أي من اضطرار كل ويكون ذلك
الفعل هو العامل في الحال أي فالكل حال كونه غير باغ ولا عادي فيجب ان يعتبر البغي والعداوة في الاكل
الذي سبقت الآتيه لبيان حرمة وحله أي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة على ان عدم تكرر
للتأكد أي غير طاب للمحرم وهو يحد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ
ولا متزود أو غير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز لسد الجوع (قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير
ان يقصده قصد اتماما) 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 أمر مقصود سواء ويجوز المواخذة بالخطأ
لقوله تعالى بنا لا تأخذنا ان نسينا أو اخطأنا فانه لو لم يجوز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان

التعليل كالتصديق بالدين فان فيه معنى الاسقاط وهو ظاهر ومعنى التعليل لان الدين مال من وجه (قوله
منفصل عنه من كل وجه) قيد به احترازاً عن النهى اذا كان متصلابيه وضعافانه ينافي مشروعيته كصوم
يوم العيد (قوله ومنها الخطأ) قد يراد به العدول عن الصواب كقوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيراً اراد به
ما ليس بعمد متخوون قتل مؤمناً خطأ ورفع عن أمي الخطأ وهو المعنى ههنا (قوله لم يكن للدعاء فائدة)
قيس هذا من باب اطلاق المسبب وارادة السبب ومعنى لا تأخذنا بما عادي بنا الى نسيان من تفرط وقلة
مبالاة وقيل الآتيه على ظاهرها والمعنى لا تأخذنا بما عادي بنا الى نسيان من تفرط وقلة

المواخذة
المواخذة

لاجزاء فعل ويصلح) أى الخطأ (مخففاً لما هو صلة لم تقابل ما لا و وجبت بالفعل كلابية) انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففاً فيه كاذ كرنا فى المتز لان ضمان مال لاجزاء فعل (و يوجب الكفارة اذ لا ينقل عن ضرب تقصير فيصلح سبباً لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة (و يقع طلاقه عند نال عند الشافعى رحمه الله لعدم الاختيار فصار كالتائم ولنا ان دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر

لا يوقف عليه الا يخرج فاقيم البلوغ مقامه
لا مقام اليقظة والرضا
فيما يبنى عليهم

المؤاخاة انما هي على الجنائية وهي بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جنابة وقصد وجهها الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح مخففاً) أى سبباً للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كلابية فى القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان و وجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة فى ثلاث سنين تخفيفاً على الخاطئ وقد صرح نخر الاسلام فى بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحدد بتحديد المحل وقد مر تحقيق ذلك فى بحث الصبي وعبارة نخر الاسلام ههنا ان الخطأ لما كان حذراً صلح سبباً للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل ما لا (قوله اذ لا ينقل) أى الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت مخظور فبكون جنابة قاصرة يصلح سبباً لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أى طلاق المخطئ كما اذا أراد أن يقول أنت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعى رحمه الله لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجب جسد فى المخطئ كالتائم وجوابه مذكور فى الكتاب وفى قوله لا مقام اليقظة والرضا جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائماً مقام القصد فى الطلاق لوجب أن يصح طلاق التائم اقامه للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضا فى التصرفات المفتقرة الى الرضا كالبيع والاجارة لان الرضا أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفياً بعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل فى التائم معلوم بالاجراء وكذا وجود الرضا وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يقضى اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة فى الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم

واخص منه الوجوب
مثلاً ثم العبادة ثم الصلاة ثم
المكتوبة والجنس العالى
للاوصف الخاص كونه
وصفاً يناط الاحكام به
واخص منه المناسب ثم
المصلحة الضرورية
ثم حفظ النفس ولاشأن
ان الظن الحاصل باعتبار
خصوص الوصف فى
خصوص الحكم لكثرة
ما به الاشتراك أقوى من
الظن الحاصل من اعتبار
العموم فى العموم فما كان
الاشتراك فيه بالجنس
السافل فهو أغلب على
الظن وما كان بالمتوسط
فمتوسط وما كان بالعالى
فهو أبعد ثم قال ان من
القياس مؤثر ان يكون علته
منصوصة أو مجمعا عليها
أو اثر عين الوصف فى
عين الحكم أو فى جذه
أو جنسه فى عين الحكم
ومنه ملائماً اثر جنس
الوصف فى جنس الحكم
وذهب المصنف الى ان
المناسب يكون متضمناً
لمصلحة اعتبرها الشرع

كالسهم فكلما أن تناره يؤدي الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لا يبعد أن يقضى الى العقاب وان لم يكن له عزيمة لكن الله سبحانه وعد النجا وزعنه رحمة وفضلاً فيجوز أن يدعو الانسان به استدامة واعتداد 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 ضماناً باصل صلة لكنه جزاء فصار جزاء الفعل ومن أراد بالضمان أعم من أن يقابل بمال يملكه بالضمان قال انه ضمان المتلف أو جزاء المحل فلا يكل وجهه هو وما بها (قوله وعبارة نخر الاسلام الخ) ان مراده بالفعل أداء الدية فان العاقلة كما شاركوا القاتل فى أداء الدية صار ذلك تخفيفاً عليه والمصنف كأنه توهم ان مراده بالفعل هو القتل الذى صدر عن الخاطئ القاتل ولهذا ذهب الى ان الدية جزاء الفعل مخالفاً للمحققين فالشارح أورد عبارة نخر الاسلام تنبيهاً على ما أراد من الفعل ولكن فى قوله لا مقام اليقظة تسامح قد يجاب عنه بان معنى كلام المصنف هو ان السهو والغفلة مر كوزان فى الانسان فينبغى أن يكونا عذراً لكن هذا أمر لا يتوقف عليه الا يخرج فاقمنا البلوغ مقام دوام القتل من غير سهو وغفلة اقامه الدليل مقام المدلول فيعترض عليه بان التائم البالغ حيث وجد البلوغ ولم يجعل دليلاً على دوام الفعل من غير سهو وغفلة

(٢٩ - تلويح ثالث)

كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل والملائمة شرط زائد على ذلك وفسر به
بكون الوصف على وفق العمل الشرعية باعتبار الشرع جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ولا بد ان يكون اخص من مصلحة
حفظ النفس واخوانه قيل لا يوجد فى كلام الفريقين ما يوافق تفسير المصنف وقيل لا يلزم على المصنف موافقة كلام القوم وهو
لا يبالي بمخالفتهم عند اصابة الحق والبعده عن الاشكال ضبط للمرام وتوضيحاً للمقام (قوله يسمى المصالح المرسله) أى المطلقة

كالبيع اذ لا يخرج في دركهما) تقريره ان الاصل ان لا يعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة فيجب ان لا يعتبر ولا يؤخذ الانسان به القوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو اخطأنا ولان السهو والغفلة من كوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالخروج 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 صادر عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو في وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم يقع البلوغ مقام اليقظة حتى ابطنا عبارات النائم وكذا لم يقع البلوغ مقام الرضا في التصرفات المبنية على الرضا كالبيع ونحوه اذ لا يخرج 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 كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا شبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يتعذر دلهي الرضا ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه)

القصد في النائم ووجود الرضا في غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتاج الى اقامة شيء مقامه ما جعل الحكم متعلقا بحقيقةهما 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 وانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملازمة والمراد ان السبب الظاهر انما يقيم مقام الشيء عند خفا وجوده وعدمه وعدم القصد في النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضا في المكروه (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد في الكلام ويعتمد الرضا لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يمتنع على القصد دون الرضا لو اراد ان يقول سبحانه الله بخبري على لسانه بت هذا الشيء من قبله والمخاطب وصدقه في ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكروه فيعقد 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 جعل الغير على أن يفعل ما لا يرضاه ولا يختار مباشرة لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضا للاختيار اذا الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجهله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا في قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدر متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استغل الفاعل في قصده فصحيح والافئاسد وهذا الاعتبار يكون الاكراه امام المجهل بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ما هو في معناها كالعضو واما غير المجهل بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو انعضو وهو سواء كان مجهلا أو غير مجهل لا ينافي في اهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكره عليه اما فرض أو مباح أو خصمه 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 ظاهرا فلو كنا اعتبرنا في النائم كان يلزمنا اقامة البلوغ مقام اليقظة ايضا حيث جعلنا النائم كاليقظة في اعتبار البلوغ فيه ايضا لدلالة على دوام الفعل من غير سهو وغفلة مع ظهور الغفلة فيه وعلى هذا التقدير لا تسامح وان كان حمل تكلف الكلام عليه لا يخلو عن نوع سيما على تقدير التوضيح كالا يخفى (قوله فيعقد نظرا الى اصل الاختيار الخ) الا من عبارة نغرا الاسلام قال وهو يجب ان ينعقد لكونه اشارة الى عدم الرواية عن أصحابنا (قوله واما غير المجهل) نحو الاكراه بالقبض أو بالحبس مدة مديدة أو بالضرب الذي لا يخاف منه التلف على نفسه فالمجهل لعدم الرضا وفسد الاختيار وغير المجهل بعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وبهذا يظهر ان قوله في تعريف الاكراه لو خلى ونفسه قيد لعدم اختيار المباشرة لا لعدم الرضا لانه ثابت سواء خلى ونفسه أم لا وهما نوع ثالث ذكره

وكل

خطا وصدقه خصمه يكون كبيع المكروه واما الذي من غيره

فالاكراه هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة (وهو اما المجهل بان يكون يفوت النفس أو العضو وهذا عدم الرضا وفسد للاختيار واما غير المجهل بان يكون يجس أو قيد أو ضرب وهذا معدوم للرضا غيره فسد للاختيار والاكراه بهما لا ينافي في الاهلية ولا الخطاب لان المكروه عليه اما فرض) كما اذا أكره على شرب الخمر بالعقل (أو مباح) كما اذا أكره على الافطار في نهار رمضان (أو مخصص)

كما اذا اكره على اجراء كرامة الكفر (أو حرام) كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق (حتى يؤجر مرة وبأثم اخرى ولا الاختيار) أي ولا ينافي الاختيار (لانه حمل على اختيار الا هو ان أصل الشافعي في ذلك ان الا كراه بغير حق ان كان عذرا شرعيه يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الا كراه عند الشافعي اما ان يكون بحق كالا كراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا واما ان لا يكون. واعلم اني أفت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لا يشبه الفتح

بالكسر (والعصمة تقتضي دفع الضرر بدون رضا) أي رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والايبطل فتبطل الاقوال كلها) لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الاموال) أي اذا اكرهه 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) فيحدد الزاني ويقص مقاتل مكرهين واقفا يقص الحامل بالنسب) جواب اشكال وهو انه لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقص هو ولا يقص الحامل لكن القصاص يجب عليهم ما عند الشافعي فاجاب بان الحامل انما يقص بالنسب (وان كان الا كراه حقا لا يقطع أيضا) أي الحكم عن متعلق بما ذكر وهو اسلام

وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفاعل المذكور عليه مرة كما اذا كان فرضا كالا كراه بالقتل على شرب الخمر وبأثم مرة أخرى كما اذا كان حراما كالا كراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك في الحرام والرخصة وبأثم في الفرض والمباح وكل من الاجرو والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى يقتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى يقتل يؤجر عملا بالرخصة وبمذايق الاعتراض بان ان أريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى يقتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد انه لو تركه بأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشر الخمر وأكل الميتة وممن خص له كجاء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير والعمل نغرا للاسلام انما فرق بين كلمة الكفر والافطار لافرق بينهما قبل الاكراه حيث يسقط حرمة الافطار بالعذر كالمسافر والمرضى بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أي الا كراه لا ينافي الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ما هو أهون عند الحامل أي أرفق له ويحتمل ان يريد ما هو أسير على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما اكرهه (قوله واصـل الشافعي) أي القاعدة التي قررها الشافعي رحمه الله في باب الاكراه هو ان الاكراه اما ان يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أو لا 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 كوهوم وما يدبتون والاول اما ان يكون عذرا شرعيه أو لا فان كان عذرا شرعيه ابان بحمل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء اكرهه على قول أو عمل لان صحة القول

نغرا للاسلام 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 مباشرة لولا الحمل عليه واماني التعريف الذي ذكره الشارح فلا يتحقق الرضا فيه بالفعل وانه لم يجعل من أقسام الاكراه لعدم ترتيب أحكامه عليه (قوله كالا كراه بالقتل على شرب الخمر) قيل فيه ما صححه وكذا في قوله كالا كراه على قتل مسلم بغير حق لان الاول مثال لما كان المكره عليه فرضا والثاني اما كان حراما او كراه ليس بمكره عليه وليس بفرض ولك أن تقول الممثل به لا يلزم ان يلى الكافي بل يكفي ان يستفاد مما في حيزه (قوله وهذا يسقط الاعتراض الخ) فيه بحث وهو ان المصنف قال حتى يؤجر مرة وبأثم اخرى فان كان في الاباحة اجر واثم فعلا وتركا فقد عاد الاعتراض وان لم يكن فلا وجه له لذكر الاباحة 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 يعم الندوب كما أريد بالفرض ما يعم الواجب ليشاب على فعله (قوله وقال الامام البرغري ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا) هكذا وقع في النسخ والظاهر ان تكون العبارة حراما بدل مباح اذ الظاهر ان حرمة القتل بالا كراه وكذا حرمة الزنا بالمرأة مجمع عليه (قوله ولعل نغرا للاسلام عما فرق الخ) هكذا في النسخ ولم أقف ان نغرا للاسلام في أي موضع فرق بين كلمة الكفر والافطار في حكم

فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربى ويصح المديون ماله انقضاء الدين وطلاق المولى بعد المدة بالا كراه) متعلق بما ذكر وهو اسلام

هي راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتب والسنة وقرائن الاحوال وتغاريق الامارات سميت بها الاقياس اذا القياس أصل معين فاننا نعلم قطع ما بدلته خارجة عن الحصر ان تقابل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلمة لـكن قبل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه 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 الإيلاء (لا اسلام الذمي به) أي بالا كراه لان الكراه الذي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والا كراه بالقتل والحبس سواء وأصلنا ان الاكراه الملجئ لما فسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل بصيرا اختيار الفاعل كالمعدوم وهذا) أي صيرورة اختيار الفاعل ٢٣٨ كالمعدوم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك)

بقصد المعنى وصحة العمل باختياره والا كراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الخاق 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 المذموم كالا كراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالا كراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا كره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحل على القاتل والزاني مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم فاعل من الإيلاء. يعني لو أكره المولى على التطبيق بعد مضي مدة الإيلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كما مرأة العين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا واما قبل مضي المدة فالاكراه 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 محيي السنة الا كراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان الخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف به فسد في القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذ هاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلنا) يعني ان الاصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله وأصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المذموم عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا يفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقاير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لم يزل من جعله آلة لتبديل محل الجنابة كان مقتصرا على الفاعل كما كراه المحرم على قتل الصيد وان لم يزل من نسب الى الحامل ابتداء كالا كراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالا كراه الملجئ ما يكون التوقيف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما كره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا يحتمل ذلك) يعني ان شيئا من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل

أي كونه آلة له (ينسب الى الحامل والا) أي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يجب منسوب الى الفاعل) فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك (أي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التسليم بلسان الغير ممنوع) (فان كانت أي الاقوال) مما لا يفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعناق تنفذ لانها أي الاقوال التي لا تفسخ (تنفذ مع الهزل وهو يتنافى الاختيار والرضا بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو يتنافى الاختيار اصلا) أي يتنافى اختيار الحكم اصلا (واما اختيار السبب فاصلا

هذا الحكم من العمومات الواردة في المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعان الشرع يؤثر الكلى على الجزئي وان حفظ الاسلام اهم من حفظ دم مسلم واحد (قوله كالكفر في الحرمة) قيل هذا من قبيل المركب ورد بان فيه جهة واحدة فالتبديل

الترخيص فان المذموم في هذا الموضوع من اصول نحر الاسلام التسوية بينهما ثم فرق المصنف بينهما حيث جعل الافطار في شهر رمضان بالا كراه من المباح واجراء كلمة الكفر من غير المرخص فلو قال ولعل المصنف انما فرق لكان ظاهرا (قوله فان كان مما لا يفسخ كالطلاق) وغيره من الامور العشرة التي يجمعها قوله

طلاق عناق والنكاح ورجعة * وعفو قصاص واليمين كذا النذر
ظهار وإيلاء وفي * وهذه * تصح مع الاكراه عدتها عشر

لذلك الاعتبار وكذا الصغر (قوله قد يوجد شهادة الخ) قيل عليه التحقق بدون كل واحد من الاربعة 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 نوعي الغريب المردود لما كان مالم يعلم ان الشارع اعتبره أم لا على ما قرره دلهي جواز عدم اعتباره في الجملة وهو يقتضي انفسكا كما عن التأثير في الجملة وهو يقتضي التحقق بدون المجموع وانما لا يتحقق بدون

في الخيار فلا تنفذ اي الاقوال التي لا تنفسخ (بالا كراه وهو بفساد الاختيار اولي) ووجهه الاولوية ان في الهزل اختيار المباشرة والرضا
 بهما ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفیان اما الا كراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيهما اما اختيار السبب فخاصة في الا كراه
 مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعيين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقعها في الا كراه مع فساد الاختيار اولي هذا ما
 قالوا ولكن برده عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون ٢٢٩ الفساد اما في الا كراه فلا رضا بالسبب

اصلا واختيار السبب
 موجود مع الفساد فلا
 يلزم من الوقوع في الهزل
 الوقوع في الا كراه (واذا
 اتصل بقبول المال) اي
 اذا اتصل الا كراه بقبول
 المال في الطلاق (يقع
 الطلاق بلا مال لانه) اي
 الا كراه (يعدم الرضا
 بالسبب والحكم فكان
 المال لم يوجد فلم يتوقف
 الطلاق عليه) اي على
 المال (كافي خلع الصغيرة)
 فانه يقع الطلاق فيه بلا مال
 بخلاف الهزل (اما عند
 ابي حنيفة رحمه الله فلان
 الرضا بالسبب ثابت) اي
 في الهزل (دون الحكم
 فيصح ايجاب المال
 فيتوقف الطلاق عليه)
 اي على المال في الخلع
 طريق الهزل (كافي خيار
 الشرط في جانبها) اي اذا
 خالها بشرط الخيار لها
 فيتوقف الطلاق على
 قبولها المال وانما قال في
 جانبها لان شرط الخيار في
 جانب الزوج لا يصح في
 الخلع لما عرف ان الخلع عين
 في حقه معارضة في حقه
 (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 وذكري الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم
 بل الى الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فتي كان في وسعة
 تخصيص ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آله ومتمى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة
 فالرجل قادر على تطبيق امره واعتناق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا
 بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطبيق امره والغير وعتناق عبده لا يوضح ان يجعل الفاعل
 آلة (قوله فلا ينفذ بالا كراه وهو بفساد الاختيار اولي) يعني ان الا كراه دون الهزل وخيار الشرط
 في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ بصحة اختيار السبب والحكم والرضا به ما جمعا في كل من الهزل
 وخيار الشرط قد اتى في الاختيار والرضا في جانب الحكم وان وجد في جانب السبب وفي الا كراه لم ينتف
 الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفساد ثابت من وجه بخلاف المعدم من كل وجه فانتفاء
 شرائط كمال النفاذ في الا كراه اقل فهو بالقبول اجذر والنفاذ فيه اظهر واعتراض المصنف رحمه الله بان
 ههنا امور اربعة هي اختيار السبب والحكم والرضا به ما في الهزل يوجد اختيار السبب والرضا
 به مع الصحة وينتفي اختيار الحكم والرضا به في الا كراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد
 وينتفي الرضا به ما في كل من الهزل والا كراه يوجد اثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في
 الهزل ومع الفساد في الا كراه فلا يكون الا كراه اولي بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود
 اختيار الحكم في الا كراه لبتوهم غايته هو جوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ما ذكرنا يمكن الجواب بان
 في كل من الا كراه والهزل امرين من الامور الاربعة الا ان الامر بين اللذين في الا كراه اقوى من جهة ان
 الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات
 والرضا قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل
 الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) اي الا كراه بقبول المال بان
 اكرهت امره بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجه الخلع على انفدرهم فقبلت ذلك منه
 وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الاعلى القبول وقد ولا يلزمها المال لانه توقف على
 (قوله واعتراض المصنف) الانسب بعبارة المصنف في تقرير الاعتراض ان يقال ان في الا كراه اختيار
 السبب مع الفساد دون الرضا وفي الهزل اختيار السبب بفساد الرضا ايضا فلا يلزم من النفاذ والهزل
 النفاذ في الا كراه فضلا عن الاولوية وتحقيق الجواب ان اختيار السبب في الا كراه يستلزم الحكم
 بخلاف الهزل ويدل عليه كلام نحو الاسلام حيث قال لان الا كراه لا يعدم الاختيار في السبب
 والحكم جميعا وبعدم 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 المعنى بر في عامة الاحكام دون الرضا فلا يفسد تحقق رضا الهزل في السبب اولوية نفاذ الحكم

اذ لم يلاحظ المعنى المعتبر في الغريب المردود (قوله لا يقبل عندنا) قيل اي لا يجب قبوله لعدم شرطه وهو التامير وقيل بان حصول
 ظن الاهتبار فيه بوجبه والا فيستحيل (قوله نظير اعتبار الجنس في الجنس) قيل عليه المراد ههنا الجنس القريب والضرورة ليست
 كذلك بل ليست بما لا تنضم فضلا عن المؤثر وانت تعلم ان الضرورة جنس قريب للولاية والطهارة وحل الميتة وغير ذلك (قوله فيعتبر
 فيه اعتبار الشارع) قيل عليه ان ذلك لا يقتضي الا ان يكون له اصل في الشرع واملزم وان ثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع

لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما يفسد ويؤوقف على الرضا كالبيع والاجارة بفسد والملجئ وغيره هنا سواء اهدم الرضا

فوق الوصف أو جنسه القريب في نوع الحكم أو جنسه القريب على ما فسرت به التائير فمنوع ولم لا يكفي الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخرى من مسائل العلة كيف وقد جوزتم التعليل بتغير المؤثر أيضا ورد بأنه لو لم يعتبر اعتبار الشارع ذلك الوصف بالوجوه التي بينها ما تعلم وجعلناها ٢٣٠

وبالجملة المعبرة في الشرع ما يصلح دليلا على الخدم بحيث لا يمكن معارضتها ولا مناقضتها فوجب أن يكون العلة مما اعتبر فيه التائير بالمعنى المذكور حتى تكون مسلمة عن الخصم ومعارضة المعارضة والمناقضة وحيث لا يكفي الجنس البعيد والظن المذكور اذ المعبر ما دل دليل على اعتباره شرعا على تقدير عدم اعتباره لا يصلح دليلا ملزما على انغير والكلام فيما يصلح حجة على الغير ولذا قال غير الاسلام ان كفاية الاخالة خيال أمر باطل لانه ظن لاحقية له ولا يصلح أن يكون دليلا على الخصم ولا دليلا شرعيا ولانه لا ينفذ عن المعارضة لان كل خصم يخرج بمثله فيما يدعيه على خصمه ودلائل الشرع لا تتحمل لزوم المعارضة كما لا تتحمل لزوم المناقضة (قوله ولان العلة المنقولة) قيل عليه ان هذا الايدل الاعلى ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التائير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من | ويتوقف الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولا يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه أخر كالطرد ونحوه والمناط والسبب والتقسيم ورد بأننا لا نسلم ان التائير فيهم ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو انطوائ في سيقوط النجاسة عن سور الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه ماضيا لازما وكذا عدم

الرضا ولو جسد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لو جود القبول ولا يلزمها المال لبطان الترامها وانما شرط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتحد محلها بان تذكره المرأة لانه لو اكرهه على تطبيق امر أنه على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق ويلزمها المال لانها التزمت المال طاعة بازا ما سلم لها من البيوتونه وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطابق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولما لم وعند أبي يوسف رحمه الله بقبول المال بغير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال وقوفه على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجه فانه لما دخل على الحكم لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم اعنى وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجدت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيما والشرط ووجه قولهما ان الهزل بعدم 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 احد الخ كمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الاكراه وهو لزوم المال لانه تابع يقع الطلاق ويلزم له وما يدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالتامين في البيع فلا بد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والدخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في البيع فكذلك في الخلع والدخل على الحكم لا يمنع في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع فثبت لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع اوخذ من المتبوع ابداء (قوله وان كانت) أي لا قول مما يفسد ويتوقف على الرضا بفساد أو امانا لا انعقاد فلصددورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط التنفيذ فلا يجوز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرر سواء فيما يفسد من نفاذ المكره ولا مساواة النفاذين وقد يدفع الجواب المذكور بان المكره لم يخبر الا بالسبب لا اندفاع ضرره الاكراه به ولا يلزم منه اختيار الحكم لجواز تخلف الحكم عن السبب ويوجب عن اصل الاعتراض بان الهازل اختار السبب ورضي به مع اشتراط عدم اختيار الحكم والرضاه والمكره انما امتنع عن السبب لثبوت الحكم فلم يكن في اختيار السبب ملاحظة عدم اختيار وان لم يكن له اختيار الحكم أيضا فكان الاكراه في عدم اختيار الحكم دون الهزل فتأمل (قوله كما اذا طلقت الصغيرة) أي على مال (قوله لو اكرهه على تطبيق امر أنه) وهي غير مكره قلنا المعارضة الخ قيل هذا الجواب ضعيف لان دعوى المقر له مرجح التحقيق ان الاصل عدمه ودعوى المقر له أو تصديقه يعارضه وبالاقرار يرجح الوجود لكن الاكراه مع أنه يعارض الاقرار يدل على عدم المخبر به فانه لو كان له وجود لم يمنع عن الاخبار به ولم يتوقف على الاكراه فتوقفه وامتناعه عن الاخبار بالاكراه دليل عدمه لانه يحصل

كلها مبنية على علة معقولة مناسبة وليس النزاع في ذلك بل في التائير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان في كثير من | ويتوقف الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولا يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه أخر كالطرد ونحوه والمناط والسبب والتقسيم ورد بأننا لا نسلم ان التائير فيهم ليس بمعنى اعتبار النوع والجنس القريب كيف وقد اعتبر الشارع نوع الوصف وهو انطوائ في سيقوط النجاسة عن سور الهرة وكذا انفجار الدم في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيا وفي كونه ماضيا لازما وكذا عدم

وكذا الأقرار بركها القيام الدليل على عدم المخبر به والأفعال منها ما لا يحتمل ذلك) أي كون الفاعل آلة للحامل (كلاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لم ينزل من جعله آلة لتبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيه باطلان الا كراهه كراهه المحرم على قتل الصيد لانه انما جعله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما كرهه على البيع والتسليم فان التسليم يقتصر عليه لانه كرهه على تسليم المبيع ١٣١ ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا) فان

يتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الا كراهه من الضرب أو الحبس مفوض الى رأي الحاكم (قوله وكذا) أي مثل التصرفات التي لا تنفسخ الأقرار بركها من المالبات وغيرهاني انها تنفسد بالا كراهه الملجئ وغير الملجئ لان الأقرار خبر يتمم بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود المخبر به فاذا تحقق الا كراهه وعدم الرضا فهو دليل على الكذب أي عدم وجود المخبر به لم يثبت الحقوق فان قيل الا كراهه يعارضه ان الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليله على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول للدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو الكذب فلا تثبت الحقوق بالشئ (قوله والأفعال منها ما لا يحتمل) أي كون الفاعل آلة للحامل ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من أحكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما كل أو شرب كما اذا كره صائم صائما على الأكل او افارانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا كرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو كرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو اتلفت الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل فسيان لانه اما ان يلزم من جعله آلة لتبديل محل الجناية اولا أما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعاقب بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضوعه بالنقص لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما جعله بالا كراهه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الا كراهه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ورضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وأورد في الاسلام لذلك مثالا لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه

التعارض فقط واليه يشير قول المصنف لتمام الدليل على عدم المخبر به (قوله فقد اختلفت الروايات) ففي شرح الطحاوي والخلاصة يجب الضمان والغرم على الفاعل لان منفعة الاكل والوطء حصلت له وفي المحيط على الحامل اذا الا كراهه على الاكل كراهه على القبض لانه يمكنه الاكل بدونه غالباً فكانه قبض بنفسه فصار غاصبا ثم مال الكال للطعام بالضممان * قال المصنف (لان في تبديل المحل مخالفة للحامل وفيه باطلان الا كراهه) اعترض عليه بان كل ما يجعل فيه الفاعل آلة للحامل كذلك فيجب أن لا يكون الفاعل آلة للحامل في شئ من الصور فان الحامل انما يكره الفاعل لكون الفعل للفاعل لا لكونه للحامل فاذا صار للحامل يكون فيه مخالفة وأجيب عنه بان لا يكون الفعل هنالك الا للفاعل لكن ذلك الفعل ينسب الى الحامل شرعا فلا يكون الفاعل فيه مخالفا للحامل وأما في هذه المسئلة وهي اكرهه محرم محرما على قتل الصيد فالحامل أمر للفاعل بالجناية على احرام نفسه بقتل الصيد فلولا يكن هذا الفعل جنائية على احرام

دونه وان أقربه أكثر من كرى القياس واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علة الفرع كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمه الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين وانما ذكره كثير من الناس (قوله والوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية) قيل اذا وجد الوجودان من غير مانع من العلية من معية كافي المتضامين اوتأخر كافي المعول او غيرهما كافي الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا ادعى انسان باسم مغضب

يحتمله) فالحاصل ان الاعتناق 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 (فينقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل) لانه من حيث انه اعتناق يقتصر على الفاعل (وان لم يلزم منه التبدل) أي وان لم يلزم من جعله آله لتبدل محل الجناية (يجعل آله 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 عمداً يقتصر هو فقط (لكن في الاتم لا يمكن جعله آله لانه آكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آله لتبدل محل الجناية فيما تم كل منهما

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 لا احرام الفاعل فلم يكن آتياً بما آكرهه عليه فلا يتحقق الا كراهه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي أن يكون في حق الاتم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل فلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل واما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكرهه الغير عليه كافي الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه اما الفاعل فبقتل الصيد بيده واما الحامل فباكرهه 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 وتبديله بصيره مقتصراً على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلتاً لزم التبدل في محل التسليم بان يصير مقتصراً على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصباً اما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمماً للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكاً فاسداً لا انعقاداً للبيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آله اذ لا يصح ان يجعل الشخص آله 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 تمليك مال الغير واطعام تصرفه وما ذكروه فخر الاسلام من أنه لو جعل آله لتبدل محل الجناية معناه أنه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آله انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا يخفى ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح ان يكون آله بمنزلة السيف والطرف وانما يمنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واطعام التصرف وهو امر زائد على نفس الفعل (قوله والاعتناق وان كان لا يحتمل ذلك) يعني ان من التصرفات ما يتضمن معنيين يمكن نسبة احدهما الى الغير وكون الفاعل آله ولا يمكن ذلك في الاخر كما اذا آكرهه الغير على اعتناق عبده فلا هتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لا يحتمل كون الفاعل آله فيصح العتق لكونه صادراً عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آله لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسراً كان أو معسراً ويكون الولاء للفاعل لانه بالاتفاق وهو مقتصر على الفاعل ولا يمنع ثبوت الولاء للغير 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 وانقسم الثاني وهو الذي لا يلزم من جعل الفاعل آله لتبدل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداءً لانقلاب الفاعل اليه على ما ذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداءً فلوا كرهه على رمي صيد فاصاب انساناً فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو آكرهه على قتل الغير عمداً فعند زفر القصاص على الفاعل لانه قتله لاجباً نفسه عمداً وعند أبي يوسف لا لقصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص انما هو مجازاة جناية تامة وقد عدت في كل من الحامل

الفاعل بل على احرام الحامل يلزم ان يكون الفاعل فاعل فعل لم يأمر به المكره فلا يكون آله (قوله كما اذا كره محرماً محرماً) ولو كان احلالاً في الحرم وقد يوعده بقتل كانت الكفارة على الحامل ولو يوعده بحبس كانت على الفاعل خاصة كذا في المبسوط (قوله ثم لا يخفى الخ) يريد به ان الحكم في هذه المسئلة يتخالف

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 بان يبحث فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره ورد

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 لأن حرمة نفسه
 فوق حرمة يده ولا كذلك
 بالنسبة إلى الغير والزنا
 قتل معني) فان ولد الزنا
 بمنزلة الهالك فان انقطاع
 النسب من الغير هلاك فان
 أكره على الزنا لا يحل له
 الزنا (وحرمة تسقط كاليمين
 والنحر والخنزير فلا كراه
 الملبى بيدها إلا الاستثناء
 من الحرمة حل) وهو قوله
 تعالى وقد فصل لكم ما
 حرم عليكم إلا ما اضطررتم
 إليه (حتى ان امتنع
 اثم لا غير الملبى) أي
 لا يبيحها غير الملبى لعدم
 الضرورة

بأنه انكار للضرورة وقدح
 في جميع التجريبات فان
 من لا يتأتى منه النظر
 كالاطفال يعلمون ذلك
 قطعاً من غير نظر واستدلال
 بما ذكرتم في تبعونه
 في الطريق ويعدونه
 بذلك الاسم واهل النظر
 كالمجموعين على ذلك حتى
 كاذب يجري مجرى المشل
 ان دوران الشيء مع الشيء

والفاعل لبقاء الاثم في حق الاخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط
 لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على ما يتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة
 لا اختيار لها كالسيوف في يد القاتل فيضاني الفعل الى الحامل واما في حق الاثم فالفاعل لا يصلح آلة لانه
 لا يمكن لاحد ان يخنى على دين غيره ويكذب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير
 كما لا يتصور والتسليم باللسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبديل محل الجنابة اذا الجنابة حينئذ تكون على دين
 الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكره واذا لم يمكن جعله آلة يلزم نسبة الاثم الى كل من الحامل
 والفاعل اما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة واما الفاعل فلا طاعته المخلو في معصية الخالق وابتار
 نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام نص جرجان وزوم بتبديل محل
 الجنابة على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لا يتحمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى أن نفس
 القتل يتحمل ذلك لم يمكن لقوله لكن في الاثم لا يمكن جعله آلة معني لان الاعتبار في الاحتمال وعدمه هو
 نفس الفعل (قوله والحرمان أنواع) ما مر كان حكم الاعمال المكروه عليها في انها من تتعلق والى من تنسب
 وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكره على الافعال التي لا يجوز الاقدام عليها عند الاختيار في أنه
 يكون خراماً ومباحاً ومخصصاً فيه فالحرمان اما ان يتحمل السقوط أو لا والثاني اما ان يتحمل الرخصة
 أو لا فهى بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لا يتحمل السقوط ولا الرخصة ونوع يتحمل السقوط ونوع
 يتحمل الرخصة فقط والثالث اما ان يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان
 يتحمل السقوط او لا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعنى زنا الرجل بالمرأة
 لانه الزانى حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل ما يتحمل الرخصة (قوله لان حرمة
 نفسه فوق حرمة يده) اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة
 الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يده فوق حرمة ذلك الغير حتى لو
 اكرهه بالقتل على قطع يده الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثماً كما في الاكره على القتل لان طرف
 المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لا يحل للمضطر قطع طرف الغير لئلا ياكله واما الخاق
 الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها الا في حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير
 ولا يبذلون اطرافهم لذلك (قوله والزنا قتل) اما من جهة ان من لا ينسب له بمنزلة الميت واما من جهة أنه
 لا يجب النفقة على الزانى لعدم النسب ولا على المرأة لجزها عن ذلك فيملك الولد والولد في صورة كون
 المرأة تزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقته على الزوج الا ان الزوج ربما ينفي مثل هذا
 النسب فيملك الولد (قوله والا كراه الملبى بيدها) أي يبيع المحرمات حرمة تحتل السقوط لانه قد
 استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى أنه لا تثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصليّة
 ضرورة والا كراه الملبى يخوف تلف النفس أو العضو ونوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار

الحكم فيما تقدم عليه فان الفاعل فيما تقدم عليه لا يحصل آلة مطلقاً وهما يجعل آلة في حكم لافي حكم
 وايضا هو من القسم الاول من الاقوال وهو لا يتحمل الضخ وقد أوردته في أثناء الافعال وقد يعتذر عنه
 بان هذا اشكال يرد على الحكم المتقدم حيث لا يتحمل ان يجعل آلة لانه من الاقوال فلا حل 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 الخاق الاطراف بالاموال الخ) جواب سؤال مقدر وهو ان الاطراف الملحقة
 بالاموال وله اتلاف مال الغير صيانة لنفسه عند الكره فينبغي ان يجوز له قطع طرف الغير لصيانة نفسه
 وتقرير الجواب ظاهر (قوله ربما ينفي مثل هذا النسب) قيل هذا غير مفيد لانهم جعلوا الزانى حكم

الايمان لا تحتمل السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فـ يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقدم في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه اي اذا اكرهت المرأة على الزنا بالملجئ وخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطع النسب اذ لا نسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجئ لا يحد بغير الملجئ للشبهة

بالمحصنة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيه من خوف فوات النفس أو العضوف ولو امتنع المكروه عن أكل الميتة ونحوها حتى قتل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لا يكون آثما كذا في المبسوط وأما الاكراه الغير الملجئ فلا يبيح المحرمات لعدم الاضطراب لانه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لا يحد (قوله وحرمة لا تسقط) هذا هو النوع الثالث من انواع الحرمة وهي حرمة لا تحتمل السقوط بمعنى انه لا يحل متعلقها قط لكن قد يرخص للبعث في فعله مع بقاء الحرمة وهي امانى حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد بمعنى ان الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غير محتمل للسقوط كالايمان أو محتتمل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال 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 محتتمل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بانظاها فيكون حراما ابدا الا ان الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لا تحتمل السقوط لان حرمة ترك الصلاة ممن هو أهل للوجوب مؤبدة لا تسقط بحال لكن الصلاة حق من حقوق الله تعالى محتتمل للسقوط في الجملة بالاعتذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) يعني اذا اكرهت المرأة على الزنا فتمكيتها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولا يرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة

القتل مطلقا والاهلاك اللازم من هذا الدليل جزئي تحتمل الوجود والعدم فلا يثبت به الامر السكبي بل الجواب ان الزنا اهلاك في صورة مطلقا وفي صورة أخرى قد يكون وقد لا يكون فكان معنى الاهلاك غالبا فاعتبر اهلا كما اعتبار الغالب ودفع اللفظ (قوله حتى لو شرب الخمر الخ) هذا استحسان وفي القياس يحد لانه لا تاثير 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 عازدين الله تعالى اخذنا بالعزيمة صار مثابا لا 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 وباعوه من أهل مكة فبعوا بغيره على أن يذكروا لهم بخير ويسب رسول الله عليه السلام وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فصلاه وذكري في بعض المغازي أن حبيبا رضى الله عنه عند صلبه

وسلبه قال لقد جمع الاحزاب حولي والبنوا * قبائلهم واستجمعوا كل جمع وقد صرفوا أبناءهم ونساءهم * وقربت من جندع طويل ممنع الى الله اشكو وغربتى بعد كربتى * وما جمع الاحزاب لي عند مصرعى وقد خيروني الكفر والموت دونه * وقد ذرفت عيناى من غير بخيرى ومالى حذار الموت انى لميت * ولكن حذارى جسم نار تبلقع خذا الفراش خبرنى على ما أصابنى * فقدي بضعف الحمى وقد بان مطمعى وذلك في ذات الاله وان يشأ * يبارك على أوصال شاولي ممزوع

الشاولي العضو والممزوع المرفق (قوله وزنا المرأة من هذا القسم) فان قلت المرأة ان لم يكن لها زوج لا تمكن من تربية الولد فيغضى الى الهلاك أيضا فلا فرق بين زنا المرأة قتل الرجل هو صاحب البذر والقاء

بخلاف الاحكام الشرعية المبينة على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة او اعتبار من الشارع اذ في القول بالظرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع وقال صاحب القواطع اذا انتهى التصرف في الشرع الى هذا المنتهى كان استهزاء بقواعد الدين واستهانة لضبطها وتطريقها لكل قائل ان يقول ما اراد ويحكم بما يشاء وانما يعرف علل الشرع بالشرع وهو

الزنا مما يحتمل السقوط نظر فالاولى ان يراد بقوله وزنا المرأة من هذا القسم ان حرمة من قبيل
الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة ثم لا يخفى ان قوله وهي أي تلك الحرمة اما في حقوق الله تعالى
الخ مشعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمة ومتعلقاتها وان الحرام هو اجراء كرامة الكفر وحق الله تعالى
هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصلاة مثلا وحق لله تعالى هي الصلاة فيكون في قوله فان حرمة
الزنا على حق الله تعالى تسامح والتحقيق ان العصمة من الزنا حق لله تعالى وتركها حرام حرمة لا تسقط
ابد لكن تحتمل الرخصة (قوله ويجدهو) أي يجحد الرجل المكروه على الزنا كراهة غير مجنى لان
الاكراه للمجنى لا يكون رخصة في نفسه كافي حق المرأة حتى يكون غير المجنى شبهة 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 العضو فالاقدم عليه دفعه 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 فالان في مال المسلم حرام حرمة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب
عدم اتلافه حق للعباد والحرمة متعلقة بترك العصمة كاذ كرفي حرمة اجراء كرامة الكفران الايمان
حق لله تعالى ومعنى كون الحرمة فيه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعني حرمة اتلاف مال المسلم
لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو اكره على اتلاف مال المسلم
اكرهاها لمجثا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعه له صاحبه
سيانة لنفس الغير او طرفه لكن اتلاف مال المسلم في نفسه ظلم وبالا كراهة 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 لما لم يكن في معنى
العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيها من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء
فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كان الحرمة التي لا تسقط لكن تحتمل الرخصة في حقوق العباد
مثلا في حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوق الغير المحتملة له قال وحكمه حكم اخويه بمعنى ان حكم
هذا القسم حكم القسمين السابقين الذين هما قسمين لهذا القسم وهذا يظهر ان قوله المراد باخويه
حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط وهو ما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط

البذر في ملك غيره سبب تقطاع النسب عنه وهو يفضى الى الهلاك واما ما يتعلق بالتملك وهو الاضافة الى
انها ثابتة في جانبها من غير قصد والفرق ظاهر (قوله مما يحتمل السقوط نظر) قيل يجوز ان يراد
باحتمال سقوط حرمة زنا المرأة سقوط حكمه بالاشبهات منضمها الى انه ليس قتلا ولهذا سقط عنه بغير
المجنى لاعنه (قوله فالاولى ان يراد) قيل لاشد ان مراد المصنف هو هذا اذا الحرمة في حقوق الله تعالى
التي تحتمل السقوط في الجملة قسم القسم لا القسم (قوله تسامح) قيل الحرام قد يكون حراما حقا لله تعالى
كالزنا ومثاله وقد يكون حراما حقا للعباد كاتلاف مال الغير وكذا الواجب قد يكون واجبا حقا لله تعالى
وقد يكون واجبا حقا للعباد فقوله المصنف وهي اما في حقوق الله تعالى معناه وهي اما في المحرمات حقا لله
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 الأئمة تقيده بناء على أنه لم يجده نصا بعينه بل قاسه على الايمان والصلاة والصوم وليس
هذا في معناه من كل وجه لان الامتناع عن الاخذ بهن الاير جمع الى اعزاز الدين ورد بان المقيس لا يلزم
أن يكون في معنى المقيس عليه من كل وجه بل يكفي ان يكون ركن القياس موجودا مع شرائطه وبانا
لا نسلم ان الامتناع من الاخذ لاير جمع الى اعزاز الدين (قوله تسامحا لان احتمال السقوط الخ) قيل

في زناها شبهة الرخصة
فلا تحمد اما الرجل فزناه
لا يرخص بالمجنى فان زنى
بغير المجنى يجحد لعدم شبهة
الرخصة (واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه حكم اخويه) أي
في انه يرخص بالمجنى وان
صبر صار شهيدا او المراد
باخويه حرمة لا تحتمل
السقوط وحرمة تحتمل
السقوط لكنها لا تسقط
وهما حق لله تعالى
في تخصيص العلة قديما
وحديثا الا انه لم يرو عن ابي
حنيفة وابي يوسف ومحمد
وسائر اصحابه رجهم الله
تعالى نص فيه وادعى قوم
من اجلاء اصحابنا كالكرخي
والرازي والقاضي خليل
ابن احمد السجزي
والقاضي ابي زيد الدوموي
ان مذهب ابي حنيفة رحمه
الله القول بتخصيص العلة
واستشهدوا بالمسائل وذكر
الحاسبى من الاشاعرة ان
ابا حنيفة رجه الله كان
يقول ذلك وعده ممن
مناقبه وفي التحقيق من
اجاز تخصيص العلة من
مشايخنا رجهم الله زعم ان
ذلك مذهب ائمتنا الثلاثة
رحمهم الله تعالى لقولهم
بالاستحسان بالاثرو شرطهم
عدم كون الاصل معدولا
به عن سنن القياس وعين
الوصف المؤثر غير معدوم
فهما بل التأثير بتخصيص عوم العلة كتحصيل عوم اللفظ والقول بأنه من صفات اللفظ اصطلاح جديد لا يفهم المعنى ولا يلزم التناقض

أو يجب الضمان لوجود

العصمة) والله ولي العصمة والتوفيق وبيده أزيمة التحقيق

لان المانع استثناء عقلا ولا التصويب لان الخلف في المستنبط لا يسمع الا مع بيان مانع صالح على ان طرق الدفع كثيرة كيف والمؤثر العقلي يجوز فيه الخلف المانع فان النار لا تحرق الخشب الرطب (قوله ان التخصيص في الالفاظ مجاز) وردنا لان السلم ان التخصيص مطلقا لزوم للمجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله في صورة الفرع فيثبت في العلة تخصيص بعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد وبتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله في غيره واضع له ويمتنع انصاف العلة به اذ ليس من شأنها الانصاف بالحقيقة والمجاز (قوله لاجماع العلماء على وجوب التعدية) قيل عليه غلبه الظن فكيف في العلية سواء استلزم الحكم أم لا ولان السلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل شرائط وجود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كافي قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم التخصيص والله اعلم

وعدمه في القسامين السابقين انما هو صفة الحقوق لصفة الحرمة نفسها وذلك كالايان والصلوة 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 صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة الا ان في ذكروه هنا تصرفا صريحا بالمقصود وختم الكتاب على لفظ وجود العصمة عصمة الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم لسلك طريق الهدى انه ولي العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد 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 بالقرآن في ظمها والواجب له موارد السهر في ظمها والواجب له موارد السهر في ظمها والواجب له موارد السهر في ظمها والواجب له موارد السهر في ظمها

دفعه طاهر 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 ارادة في حواشي الكتاب مستعينا بالملك الوهاب والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين وبعد فقد وقع الفراغ من تسويده في أوخر شعبان سنة خمس وثمانين وثمانمائة وكان الافتتاح في رمضان من سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة فأسأل الله تعالى أن يجعله خالصا لوجه الكريم ويجعله سبيبا للدعاء بالخير من المستفيدين انه هو البر الرحيم والحواد الكريم

(يقول المتوسل بصالح السلف مصححه الفقير عبد الجواد خلف)

بحمدك اللهم أحكمت بحكم كتابك أصول الشريعة ورفعت فروع الخيفية السمحة حتى أضحمت بازخه منيعه راسخة الاساس شامخة البناء كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ونصلي ونسلم على أفضل نبي ورسول ونقطه استمداد الفروع والأصول المنزل عليه تنوير الامته كنتم خير أمة أخرجت للناس المؤيد شريعته بحكم الكتاب وصرح السنة والاجماع والقياس وعنى آله وأصحابه فرسان البلاغة في ميادين العرفان والمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان (وبعد) فقد تم باعانة رب البريه طبع هذه المجموعة الاولية المشتملة على تحقيقات شريفه وتدقيقات منيفه فيما لها من حواشي أزالته عن شرح التوضيح على متن التنقيح الغواشي وكيف لا وهي لافضل اجلة من المحققين ولا سائدة جهابذة مدققين اغنياء بشهرتهم عن الاطراء فيهم ومدحتهم جزاهم الله احسن الجزاء وجزاء الاحسان واسكنهم منته وكرمهم

اعلى فراديس الجنان بالمطبعة الخيرية بمصر القاهرة المعزبه لما ملكها ومديرها المتوكل على العزيز الوهاب حضرة السيد (عمر حسين الخشاب) وذلك في شهر الله المحرم

الحرام افتتاح سنة ١٣٢٤ من هجرة من الانبياء

والمرسلين ختام



This preservation photocopy
was made and hand bound at BookLab, Inc.
in compliance with copyright law. The paper,
Weyerhaeuser Cougar Opaque Natural,
meets the requirements of ANSI/NISO
Z39.48-1992 (Permanence of Paper).



Austin 1994



